

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO
ESCOLA DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

RODRIGO OTÁVIO GOMES PEREIRA DO AMARAL GURGEL

SPLENDIDA PECCATA: esboço de uma definição de virtude a partir da *De Civitate Dei* de Santo Agostinho.

Guarulhos
2021

RODRIGO OTÁVIO GOMES PEREIRA DO AMARAL GURGEL

SPLENDIDA PECCATA: esboço de uma definição de virtude a partir da *De Civitate Dei* de Santo Agostinho.

Dissertação de mestrado apresentada à Universidade Federal de São Paulo como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia no Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. César Ribas Cezar.

Guarulhos
2021

Gurgel, Rodrigo Otávio Gomes Pereira Do Amaral.
Título: SPLENDIDA PECCATA: esboço de uma definição de virtude a partir da *De Civitate Dei* de Santo Agostinho / Rodrigo Otávio Gomes Pereira Do Amaral Gurgel - Guarulhos, 2021.
64 f.
Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal de São Paulo – Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, 2021.

Orientador: César Ribas Cezar

Título em inglês: SPLENDIDA PECCATA: sketch of a definition of virtue based on *De Civitate Dei* from Saint Augustine. Guarulhos, 2021.

1. Santo Agostinho 2. Virtude 3. Lei Natural 4. Ética.

RODRIGO OTÁVIO GOMES PEREIRA DO AMARAL GURGEL

SPLENDIDA PECCATA: esboço de uma definição de virtude a partir da *De Civitate Dei* de Santo Agostinho.

Dissertação de mestrado apresentada à Universidade Federal de São Paulo como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia no Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. César Ribas Cezar.

Aprovado em ____/____/2021.

Prof. Dr. César Ribas Cezar
Orientador e presidente da banca
Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas - Universidade Federal de São Paulo
EFLCH-Unifesp

Prof. Dr. Joel Gracioso
Faculdade de São Bento

Prof. Dr. Érico Nogueira
Universidade Federal de São Paulo

À Santíssima Virgem Maria, de quem sou eterno devedor.

AGRADECIMENTOS

Aos meus pais, sem os quais nenhuma destas páginas teria sido possível. Obrigado.

Ao Prof. Dr. César Ribas Cezar, que aceitou me orientar e que, com invejável paciência, me ajudou a superar as deficiências de minha formação em filosofia.

Ao Prof. Dr. Joel Gracioso, que me apresentou a obra de Santo Agostinho.

Ao Prof. Dr. Érico Nogueira, sem o qual não teria descoberto a riqueza do *De Musica*.

À Coordenação de Aperfeiçoamento Pessoal de Nível Superior, pela concessão da bolsa de mestrado e pelo apoio financeiro para a realização desta pesquisa.

GURGEL, R.O.G.P.A., SPLENDIDA PECCATA: esboço de uma definição de virtude a partir da *De Civitate Dei* de Santo Agostinho. 2021. Dissertação (Mestrado). Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade Federal de São Paulo, 2021.

RESUMO

Este trabalho aborda o problema da virtude na obra de Santo Agostinho a partir da *De Civitate Dei*, especialmente a partir da aparente contradição entre exaltar as virtudes romanas e condená-las como inexistentes e pecaminosas em si mesmas, e tem como objetivo principal responder sobre a possibilidade ou não de que os pagãos tenham virtudes verdadeiras para Santo Agostinho. Consulta-se também outras obras do Santo, em especial o *De Musica* e o *De Sermone Domini in Monte*. Considera-se no fim que as virtudes dos pagãos não são verdadeiras no sentido de serem iguais às virtudes cristãs, visto que são motivadas por pecados e não atendem ao critério teleológico necessário para Agostinho, mas são boas, já que vêm de Deus e que é melhor ser virtuoso como os pagãos do que não o ser. Averigua-se também que, para Agostinho, há uma escala entre as possíveis formas de ser virtuoso.

Palavras-chave: Santo Agostinho. Virtude. Lei Natural. Ética.

GURGEL, R.O.G.P.A., SPLENDIDA PECCATA: sketch of a definition of virtue based on *De Civitate Dei* from Saint Augustine. 2021. Dissertação (Mestrado). Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade Federal de São Paulo, 2021.

ABSTRACT

This paper approaches the problem of virtue in the works of Saint Augustine based on the *De Civitate Dei*, focusing specially in the apparent contradiction between exalting roman virtues and condemning them as inexistant and sinful themselves, and has as main objective answering if it is possible or not for pagans to be virtuous. Other works by the Saint are also consulted, mainly *De Musica* and *De Sermone Domini in Monte*. In the end, we see that pagan virtues are not true virtues in the sense that they aren't equal to christian virtues, given that they are motivated by sin and don't fulfill the theleological criteria needed to Augustine. They are, although, good in themselves, given that they come from God and that it is better to be virtuous as a pagan than not at all. It is also seen that, for Augustine, there a scale among the possible ways of being virtuous.

Keywords: Saint Augustine. Virtue. Natural Law. Ethics.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
CAPÍTULO 1 - VIRTUDE NA <i>DE CIVITATE DEI</i>	28
1.1 Virtude Romana	29
1.2 Virtude, A Deusa Romana	38
1.3 A Virtude Cristã	45
1.4 A Condenação da Virtude Pagã	53
CAPÍTULO 2 – DUAS OUTRAS ABORDAGENS DA VIRTUDE EM SANTO AGOSTINHO	61
2.1 Virtude em <i>De Musica</i>	62
2.2 Virtude Como Lei Natural	71
CONSIDERAÇÕES FINAIS	79
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	83
APÊNDICE	85

INTRODUÇÃO

Após o saque de Alarico à cidade de Roma em 410 D.C., todo o Império estremeceu. A cidade considerada eterna agora ardia em chamas, e muitos dos sobreviventes fugiam para o sul, levando consigo notícias da queda de Roma¹.

Foi assim que a notícia chegou a Aurélio Agostinho (354-430 D.C), bispo de Hipona. Esse contato tão próximo com os refugiados da catástrofe, aliado à sua posição de bispo e à necessidade de pastorear os fiéis assustados e preservá-los na fé católica, conduziu Agostinho a “um caminho de reflexão (...) realmente original”², que, por sua vez, culminou na *De Civitate Dei*, seu *magnus opus et arduum*³, a maior e mais trabalhosa de suas obras.

Precisamente por ser um trabalho desgastante e por colocar a reputação de Agostinho em cheque frente a “uma plateia muito diversa e exigente”, a *De Civitate Dei* é uma das poucas obras agostinianas com uma estrutura planejada⁴. De acordo com Trapè, a obra “compreende duas partes: uma polêmica — os primeiros dez livros — e outra doutrinal — os outros doze. A primeira é destinada a refutar o paganismo; a segunda, a expor a doutrina cristã”⁵.

Acontece que, entre as duas partes da obra, há uma aparente contradição: em alguns pontos, Agostinho louva veementemente a virtude dos romanos, dizendo-os honestos, fortes, justos e corajosos⁶; em outros, nega-lhes qualquer possibilidade de virtude⁷.

Como conciliar essas posições? Sendo a *De Civitate Dei* uma obra bem planejada, não parece provável — ou característico de Santo Agostinho — que a contradição aparente se trate de um ato falho, principalmente se levarmos em conta que ambas as posições, tanto pró quanto contra as virtudes dos pagãos, também podem ser encontradas em outras de suas obras. Resta-nos, então, considerar provável — ou ao menos plausível — que entre estas duas posições não haja

1 AGOSTINHO, Santo. **O “De excidio urbes” e outros sermões sobre a queda de Roma**. Tradução: Carlota Miranda Urbano. Coimbra: Universidade de Coimbra, 2010.

2 Idem.

3 *De Civitate Dei*, prólogo.

4 BROWN, Peter. **Santo Agostinho: uma biografia**, Rio de Janeiro: Record, 2005.

5 TRAPÈ, Agostino OSA. **Agostinho: O homem, o pastor, o místico**. São Paulo: Cultor de Livros, 2017.

6 Cf. *De Civitate Dei*. I, 15; I, 23; III, 12; Ep. 138, etc.

7 Cf. *De Civitate Dei* XIX, 25; V, 12; *Contra Iul.* IV, 21, etc.

contradição, mas sim uma lógica interna, ainda que pouco evidente, do pensamento agostiniano.

Analisar essas posições e tentar encontrar, dentro do *corpus* agostiniano — tomando como ponto de partida a *De Civitate Dei* —, como elas se harmonizam, é precisamente o fim deste trabalho. Afinal, para Santo Agostinho, é possível ou não que os pagãos sejam virtuosos?

Há, entretanto, a necessidade de situar a discussão deste trabalho dentro do campo ao qual pertence, isto é, o da ética das virtudes. Para este fim, realizaremos aqui uma breve digressão e trataremos da própria ética das virtudes e daquilo que o tema comporta, isto é, a *eudaimonia*, termo traduzido frequentemente por “felicidade” ou, como um antigo professor costumava dizer-me, “pleno desenvolvimento humano”.

Nas obras consultadas, Santo Agostinho não se refere de forma direta ao termo, mas a ideia central do eudaimonismo – isto é, “tendência ética segundo a qual a felicidade é o sumo bem”⁸ – está sempre presente no plano de fundo de seu pensamento. Seria possível, é claro, o argumento de que, para Agostinho, o fim último apropriado da vida humana não é a felicidade, mas Deus; entretanto, esta linha argumentativa só poderia nascer de uma leitura superficial: para Santo Agostinho, Deus realmente é o sumo bem, e precisamente por sê-lo, o homem só alcança a felicidade ao buscá-Lo. Assim, buscar a Deus é, também, buscar a felicidade. Vemo-lo exemplificado neste trecho:

O fim de nosso propósito é Cristo, pois independente de quanto nos esforcemos, é Nele que fomos aperfeiçoados, e é essa a nossa perfeição: que voltemos à casa, para Ele. Mais que isso não busque; é Ele seu fim. De modo semelhante, o fim de sua vida é o local para o qual se tende, e quando estiver chegado lá, lá ficará. Então o fim de seu estudo, do seu propósito, da sua tentativa, da sua intenção, é Ele para quem se tende, e quando houver voltado para casa, para Ele, não desejará mais nada, já que não há nada melhor. Ele mesmo, portanto, deu nesta vida um exemplo de como viver, e nos dará na vida futura a recompensa da vida.⁹

8 MORA, José Ferrater, “Eudeimonismo”, In: MORA, José Ferrater. Dicionario de Filosofia, Tomo I., pp.600-601. Editorial Sudamericana: Buenos Aires, 1956.

9 PRZYWARA, Erich. An Augustine Synthesis. Harper & Brothers Publishers: New York, 1958.

O autor Daniel C. Russel, nos seus dois artigos para o livro *“The Cambridge Companion to Virtue Ethics”* - organizado pelo próprio – discute de forma breve a história da ética de virtude e, mais interessante para nós, a própria compreensão do que é a eudaimonia.

No segundo artigo, *“Virtue ethics, happiness and the good life”*, o autor baseia-se em Aristóteles para citar sete restrições formais quanto ao que pode ou não ser considerado “felicidade” dentro de uma filosofia eudaimonista¹⁰ e, mais próximo do fim, destaca quatro questões quanto à razão prática que considera necessárias quando definimos a felicidade como fim último¹¹. Neste breve complemento à introdução de meu trabalho, buscarei passar por estes onze pontos – as sete restrições formais e as quatro questões – revisitando o que é dito por Russel e relacionando-o com o que conhecemos, por meio deste trabalho, do sistema ético de Santo Agostinho de Hipona.

Citamos, a seguir, as sete restrições formais listadas por Russel. Elas não tratam diretamente da eudaimonia, mas da própria felicidade – se o eudaimonismo, como vimos acima, trata da felicidade como o sumo bem, é necessário que compreendamos que tipo de bem é a felicidade e, tão importante quanto, que tipo de bem a felicidade *não pode* ser. Trataremos de relacionar as restrições citadas com a visão agostiana apresentada neste trabalho logo após expô-las individualmente. Vejamos:

1. A felicidade deve ser ativa, sob o seguinte aspecto: vivemos por meio de escolhas e decisões, e nossa felicidade deve refletir nossa capacidade de decidir ativamente sobre as coisas.

2. A felicidade deve estar na atividade pessoal de alguém. Não pode depender das ações de um terceiro, mas deve estar inteiramente sob sua responsabilidade.

3. A felicidade deve ser estável. Enquanto que coisas similares à “sorte” (a famigerada fortuna) podem variar, a felicidade, se está inteiramente sob a responsabilidade pessoal de alguém, não pode variar devido às forças externas e deve ser bastante estável, contanto que seja estável também a busca por ela.

10 RUSSEL, Daniel C. “Virtue ethics, happiness, and the good life”, In: RUSSEL, Daniel C (Ed). *The Cambridge Companion to Virtue Ethics*. Cambridge University Press:2013, p.15.

11 Idem, p.22-24

4. A felicidade deve ser boa em si mesma, e ser desejada somente por si mesma: seu bem não pode ser derivado de outra coisa, e tampouco pode ser desejada para que, por meio dela, se alcance outro bem (como é, por exemplo, com o dinheiro). Em outras palavras, a felicidade deve ser um fim em si mesma.

5. A felicidade deve ser final e compreensiva, ou seja: é boa em si mesma, e em si mesma compreende todos os outros bens, que só são chamados de “bens” enquanto nos aproximam daquilo que chamamos de felicidade.

6. A felicidade deve ser autossuficiente, o que, na descrição de Russel, parece implicar primariamente que a felicidade deve conter, em si, tudo aquilo que é necessário para torná-la possível, ou seja, a felicidade em si deve ser suficiente para tornar alguém feliz.

7. A felicidade deve ser distintivamente humana, no sentido de que uma felicidade humana é, sem dúvida, diferente daquilo que poderia ser chamado de felicidade para um animal e, portanto, deve incluir um tipo de realização pessoal exclusiva ao ser humano.¹²

Nos textos de Santo Agostinho consultados neste trabalho, pudemos ver estes pontos tratados de forma bastante clara. Enquanto descreve a necessidade do direcionamento de todas as ações para Deus – que se trata do único fim último adequado para as ações humanas – ele também aborda estas sete características, ainda que não as liste como o faz Russel.

Quanto às duas primeiras restrições – isto é, que a felicidade deve ser ativa e deve depender inteiramente da responsabilidade daquele que a busca – estão claramente presentes naquilo que, no **Capítulo 1.3**, vemos das virtudes a partir do exemplo das virgens violadas no ataque de Alarico à cidade de Roma. A partir de um trecho da *De Civitate Dei*, vemos que a sede da virtude é a alma e que, portanto, está inteiramente sob o domínio da pessoa – não basta que se viole o corpo para que seja a virtude também violada.

Se, assim consideradas, lembramos que as virtudes para Agostinho – assim como para Russel¹³ – não são leis positivas de ação, mas movimentos internos por meio dos quais alguém se direciona inteiramente a Deus. Vemos, desta forma, como, esse direcionamento total a Deus parece satisfazer as duas primeiras

12 Idem, p.15

13 Idem

restrições de Russel, dado que é tanto ativa, ou seja, depende da alma e da vontade movida por esta, quanto depende somente daquele mesmo que busca se direcionar a Deus: mesmo submetidas aos maiores e mais imundos tormentos, como foi o caso das virgens, elas ainda assim puderam permanecer puras, dado que, como diz Agostinho, se a vontade permanece inquebrantável e firme no bem, não é possível imputá-la de pecado¹⁴.

Quanto à terceira restrição, ou seja, a necessidade de que a virtude seja estável e não flutue como a sorte, podemos vê-la refletida nos comentários de Agostinho contra a própria deusa Fortuna, no **Capítulo 1.2**: os romanos cultuavam a Fortuna, e as estátuas da própria serviram também de objeto para manifestações que Agostinho considerou demoníacas, mas o culto a Fortuna não faz sentido: os próprios romanos admitiam, diz Agostinho, que a melhor forma de se alcançar a fortuna é o comportamento virtuoso¹⁵.

A definição de Agostinho de comportamento virtuoso é fundamentalmente distinta daquela sustentada pelos romanos, como fica patente neste mesmo trabalho, mas isto não parece enfraquecer este ponto. Além disso, nossos argumentos anteriores, com relação às restrições um e dois, também aplicam-se aqui: se a felicidade como fim da vida virtuosa deve ser tomada, em Agostinho, como o direcionamento total de si mesmo para Deus, e este ato depende exclusivamente de sua própria alma e de sua própria vontade, então ela não só é mais estável que a sorte e a fortuna, mas é a coisa mais estável que pode existir, dado que deriva sua estabilidade do único Imutável, Deus mesmo, e pode somente variar se a vontade humana afasta-se de Deus – mas, aí, se definissemos tal felicidade como inconstante devido à vontade do homem, não estaríamos mais julgando a felicidade em si, mas sim a capacidade do homem de manter-se fiel a ela.

As últimas quatro restrições sugeridas por Russel, isto é, que a felicidade deve ser boa em si mesma, final e compreensiva, autossuficiente e distintivamente humana – estão, todas, presentes na própria compreensão que o bispo de Hipona demonstra ter da relação do homem com Deus. Quanto a isso não podemos delimitar somente uma parte do trabalho, dado que a visão agostiniana desta relação permeia não somente sua teoria das virtudes, mas toda sua obra.

14 *De Civitate Dei*, I, 16.

15 *De Civitate Dei*, IV, 20.

Vemos, por exemplo, que Deus para Agostinho é bom e fonte de todo o bem quando define a felicidade como amar o bem e gozar dele, já nesta vida, de modo que possa continuar gozando deste Bem Supremo após a morte¹⁶. Ora, se Deus pode ser definido como o “Bem Supremo”, do qual dependem todos os outros bens – inclusive a própria felicidade –, fica implícito que Deus é, para Agostinho, tanto fonte do bem quanto o próprio bem. Assim, não haveria mais sentido em buscar a felicidade fora de Deus do que deixar para trás um oásis a fim de procurar água no deserto.

Quanto a ser “final e compreensiva”, podemos ver, por exemplo, a discussão que realizamos neste trabalho quanto ao bom e ao mau amor, também no **Capítulo 1.3**. Ali expandimos a respeito dos comentários de Agostinho quanto ao bom e ao mau amor, de forma que fica patente que todo bom amor aproxima o homem de Deus, e todo mau amor afasta-o. Seguindo esta lógica – presente também em outros momentos do texto de Santo Agostinho, como, por exemplo, quando o autor fala da Lei Eterna e aponta que tudo aquilo que parece bom, mas rompe a Lei, é, na verdade, mau¹⁷ – vemos que a condição de que a felicidade sirva de parâmetro para o bem e o mau está bem atendida pela conceitualização de Agostinho a respeito da ordenação dos amores para Deus.

A última restrição que Russel sugere, como já vimos, é a de que a felicidade seja “distintivamente humana”, que forneça uma plena realização de potencialidades essencialmente humanas e se realize, enfim, de modo próprio e adequado ao homem. Isso é parte intrínseca da própria concepção agostiniana de que o ser humano, criado à imagem de Deus, tem sua alma ordenada à eternidade, a Deus mesmo, e somente pode encontrar repouso conforme cresce na capacidade de aproximar-se de Deus¹⁸. As próprias virtudes são, nestes termos, descritas por Agostinho como capacidades desenvolvidas pelo homem a fim de reconhecer o Eterno e ordenar-se inteiramente para Ele.¹⁹ Estas coisas estão tratadas, nestes termos e em outros, no **Capítulo 1.2**, “Virtude em *De Musica*”.

Fica, assim, claro: se nada mais, o postulado de Santo Agostinho de que Deus deve ser o fim último de todas as ações humanas, e que só Nele se pode

16 *De Civitate Dei*, VIII, 8.

17 *De Libero Arbitrio*, I, 6, 15, 51.

18 *De Musica*, VI.

19 *Idem*.

encontrar a verdadeira felicidade, parece atender às sete restrições que Russel, apoiando-se em Aristóteles, sugere ao leitor para distinguir aqueles bens que podem ser identificáveis com a felicidade daqueles que não.²⁰

Avançando, vejamos agora como se relaciona o postulado agostiniano com as quatro “questões quanto à razão prática”²¹ que Russel sugere serem essenciais de respondermos se é nossa vontade defender a felicidade como fim último apropriado. Aqui, apresentaremos as questões conforme Russel o faz, sua resposta, e por fim um breve comentário sobre como os temas aqui tratados sobre o sistema agostiniano parecem relacionar-se com a questão em si.

A primeira questão levantada por Russel é quanto aos motivos existentes para se buscar o bem dos outros²² – afinal de contas, se o “fim último”, aquele pelo qual realizamos todas as nossas ações, é a nossa própria felicidade, há algum sentido em buscar o bem do próximo? Não seria essa ideia, que serve de base para todos os sistemas de ética eudaimonística, essencialmente egoísta? Mesmo que exista de fato alguma justificativa que correlata a minha busca ativa pela felicidade com o bem do próximo, esse próprio fato, em si mesmo, não transformaria minha busca num esforço autocentrado?

Responde Russel que, dado uma das características principais da ética de virtudes – preocupar-se mais com um *modo de ser* e um *modo de agir*²³ que com decisões pontuais –, só podemos responder essa questão se levarmos em conta fatos concretos e realidades visíveis; se retirarmos a discussão do âmbito puramente teórico e a conduzirmos de volta à experiência humana concreta. Para ele, a primeira coisa que devemos considerar são os diferentes fins que as pessoas podem adotar enquanto em busca de uma vida feliz: são, todos eles, fins egoístas? A experiência prática parece apontar o contrário: reconhecemos com facilidade que as pessoas que parecem ser mais felizes são aquelas que vivem para os outros, e não para si mesmas. Russel cita, por exemplo, aquelas que se dedicam aos pobres, aos sem teto; ou, mais comumente, que se entregam totalmente a um marido, a uma esposa, e a criação dos próprios filhos – essas pessoas possuem vidas muito mais satisfatórias do que aqueles que buscam sempre, em primeiro lugar, a si mesmos.

20 RUSSEL, Ibidem.

21 Idem, p.21-22.

22 Idem, p.22

23 Idem, p.16 e p.18

Ainda assim, resta a questão que trouxemos poucos parágrafos atrás – se, por exemplo, alguém se dedica totalmente a seus filhos e esposa como meio de alcançar a própria felicidade, essa dedicação não seria somente aparente? Não estaria esse sujeito vivendo, no fundo, para si? Russel responde que o “eudaimonismo é uma visão sobre a maneira como adotamos nossos fins – motivados por uma boa vida –, mas não implica que aqueles fins que adotamos devem ser egoístas.”²⁴ Em outras palavras, a felicidade como fim último não implica que, em cada uma de suas ações, um sujeito pense na própria felicidade – “dou comida para o meu filho para ser feliz, elogio minha esposa para ser feliz, vou ao trabalho para ser feliz”, mas, somente, que ele reconheça que suas atividades são mais propícias à vida feliz e, por isso, tenha decidido realizá-las como as realiza – mesmo que sua própria felicidade não lhe seja uma preocupação enquanto o faz.

Imaginemos um exemplo muito prático: o leitor conhece um rapaz que pula de emprego em emprego, não se satisfaz com nada e sente-se sempre miserável. Após conversar um pouco com ele, curioso para solucionar o motivo de tanta angústia, a situação se esclarece: o rapaz deseja que seu emprego o faça feliz, que suas relações sociais o façam feliz. Não se trata de um “desejar” em segundo plano, como todos desejamos, mas um desejo imediato de ir trabalhar e retornar para casa sentindo-se plenamente satisfeito, estimulado e feliz. Como isso não acontece, o rapaz deixa o emprego depois de algumas semanas e procura outro, continuando sua busca por algo que possa realmente fazê-lo feliz.

Ora, como Russel aponta, é nítido que este tipo de abordagem não conduz à felicidade mas, ao contrário, à miséria: a felicidade, a “boa vida”, escapa daqueles que a buscam por si mesma.

Em Santo Agostinho, vemos essa mesma questão em muitos lugares da *De Civitate Dei*, em especial na discussão dos primeiros cinco livros, que abordamos no **Capítulo 1.1**, chamado “*Virtude Romana*”. Ali, a discussão não está nos mesmos termos daquela que Russel propõe, mas Agostinho tenta entender a virtude dos romanos e compara dois personagens: Catão e Régulo, ambos considerados parâmetros da virtude pelos próprios romanos. No fim de seu argumento, Agostinho considera que, dentre os dois, somente um poderia ser chamado de virtuoso: aquele

24 Idem, p.22

que vivia não para si mesmo, mas que estava disposto a entregar sua vida por algo maior – no caso, sua lealdade ao Império Romano ²⁵.

Vemos, então, que não parece existir mérito real na afirmação de que um sistema eudaimonista de virtudes seja necessariamente egoísta. Ao contrário: ao menos nos dois exemplos que temos aqui, isto é, Russel e Agostinho, vemos que considerar a felicidade como seu objetivo imediato, que deve ser alcançado através do autosserviço, é precisamente o contrário daquilo que deve ser feito por aqueles que desejam uma vida realmente feliz.

A segunda questão proposta por Russel se encaixa aqui de modo natural: se nosso desejo é ser feliz, então como realizar atos de autossacrifício que sejam, ao mesmo tempo, racionais? Como buscar a felicidade *sem* buscar a felicidade?

Russel responde a questão a partir de um exemplo retirado do filme *O Retorno de Tarzan*:

Tarzan é o legítimo Lorde Greystoke, mas, para exigir seu título e benefícios, ele deveria expor o homem que agora finge ser Greystoke. Entretanto, Jane está prometida a esse homem, e, portanto, ao exigir seu título Tarzan prejudicaria a mulher que ama. No romance, Tarzan faz um sacrifício e protege Jane. Certamente nós podemos descrever isto como um ato de autossacrifício racional, mas, se o eudaimonismo é verdadeiro, então um sacrifício do tipo pode não ser racional, a menos que a perda seja balanceada por um ganho compensatório, mas aí não há sacrifício²⁶.

Para Russel, entretanto, o conflito é apenas aparente. Ainda que ele possa ser ilustrado como uma disputa entre dois fins – um que requer sacrifício, e o outro que é o bem do protagonista, essa exposição seria injusta, dado que, na verdade, se trata de um embate entre o sacrifício de dois bens por um outro fim: ou Tarzan sacrifica o título para proteger a mulher que ama, ou sacrifica a mulher que ama para proteger o título²⁷.

Quando compreendemos a questão desse modo, a discussão torna-se mais clara, dado que percebemos que, em primeiro lugar, não se trata de escolher realizar

²⁵ *De Civitate Dei*, I, 22 e 23.

²⁶ RUSSEL, *Ibidem*, p.23

²⁷ *Idem*.

ou não um sacrifício, mas de decidir qual sacrifício deve ser realizado. Se amar Jane faz parte da felicidade que Tarzan escolheu para si, então ambos os caminhos que ele pode seguir apresentam sacrifícios. Assim, vemos que a questão proposta quanto ao autossacrifício racional não faz sentido – é uma falsa questão, dado que presume a possibilidade imaginária de uma vida plena, em que se pode ter tudo, sem abrir mão de nada. A questão assume que a felicidade de alguém pode ser separada do sacrifício, enquanto que a experiência concreta mostra precisamente o contrário.

Russel argumenta que não só tudo aquilo que escolhemos inclui em si o sacrifício de todas as outras coisas que deixamos de escolher, mas que a própria felicidade, muitas vezes, exige a necessidade de um sacrifício atual ou futuro – por exemplo, amar alguém é um fim que pode ser adotado na busca pela felicidade, mas amar alguém expõe aquele que ama à dor da perda, e não seria um fim adequado à felicidade se não o expusesse à dor, dado que ficaria implícito que não existiu um real comprometimento da pessoa com aquele que amou. Em outras palavras, o custo, a dor e o sacrifício são reais e não podem ser evitados – mas, como diz Russel, eles “nascem dos fins que tornam a vida de alguém uma vida feliz”²⁸.

No exemplo que já citamos de Agostinho – a comparação entre Catão e Régulo – esta questão do sacrifício ganha um patamar ainda superior – para Agostinho, conforme demonstramos na sessão “**Virtude Romana**”, o sacrifício parece ser mais do que somente parte natural da busca pelo fim último adequado, mas essencial a essa busca. Para ele, um dos primeiros sinais diagnósticos da virtude, mesmo da virtude pagã, é precisamente o afastamento de si mesmo.

No caso de Catão e Régulo, por exemplo: ambos acabam morrendo. Catão, entretanto, comete suicídio por não desejar servir a César, enquanto que Régulo entrega-se nas mãos dos inimigos do Império, para ser torturado e morto, motivado tanto por sua honra pessoal quanto por sua devoção ao Império Romano. Para Agostinho, Régulo é, claramente, o único virtuoso dentre os dois – ele entregou sua vida por algo maior que ele, por algo que o transcendia, enquanto que Catão tirou a própria vida para não ser contrariado em seu orgulho.

Deixaremos a reprodução detalhada dos argumentos de Agostinho para a parte do trabalho em que cabem, dado que aqui nosso objetivo é apenas iniciar um

28 Idem, p.24.

diálogo entre sua visão ética das virtudes e os sistemas eudaimonistas como descritos por Russel, mas, mesmo sem nos aprofundarmos, a relação parece interessante: Russel argumenta que a dimensão da dor e do sacrifício está embutida em toda decisão ativa por meio da qual resolvemos procurar a felicidade, enquanto Agostinho parece dizer algo similar, mas muito diferente: que a dimensão do sacrifício é *essencial* para uma verdadeira virtude, dado que, de qualquer outra forma, estaríamos sempre vivendo para nós mesmos, e não para algo que nos supera – e o homem, para ele, não pode ser o próprio fim último. Os que agem assim, Agostinho considera pior que as feras²⁹.

Coincidentemente, a próxima questão levantada por Russel é sobre a obrigatoriedade do sacrifício. A pergunta é colocada da seguinte forma: já admitimos que uma pessoa que tenha a eudaimonia – a “felicidade” – por fim pode agir pelo bem dos outros e *pode* realizar sacrifícios pelos outros, mas poderia este fim último justificar uma *obrigação* de agir desta forma? A eudaimonia como fim poderia obrigar aquele que a busca não só a agir em prol do bem do próximo, mas também sacrificar-se por esse bem?³⁰

Russel considera que sim, mas seu motivo é diferente do de Agostinho. Ele nos convida a lembrar da última das sete restrições sugeridas ao fim último, isto é, de que a felicidade deve ser distinta e essencialmente humana – ela deve envolver um tipo de realização própria aos seres humanos. Para Russel, é parte constitutiva de nossa humanidade o fato de que somos criaturas sociais, ou seja, de que nos relacionamos com outros seres humanos, e que estas relações exigem um tipo de reciprocidade: “tratar um ao outro como tendo a autoridade de dar, um ao outro, motivos para agir”³¹ ou, em outras palavras, eu devo reconhecer que há uma certa inviolabilidade nas pessoas humanas com quem me relaciono, e que esta inviolabilidade me exige certos tipos de comportamentos em relação a essas pessoas, assim como exige os mesmos comportamentos destas pessoas em relação a mim. Russel dá como exemplo a seguinte situação: se estou pisando no pé de alguém e essa pessoa me pede para parar, esta pessoa está ao mesmo tempo anunciando sua autoridade de exigir que eu mova meu pé e, ao exigir que eu

29 *De Civitate Dei*, V, 19.

30 RUSSEL, *Ibidem*.

31 *Idem*, p.24

o faça, reconhecendo minha habilidade de compreender tanto esta exigência quanto sua validade.³²

O argumento de Russel quanto a essa questão para aí, e não me parece realmente satisfazer a questão por ele levantada: afinal de contas, o fato de que estamos em uma relação recíproca com outras pessoas não nos obriga a realizar sacrifícios por elas, e tampouco as obriga a sacrificarem-se por nós. Poderíamos, é claro, argumentar que se desejamos ser bem tratados numa relação desse tipo, devemos tratar bem, e o mesmo em relação aos sacrifícios – entretanto, isso não gera nenhum tipo de obrigação real para que nos distanciemos de nós mesmos e busquemos antes o bem do próximo do que o nosso bem, o que, em suma, é a definição de um sacrifício, como no exemplo de Tarzan, que tomou o bem de Jane, que amava, por bem maior do que conquistar o título que lhe pertenceria por direito.

Santo Agostinho, entretanto, pode nos ajudar a expandir este argumento e chegar à razão da obrigatoriedade do sacrifício. No **Capítulo 1.4**, chamado **“Condenação da Virtude Pagã”**, expomos em detalhes o argumento de Agostinho que, de forma resumida, poderíamos delinear assim: as virtudes dependem da correta ordenação do homem ao fim último adequado, que é Deus. Os pagãos aproximam-se mais da virtude real quanto mais distanciam-se de si mesmos e de seus próprios interesses temporais – aqueles que servem somente a si mesmos são piores que as feras, como já citamos³³, pois vivem somente em busca de poder e gozo; enquanto que aqueles que se submetem a um ideal superior, como fizeram os romanos em relação à glória do Império, já avançam no caminho da virtude e começam a demonstrar comportamentos que consideramos bons e virtuosos, como altruísmo, disciplina, coragem, etc., e quanto mais distanciado dos bens terrenos – isto é, quanto mais disposto a sacrificá-los, mais voltado para a eternidade um sujeito pode estar, de forma que mais se aproxima da verdadeira felicidade.

Assim, me parece que Russel para no meio do caminho de um argumento que poderia justificar a obrigatoriedade de não somente buscar-se o bem do próximo, mas priorizá-lo. Entretanto, sua visão pode ser complementada pela de

32 Idem.

33 *De Civitate Dei*, V, 19.

Agostinho, que percorre o resto do caminho e nos fornece razões concretas pelas quais a nossa felicidade depende, no fim, de que estejamos dispostos a sacrificá-la.

Resta, entretanto, a última questão quanto à razão prática que Russel sugere, e esta é a seguinte: consideremo-nos dispostos a entrar nessas relações recíprocas, conforme descritas por Russel, e que de fato seja parte destas relações a necessidade de buscar o bem do próximo e de nos sacrificarmos. No fim, faremos tudo isso somente por desejarmos nossa própria felicidade, e sabemos que estar dentro destas relações é essencial para este fim. Isto não tornaria menos moral a minha decisão de estar nessas relações e de fazer o bem? Ou, nas palavras do próprio Russel, “o fato de que, tendo por fim minha própria felicidade, estou em uma relação recíproca com outros, de alguma forma prejudica a ideia de que sou obrigado a fazê-lo?”³⁴

Para resolver esse problema da obrigação, Russel sugere um retorno a Kant: de acordo com ele, Kant argumentou contra a obrigatoriedade de buscar a própria felicidade, e o fez por meio de duas ideias principais: primeiro, que obrigações são diretivas da própria razão prática e, segundo, que a razão prática não nos conduz a buscar a própria felicidade³⁵.

Russel diz não ver sentido em recusar a primeira ideia de Kant, ainda que considere difícil um eudaimonista utilizar-se dos mesmos termos. O problema parece estar na segunda ideia, ou seja, com a sugestão de que a razão prática não nos impele a buscar a felicidade. De acordo com ele, Kant não diz que a razão prática é indiferente em relação a felicidade – somos obrigados a promover a felicidade dos outros, e somos também obrigados a desenvolver nossos talentos. Se as coisas são assim, por qual motivo não seríamos obrigados também a buscar a felicidade?³⁶

Para Russel, o problema está na própria definição de felicidade. Aparentemente, a definição kantiana de felicidade seria a satisfação do desejo, enquanto que a definição eudaimonista seria outra coisa por inteiro. Se a discussão entra nesses termos, a resposta fica clara: somos obrigados pela razão prática a buscar nossa felicidade porque todas as nossas ações tem, logicamente, de ter algum fim, e a felicidade, quando descrita nos termos propostos e sustentados pelos eudaimonistas, é o *melhor fim* possível, tanto para nós quanto para os outros.

34 RUSSEL, Ibidem, p.25

35 Idem.

36 Idem.

Somos mais felizes ao buscá-la, para ela se direcionam nossos esforços por conquistar qualquer outro bem, e também nos tornamos melhores àqueles que convivem conosco se estamos dispostos a buscá-la de forma ética, ou seja, por meio do desenvolvimento das virtudes. Se as coisas são realmente dessa forma, considera Russel, a razão prática nos obrigaria a buscar, sim, a felicidade.³⁷

Não posso, é claro, sustentar ou criticar a exposição que Russel faz da filosofia de Immanuel Kant. O próprio autor admite que sua representação é um contorno superficial³⁸, mas é curioso pensar como essa obrigação de buscar a própria felicidade está representada na obra de Agostinho.

Em primeiro lugar, devemos reiterar que quando Russel fala “felicidade”, se refere à eudaimonia, ou seja, ao fim último adequado às ações humanas. Em Santo Agostinho, falar de “fim último adequado” é, necessariamente, falar em Deus, princípio e fim de todas as coisas. Agostinho considera, e isso não deve surpreender ninguém, que todos temos a obrigação de buscarmos a felicidade – quando entendida nesses termos – pois devemos, todos, por dever de justiça, buscar ordenar nossos amores para Deus, como está exposto, repetidas vezes, no primeiro capítulo deste trabalho. O argumento é teológico, sim, mas não sem mérito filosófico: o bispo de Hipona compartilharia, sem dúvida, da opinião de Russel quanto ao imperativo da razão prática para que os homens busquem o caminho da virtude, dado que o homem virtuoso não somente é bom para aqueles que o cercam, dado que os ama como o próprio Deus os ama³⁹, mas também é ele próprio feliz, de uma felicidade que independe das vicissitudes da vida terrena, dado que já antecipa em certa medida, na vida atual, as alegrias celestes.

Tendo analisado – ainda que de forma bastante breve – estes pontos levantados por Russel, acredito que a posição que Santo Agostinho de Hipona ocupa na filosofia moral moderna fique, se não totalmente clara, ao menos melhor delineada: Agostinho parece vir na mesma linha de outros eudaimonistas, para os quais a especificação pormenorizada de regras de comportamento não era tão importante quanto tornar-se uma pessoa virtuosa, o tipo de pessoa para quem o

37 Idem.

38 Idem.

39 *De Civitate Dei*, XV, 22.

comportamento – que seria, em outros casos, ditado por essas regras – vem quase que naturalmente⁴⁰.

Os distintivos do pensamento de Agostinho são, entretanto, muitos. Por exemplo: ainda que certamente concorde com Russel que as virtudes não podem ser compartimentalizadas⁴¹, dado que são expressões de um modo inteiro de vida, ele certamente discordaria, como ficará claro no corpo deste trabalho, que aquilo que torna uma ação correta é o *que* estamos fazendo⁴². Para ele, o “o *que*” é importante, sim, mas sempre secundário ao *porquê* se faz uma ação, ou, melhor dizendo, a virtude de uma ação parece estar sempre subjugada ao fim que lhe é imposto por aquele que a realiza.

Ainda que Agostinho pareça se encaixar, de modo geral, no corpo teórico das éticas de virtude e das éticas eudaimonistas, há algo no pensamento do bispo de Hipona que resiste a esta classificação. Logo no início da introdução ao *Cambridge Companion to Virtue Ethics*, Russel afirma que a grande questão deste tipo de ética não é “qual a coisa certa a se fazer?” , mas “qual a melhor forma de se viver?”⁴³. Santo Agostinho passou boa parte de sua vida em busca da mesma resposta, mas sua compreensão das virtudes não parece a de um homem que ainda se pergunta qual a melhor forma de viver: ele já a encontrou. Neste trabalho, nosso esforço é compreender uma outra parte de sua visão, complementar a esta: se uma boa ação é sempre boa em relação a seu fim, e este fim está implícito nesta “melhor forma de se viver” , como explicar as aparentes boas vidas e boas ações daqueles que não a encontraram?

O **Capítulo 1** trabalha mais ou menos exclusivamente com a *De Civitate Dei*. Os pontos fundamentais do trabalho são expostos aqui, assim como as questões que, no Capítulo 2, nos conduziram a outras obras agostinianas.

Na primeira seção, analisamos especificamente a virtude romana, isto é, os pontos da *De Civitate Dei* em que Santo Agostinho louva a virtude dos pagãos, a fim de entender melhor o que ele louva: que tipo de comportamentos são, em que tipo

40 RUSSEL, Daniel C. “Introduction: Virtue ethics in modern moral philosophy”, In: RUSSEL, Daniel C (Ed). *The Cambridge Companion to Virtue Ethics*. Cambridge University Press:2013, p.02.

41 Idem

42 Idem.

43 Idem.

de situação se manifestam, e o que se pode aprender ao dissecar, com atenção, os elogios e comentários que o autor faz a este tipo de virtude.

Na segunda seção, abordamos a relação entre virtude e religião dentro do Império Romano. Os romanos, politeístas que eram, não apenas cultuavam Júpiter e outros deuses, mas também deificaram conceitos como Virtude e Felicidade. Os comentários que Agostinho tece a respeito da religião romana, especialmente a respeito do culto prestado por eles à deusa Virtude e aos deuses “importados” das nações conquistadas, provaram-se interessantes no que demonstram algumas diferenças essenciais entre o culto pagão e a religião cristã.

Na terceira seção, analisamos a virtude cristã, ou aquilo que Agostinho diz ser a virtude ideal, aquela que ele sempre louva e nunca critica. Apresentamos as definições de Agostinho sobre o que seria a virtude, como ela é intrinsecamente relacionada ao culto agradável do Deus Verdadeiro e como ela se manifesta na alma e na vida dos que a possuem.

Por fim, na quarta seção do primeiro capítulo, em oposição à primeira, apresentamos os argumentos contra a possibilidade de virtude dos pagãos, listando e discorrendo sobre todos os motivos que Agostinho expõe para explicar por que as virtudes dos romanos não podem ser, realmente, virtudes.

O **Capítulo 2** do trabalho expande o estudo para outras obras do *corpus* agostiniano a fim de aprofundar as questões levantadas no Capítulo 1 que não puderam ser respondidas adequadamente apenas com o exposto na *De Civitate Dei* — e foram essas perguntas que nortearam a leitura das outras obras.

Na primeira seção, estudamos a abordagem que Agostinho faz da virtude no *De Musica* a partir do que ele chama de “tríade ordenadora”, os conceitos de *numerus, pondus et mensura*, retirados do *Livro da Sabedoria*. Para complementar o que encontramos na obra, utilizamos também o que Agostinho expõe no *De Genesis ad Litteram* quanto à tríade ordenadora. Toda a questão pende para a metafísica, dado que trata da relação destes três princípios entre si e a maneira como estão presentes nos homens, nas coisas criadas e em Deus, mas evitamos aprofundar-nos na metafísica e tendemos a dar maior atenção àquilo que dialoga diretamente com o tema do trabalho, isto é, a natureza da virtude e como se dá a relação entre a virtude no homem e a virtude em Deus.

Na segunda seção, seguimos com o mesmo esforço de tentar dissecar a virtude, mas, agora, em vez de olhar para os princípios da criação, olharemos para a virtude — nos cristãos e nos pagãos — por meio da lei natural: afinal, se há possibilidade de que os pagãos sejam virtuosos sem servir ao Deus verdadeiro, ela certamente passa pela capacidade natural de distinguir o bem do mal que, na *De Civitate Dei*, Agostinho chama de “virtude instintiva”⁴⁴. Para estes fins, utilizamos principalmente o *De Sermone Domini in Monte*, pequena obra em que Agostinho comenta o Sermão da Montanha; e também partes do *De Libero Arbitrio* e do *Contra Iulianum*, em que Agostinho trata da lei natural e das virtudes civis. Por fim, na conclusão, responderemos se para Agostinho é possível ou não que os pagãos sejam virtuosos.

44 Cf. *De Civitate Dei.*, II, 27.

CAPÍTULO 1 - VIRTUDE NA *DE CIVITATE DEI*.

Neste primeiro capítulo desta dissertação, trabalhamos dentro dos limites da obra-base do trabalho, a *De Civitate Dei*, de Santo Agostinho.

Tendo como objetivo compreender a utilização do termo “virtude” na obra, dividimos este capítulo do trabalho em quatro seções, a fim de refletir sobre as quatro principais abordagens que o autor dá ao tema dentro de sua obra magna: na primeira seção, “Virtude Romana”, abordamos o que Agostinho diz sobre aquela virtude que elogia nos romanos; na segunda, “Virtude, Deusa Romana”, analisamos a virtude romana por meio do culto prestado pelos pagãos às deusas Virtude, Felicidade, Honra etc. Nesta seção, também tratamos dos problemas que o politeísmo apresenta para o desenvolvimento da verdadeira virtude.

Na terceira seção, “Virtude Cristã”, afastamo-nos das virtudes pagãs para descrever o que Agostinho define como a verdadeira virtude, a virtude dos cristãos, e quais suas características principais. Na quarta seção, “A Condenação da Virtude Pagã”, concluímos o primeiro capítulo da dissertação tratando precisamente da condenação radical que Santo Agostinho faz da virtude pagã e abordamos seus argumentos em relação aos pontos tratados nas outras seções.

1.1 Virtude Romana

Nesta primeira seção, abordamos a virtude romana, a fim de compreender a que tipo de comportamento, hábito ou disposição interior Santo Agostinho se refere quando comenta as virtudes dos pagãos.

O tema surge pela primeira vez no livro I da *De Civitate Dei*, de forma auxiliar à discussão dos capítulos precedentes, em que Agostinho defende os cristãos das acusações de que seriam culpados por enraivecer os deuses de Roma e, assim, culpados também pelas invasões bárbaras que culminaram com a invasão de Alarico em 410 D.C. O capítulo 15 do mesmo livro, o primeiro em que o bispo discute diretamente sobre comportamentos virtuosos, é titulado “Régulo, que deu um exemplo ao suportar o cativo espontaneamente por motivos religiosos, nunca foi socorrido pelos deuses que adorava”⁴⁵.

A discussão, então, parece ser mais sobre auxílio divino — especialmente, sobre a incapacidade dos deuses romanos de proteger seu povo — do que sobre comportamento moral. Mas o auxílio divino, como vemos no próprio título, parece estar subordinado a uma vida ética — não fosse assim, não seria estranho que Régulo, que “deu exemplo”, não tenha sido socorrido por seus deuses. É aí que se inicia a discussão quanto à virtude na *De Civitate Dei*: Agostinho vai destacar os atos virtuosos de Marco Régulo e contrastá-los à ausência de auxílio divino⁴⁶.

Eis o que se passou: Régulo, general romano, foi aprisionado pelos cartaginenses e, depois, enviado de volta para sua pátria, a fim de que convencesse o Senado a trocá-lo pelos cativos de Cartago. Antes de sua partida, entretanto, os cartaginenses o fizeram jurar que retornaria mesmo se não obtivesse sucesso. Ao chegar em Roma, Marco Régulo, que considerava a troca de reféns desvantajosa, fez o contrário do que seus captores desejavam e aconselhou o Senado a não realizar a troca. Depois disso recusou-se a ficar em Roma e, para honrar seu juramento, voltou a Cartago, onde foi submetido a terríveis torturas —

meteram-no dentro de um apertado caixão dentro do qual tinha forçosamente de se manter de pé; pregaram nele agudíssimos pregos, de maneira que a parte nenhuma se podia encostar sem sofrer atrocíssimas dores e aniquilaram-no à força de vigílias⁴⁷.

45 Cf. *De Civitate Dei*, I, 15.

46 *De Civitate Dei*, I, 15.

47 *Idem*.

— e, enfim, morto. Quanto a seu comportamento, diz Agostinho: “Sem dúvida que é justificadamente que se louva tamanha virtude, maior ainda que a sua infelicidade”⁴⁸.

Avançemos algumas páginas e veremos Agostinho tratar, mais uma vez, da virtude de Régulo: desta vez compara-a com a de Catão de Útica, também conhecido como Catão, o Jovem, outro romano que tinha a virtude exaltada pelos seus. Catão, de acordo com Agostinho, era utilizado pelos romanos para defender a possibilidade de um suicídio moralmente bom:

Contudo, (...) não encontram eles uma autoridade a invocar a não ser a de Catão, que se suicidou em Útica. Não foi o único a fazê-lo; mas, como passava por um homem probo e douto, julgou-se justamente por isso que se poderia e ainda se pode fazer legitimamente o que ele fez”⁴⁹.

A decisão de Agostinho de colocar lado a lado os exemplos de Catão e Régulo não é despropositada: ele busca alcançar dois objetivos com um único movimento, ou seja, demonstrar inconsistências no pensamento dos que se opõem aos cristãos e expor detalhes da natureza própria da virtude, que se manifesta em Régulo, mas não em Catão.

O capítulo em que Agostinho aborda Catão é precedido por outros sete em que discute, a partir de críticas às “virgens santas” violadas durante o saque de Roma de 410 D.C., a validade ou não do suicídio como forma de preservação moral. Entre outros exemplos, Agostinho trabalha o exemplo de Lucrecia, lendária romana que, após ser violentada pelo filho do rei, denunciou-o, garantiu sua vingança e, “amargurada pela ofensa contra si cometida e não a podendo suportar, pôs termo a vida”, e conclui que mais do que se livrar de qualquer culpa ou vergonha, “a tão exaltada Lucrecia (...) matou uma Lucrecia inocente, casta e, para mais, vítima de violência”⁵⁰, efetivamente manchando sua inocência com o próprio sangue. Depois disso, ele avança para o caso de Catão, que se suicidou por não querer viver sob o jugo de César, por quem havia sido derrotado.

Agostinho não se demora a respeito da moralidade ou não do suicídio de Catão. O que lhe interessa — e a nós também — não é a covardia ou a coragem do

48 Idem.

49 *De Civitate Dei*, I, 23.

50 *De Civitate Dei*, I, 23.

homem, mas a psicologia e a lógica interna de seu pensamento. Se Catão fez bem em tirar a própria vida, recusando-se a viver sob César; se sua atitude foi motivada por honra e executada com coragem e fortaleza, por que entregou seu filho ao jugo do inimigo, em vez de levá-lo à morte consigo? Por que entregar seu filho amado à humilhação que ele próprio recusava? Acaso não seria natural para um pai poupar seu filho da desonra que não aceitava para si?⁵¹

A solução de Agostinho é dura: Catão não se matou por honra, mas por inveja:

Catão não considerou desonroso viver submetido a César. Doutra forma, teria libertado o filho da desonra com a espada paterna. (...) Amou tanto o filho para quem quis e esperou a clemência de César — quanto invejou, como se conta ter dito, o próprio César, (...) ou envergonhou-se da glória que ao próprio César adviria se o poupasse⁵².

Por que isto nos interessa? Pois a “virtude” de Catão, louvada pelos romanos, serve como contraponto à virtude — igualmente louvada — de Régulo. Após demolir a virtude de Marco Catão, Agostinho retorna a Marco Régulo, que abraçou uma morte terrível nas mãos do inimigo por amor à honra, aos deuses e por senso de dever. De um lado, Catão ensimesmou-se de tal forma que, em última instância, preferiu o suicídio a viver contrariado; do outro, Régulo entregou-se primeiro à dor e depois à morte por algo que transcendia a si mesmo. Agostinho considera Régulo o melhor dentre “todos os varões (romanos) dignos de louvor e ilustres por insignes virtudes”, pois “não se corrompeu na prosperidade, nem se deixou abater na desgraça”⁵³. Essa força, esse poder moral, essa *virtus* mesma, revela parte da definição do que é uma virtude para Agostinho — mas só uma parte: ele, que considera Régulo um gigante entre os romanos, usa de prudência e faz a ressalva de que não discute “agora a *natureza da virtude* de Régulo”. O que lhe interessa é que “este nobilíssimo exemplo os obrigue a reconhecer que o culto dos deuses não deve ser prestado na mira dos bens corporais ou das coisas externas ao homem”⁵⁴. Agostinho argumenta a favor de uma compreensão teleológica da virtude — isto é, uma virtude que seja compreendida a partir do fim ao qual se direciona.

51 *De Civitate Dei*, I, 19.

52 *Idem*.

53 *De Civitate Dei*, I, 19.

54 *De Civitate Dei*, I, 15.

Se esses deuses “aos quais se prestava culto na mira de se obter a prosperidade na vida presente” permitiram que caíssem tais tormentos sobre o mais fiel dentre seus servos, aquele que preferiu padecer terríveis torturas a cometer perjúrio contra os deuses de sua pátria, que esperança teria um cidadão mediano? Catão servia aos deuses, e foi de tal forma preterido por eles em favor de seu inimigo que preferiu o suicídio; Régulo aceitou morrer para proteger sua honra e a honra do juramento que havia feito, e os deuses não só o deixaram morrer, como não impediram nenhum de seus tormentos. Não pode ser, então, que Régulo julgasse útil à vida terrena a prática da virtude: certamente buscava, nas palavras de Agostinho, “como recompensa a felicidade depois da vida”⁵⁵.

De tudo o que foi dito até agora com relação à prática das virtudes pelos pagãos, resta-nos o seguinte: há *alguma coisa semelhante à virtude*, de natureza ainda não abordada, que Agostinho afirma ser possível para os pagãos. Mais que isso, afirma a necessidade de que exista, nesta quase-virtude (se assim podemos chamá-la), a mesma característica teleológica que deve haver na virtude cristã — isto é, um endereçamento necessário para a eternidade. Agostinho acredita que beira a loucura se comportar de forma virtuosa apenas por motivos terrenos, e o exemplo de Marco Régulo é convincente: se o bem da virtude é terreno, não faz sentido morrer por ele.

Isso, entretanto, faz surgir uma nova questão: o bem da virtude pode ser terreno, mas não pessoal. Régulo poderia ter aceitado a morte não por esperar um prêmio no mundo dos mortos, mas buscando ou proteger da ira divina aqueles sobre os quais ela cairia caso rompesse seu juramento, ou alcançar para si mesmo — e, por consequência, para sua família — maior glória e honra, mesmo que póstuma, frente aos olhos dos homens. Ambas as questões tratam, no fundo, da mesma coisa: da suspeita de que algo não precisa ser necessariamente divino para transcender o homem, pois também o transcende, num sentido bastante prático, ideais como “honra” e “glória”, que podem ser aplicados tanto a uma família quanto a uma cidade ou nação. Sobre isso, Santo Agostinho trata mais à frente, no Livro V, quando se propõe a discutir como os antigos romanos mereceram, apesar de não servirem ao verdadeiro Deus, que Ele permitisse a expansão de seu império.

55 Idem.

No início do capítulo 12, Agostinho resume sua posição quanto ao assunto em um único parágrafo. Assim, parece que a melhor forma de abordar esta passagem é iniciar com a citação na íntegra e, em seguida, trabalhar individualmente as partes mais interessantes.

Os antigos romanos, os dos primeiros tempos, tanto quanto a história no-lo ensina e garante, embora como as outras nações, à exceção apenas do povo dos hebreus, adorassem falsos deuses e imolassem vítimas, não a Deus mas aos demônios, todavia *eram ávidos de louvores, pródigos quanto ao dinheiro, aspiravam por elevada glória e fortuna honesta*. Esta foi sua paixão mais ardente. Por ela queriam viver. Por ela não hesitavam em morrer. Por esta desmesurada paixão, abafaram todas as outras paixões. Finalmente, porque consideravam vergonha para sua pátria servir e uma glória dominar e imperar, desejaram com todo o empenho, antes de tudo, que ela fosse livre e depois que fosse soberana⁵⁶.

Quanto à primeira parte da citação — “adorassem falsos deuses e imolassem vítimas, não a Deus mas aos demônios” —, parece interessante destacar como o interesse de Agostinho é, num certo sentido, compreender e expor a própria psicologia romana. Ele não deixa de condenar o que é condenável e de admoestar os seus leitores dos perigos e males que acompanham o paganismo, mas não dispensa os romanos apenas por serem pagãos. Muito pelo contrário. Em certo momento, diz que são “adoradores de falsos deuses, mas não falsos adoradores”⁵⁷, e, noutro, ao comentar sobre as peças de teatro imorais utilizadas pelos romanos para louvar seus deuses, considera que o desprezo que os romanos tinham pelos atores se devia à “louvável e instintiva virtude romana, (que) privou seus actores de toda a dignidade, expulsou-os da tribo, declarou-os desonrados e taxou-os de infames”⁵⁸.

Em outras palavras, podemos dizer que Agostinho repudia nos romanos seus hábitos religiosos, mas louva-os no resto. Considera que, **apesar** dos deuses que seguem, **apesar** dos cultos pagãos e das deformidades morais que deles nascem, os romanos são um povo favorecido pelo Deus verdadeiro de tal forma que mantêm, viva em seus corações, esta “virtude instintiva”. Como sociedade, fazem o mal para apaziguar seus deuses maus, mas, também como sociedade, condenam os que praticam esse “mal necessário”, ainda que exaltem a sua necessidade. Há

56 *De Civitate Dei*, V, 12. Itálico apud SALÚSTIO, *Bellum Catillinae*, VII, 6.

57 *De Civitate Dei*, I, 24.

58 *De Civitate Dei*, II, 27.

contradições entre suas posições e comportamentos, mas isto não é surpresa para Agostinho — se Deus é um Deus de ordem, que “dispôs todas as coisas com medida, número e peso”⁵⁹, é apenas natural que, ao culto a demônios, siga-se a confusão e a contradição.

Porém, os romanos, apesar de seus péssimos hábitos religiosos, “aspiravam por elevada glória e fortuna honesta”, como diz Agostinho citando Salústio, e “por esta desmesurada paixão, abafaram todas as outras paixões”⁶⁰. Engana-se, é claro, quem acredita que Agostinho defenda estritamente o amor pela glória e pelo louvor humano — ao contrário: poucas páginas adiante, vemo-lo afirmar que “é preciso reprimir o amor do louvor humano, porque toda a glória dos justos está em Deus”, pois “cada um é tanto mais semelhante a Deus quanto mais puro está desta imundície”⁶¹.

O que Agostinho louva nos romanos é precisamente o que louvou em Régulo: o critério teleológico da ação, a devoção e a entrega da própria vida por algo maior que si mesmo. Régulo retornou aos seus captores em Cartago, sabendo que teria uma morte terrível, porque a sua preocupação não era o próprio destino, mas honrar o juramento que havia feito frente aos deuses que cultuava — como citamos acima, agora adaptamos: adorador de falsos deuses, mas não falso adorador. O que Régulo fez, individualmente, Agostinho acredita que os romanos fizeram como povo: buscavam a liberdade, a glória e a fortuna do império e, para alcançar esses objetivos, foram obrigados a fazer todo tipo de sacrifício⁶².

Segundo a argumentação de Agostinho, os romanos teriam realizado suas grandes conquistas, dentre outros motivos, pelo fato de que seu comportamento — a abnegação das próprias glórias em favor da glória de Roma, o desapego dos bens materiais (doados aos esforços de guerra), o domínio das paixões, a solidariedade com outros romanos — assemelhava-se às virtudes cristãs no que desviava o foco do homem de si mesmo e o direcionava para algo maior que ele, que o transcendia e, assim, livrava-o do egoísmo e de outros vícios⁶³. Os romanos queriam ser livres e sacrificaram-se para conquistar sua liberdade, depois, desejosos de glória e de poder para o Império, deram à glória e à fortuna tudo o que podiam — “Foi, pois,

59 *De Genesis ad Litteram* apud Sb 11;11.

60 *De Civitate Dei*, V, 12.

61 *De Civitate Dei*, V, 14.

62 *De Civitate Dei*, III, 13.

63 *Idem*.

primeiro por amor da liberdade, depois pelo amor do domínio e pela paixão dos louvores e da glória que eles realizaram tantas façanhas⁶⁴.

Ainda quanto ao comportamento aparentemente virtuoso que advinha desta busca pela glória, Agostinho usa as palavras de Catão, escritas por Salústio:

Livrai-vos de julgar que os nossos antepassados de um pequeno fizeram um grande estado pela força das armas. Se assim fosse, tê-lo-íamos hoje muito mais belo. (...) Foram outros os meios que os tornaram grandes e que nós não temos: na pátria, dedicação ao trabalho, no exterior, uma autoridade justa; nas deliberações, ânimo livre, não culpado de crime ou de paixão⁶⁵.

Outro comentário de Agostinho sobre este ponto que vale a pena destacar se relaciona à seguinte passagem da *Eneida*, de Virgílio:

*Outros forjarão com habilidade o bronze, até lhe darem alento,
concedo; e arrancarão ao mármore rostos com vida,
Defenderão causas com mais eloquência,
Traçarão com o compasso os caminhos do céu,
E falarão do nascimento dos astros:
Mas tu, Romano, atenta em governar os povos com o teu domínio,
Estas serão as tuas artes: impor as normas da paz,
Perdoar aos vencidos e domar os soberbos.*⁶⁶

Agostinho afirma que esta arte própria dos Romanos, a arte do domínio, era exercida com “tanta maior maestria quanto menor era sua entrega à volúpia, ao enervamento da alma e do corpo pela ânsia de adquirir e de aumentar riquezas”⁶⁷. Curiosamente, a mesma coisa que Agostinho aceita como a “arte romana” definitiva, ele também considera ser seu defeito paradigmático: a *libido dominandi*, o desejo de dominar os outros. Não vemos, entretanto, contradição entre os pontos – Agostinho certamente responderia, com ironia, que não é incomum que aqueles que se entregam aos vícios se tornem muito bons em praticá-los.⁶⁸ Ainda assim, buscando conquistar glória para o Império, os romanos verdadeiramente sufocaram em si mesmos toda sorte de vícios e defeitos que, de outra forma, os teriam impedido.

Podemos, entretanto, colocar a seguinte questão para Agostinho: o desejo pela glória humana e o louvor dos pares não seria, em si mesmo, um vício? Uma forma de orgulho, de vaidade, ou talvez até a manifestação de certo desejo de fazer-

64 *De Civitate Dei*, III, 12.

65 *De Civitate Dei*, V, 12 apud SALÚSTIO, *Bellum Catillinae*, LII, 19-24.

66 *De Civitate Dei*, V, 12.

67 *Idem*.

68 *De Civitate Dei*, I, 30.

se como Deus? Sua resposta seria que, ainda que seja louvável o comportamento romano motivado pela busca da glória, ele está longe de ser realmente virtuoso: “O amor da glória, embora seja um vício, é considerado como uma virtude porque impede vícios maiores”⁶⁹. Para reforçar, ainda mais, como o culto à glória estava arraigado na forma romana de enxergar o mundo, ele cita Cícero, que,

ao falar dos estudos que é preciso prosseguir sobretudo na mira do verdadeiro bem e não dum vão louvor humano, proferiu esta máxima geral e universal: ‘*É a honra que alimenta as artes; é a glória que inflama os homens para o estudo; e jazem sempre por terra as coisas que no ânimo de cada um se encontram desprestigiadas*’.⁷⁰

Em outras palavras, Agostinho considera que o desejo pela glória é, em si, um vício. É vicioso pois afasta o homem de Deus, leva-o a considerar as coisas passageiras como se fossem eternas, introduz desordem na alma humana e a aparta da *ordo amoris*, a correta ordem dos amores... mas é um vício com qualidades atenuantes: o homem que busca a glória, para ser bem-sucedido, deve fazer sacrifícios e domar suas paixões; deve ser disciplinado e, no caso dos romanos, que buscavam a glória do Império e não sua glória pessoal, também deve usar de compaixão com seus conterrâneos e, muitas vezes, abrir mão da própria riqueza.⁷¹

É por isso, provavelmente, que autores como Bayle e Leibniz, ao citarem a posição de Agostinho, atribuem a ele — injustamente, visto que nunca a utilizou — a expressão *splendida peccata*, pecados esplêndidos, para referir-se às virtudes dos pagãos⁷². A expressão parece explicar bem a forma como o bispo de Hipona enxerga a busca pela glória: é um pecado, sim, pois se trata de uma deturpação do fim último do homem, mas é esplêndido, dado que, por ele, se sufoca e se domina uma tapeçaria de outros pecados.

Não se engane, entretanto, leitor: o problema não está resolvido, e estamos longe de poder dizer que Agostinho considera os pagãos virtuosos: o que vimos até agora apenas expõe algumas características consideradas necessárias para a virtude verdadeira e comentários a respeito de alguns comportamentos do povo

69 *De Civitate Dei*, V, 13.

70 *Idem*.

71 *De Civitate Dei*, XV, 22.

72 Cf. IRWIN, T. H. *Splendid Vices? Augustine For and Against Pagan Virtues*. **Medieval Philosophy and Theology**, Cambridge, v. 8, p. 105-127, 1999.

romano, que, vicioso ou não, parece ser virtuoso ou, ao menos, parece possuir elementos da verdadeira virtude.

Assim, o que podemos dizer é que, para Agostinho de Hipona, é necessário à virtude algo que “transcenda” o homem e, talvez ainda mais importante, transcenda seu tempo: um homem focado em sua glória pessoal — como exemplificado por Agostinho na imagem de Catão, o Jovem — não pode ser chamado virtuoso, ao passo que um homem focado em seu compromisso pessoal de honra com seus deuses, sim. De forma similar, um Império inteiro focado em alcançar a liberdade e a glória à custa de seus interesses individuais também pode ser chamado virtuoso.

A busca pela glória pessoal é viciosa, mas o sacrifício pessoal pela glória do Império — algo maior que o homem, que o transcende em magnitude e no tempo, ainda que permaneça vicioso, possui também elementos de virtude. Digo “elementos” pois, como vimos, Agostinho chama certos comportamentos romanos de virtuosos e considera que sejam capazes de realizar feitos louváveis, mas sua ressalva sobre a **natureza** da virtude de Régulo no livro I — “Não discuto agora a natureza da virtude de Régulo”⁷³ — ainda paira sobre a discussão e nos impede de chegar, por enquanto, a uma conclusão definitiva.

73 *De Civitate Dei* I, 15.

1.2 Virtude, A Deusa Romana

Que os Romanos tinham isto bem arraigado no seu íntimo, indicam-no os templos dos deuses levantados muito perto um do outro à Virtude e à Honra, tomando por deuses os dons de Deus. Donde se pode deduzir que fim queriam eles que fosse o da virtude e para onde a orientavam os que era bons, ou seja, para a honra; porque os maus nem sequer a possuíam, embora desejassem possuir honras que se esforçavam por adquirir, mas por malas artes, isto é, pela manha e pela mentira.⁷⁴

Como vimos na seção 1.1, Santo Agostinho considera que foi por meio da paixão pela glória e pela honra que o Império Romano floresceu: estas paixões, se não os fizeram virtuosos, ao menos fizeram com que se comportassem assim. É neste contexto que se insere a citação acima, na qual Agostinho se baseia no culto prestado pelos romanos às deusas Virtude e Honra para fazer considerações a respeito da psicologia romana, argumentando que a proximidade geográfica de seus templos implicaria, também, uma “proximidade de intenção”, por assim dizer.

Vendo este método de análise ser empregado livremente por Agostinho, nos pareceu necessário abordar seus comentários, dentro da *De Civitate Dei*, quanto ao culto prestado pelos romanos às deusas Virtude, Felicidade, Honra e Fortuna. Assim, nas páginas que seguem, investigaremos o que, ao falar sobre o culto à Virtude, o Santo disse sobre a virtude em si.

À parte a citação no início desta seção, a discussão principal de Agostinho quanto ao politeísmo romano encontra-se no Livro IV, especialmente entre os capítulos 17 e 24. Dentre estes, ele trata de forma especial do culto à Virtude nos capítulos 20 e 21. Como é comum em Agostinho, alguns de seus argumentos são repetitivos — ele apresenta um argumento e, nos capítulos subsequentes, mostra novos exemplos de situações que podem ser resolvidas seguindo a lógica anterior. Por exemplo: no capítulo 17, Agostinho discute a respeito da relação entre os deuses Vitória e Júpiter argumentando que, se quem garante a vitória é Júpiter, então basta que ele seja cultuado; mas, se Júpiter precisa que a Vitória lhe garanta seus sucessos, então basta que se cultue a Vitória⁷⁵. Este argumento será repetido, com outros personagens, em praticamente todos os capítulos que tratam do culto aos deuses.

⁷⁴ *De Civitate Dei*, V, 12.

⁷⁵ *De Civitate Dei*, IV, 17.

No capítulo 19, a discussão se aproxima do que nos interessa: Agostinho apresenta o curioso caso de uma estátua da deusa Fortuna, que falou às suas servas para confirmar que faziam os ritos da forma apropriada. O bispo não desconsidera a possibilidade de que a estátua tenha, de fato, falado. Pelo contrário, afirma que não seria surpresa nenhuma que o tivesse feito, posto que não está fora do esperado que os demônios ajam assim: “Se este fato é verdadeiro, não temos de que nos admirar. Efectivamente, não é difícil aos malignos demônios enganarem-nos, mesmo desta maneira”⁷⁶. O capítulo é curto, mas as poucas afirmações que faz Agostinho — principalmente quanto à natureza demoníaca dos deuses romanos — são repletas de conteúdo.

Como vimos, Agostinho acredita que não há necessidade de admiração frente ao comportamento da estátua, dado que não é incomum aos demônios realizarem prodígios para enganar os homens. Esta declaração, ainda que pareça pontual, é importante: se nosso problema é a possibilidade ou não da virtude aos pagãos — e a virtude para Santo Agostinho está direta e necessariamente relacionada ao fim último que lhe é proposto —, é necessário entender a natureza destas criaturas às quais os pagãos prestam culto: se são imagens inanimadas e, portanto, ilusões; se são demônios, se são anjos, enfim.

Começemos nossa investigação pelos anjos, dado que, por definição, assim começou todo demônio. Por anjos — que Agostinho chama de *nuntius*, em latim, em referência ao seu papel como mensageiros de Deus —, ele se refere aos seres da Cidade Celeste, criados por Deus no primeiro dia, durante o *fiat lux*⁷⁷ e posteriormente separados dos anjos maus, os demônios, durante a queda, que se deu na separação da luz e das trevas⁷⁸.

Já aos demônios, Agostinho refere-se como *dii falsi*⁷⁹, *dii gentium*⁸⁰ e, como vemos no próprio capítulo que agora trabalhamos, *daemonibus*. Ele considera que os demônios querem ser adorados e receber sacrifícios, pois desejam tornar “cúmplices os seus adoradores, para que tenham com eles o mesmo péssimo veredicto no juízo de Deus”⁸¹. Em outros livros, como *De Libero Arbitrio*, Agostinho

76 *De Civitate Dei*, IV, 19.

77 *De Civitate Dei*, XI, 9.

78 *De Civitate Dei*, XI, 19.

79 Ep. 102,18. Disponível em <https://www.newadvent.org/fathers/1102102.htm>. Acesso em 22.06.2021.

80 Ep. 102,19. Disponível em <https://www.newadvent.org/fathers/1102102.htm>. Acesso em 22.06.2021.

81 *De Civitate Dei*, II, 24.

entra em mais detalhes sobre a queda dos anjos e o que os motiva a desejar a perdição dos homens — porém, nosso objetivo não é aprofundar a discussão quanto à natureza angélica, tema que deixo aos metafísicos, mas expor, em linhas gerais e no que tange ao nosso tema, o pensamento agostiniano quanto aos anjos e demônios, a fim de melhor compreender a relação entre essa realidade celeste e a religião pagã.

Os anjos bons, diferentemente dos demônios, não querem sacrifícios e não desejam ser cultuados. Agostinho deixa isto bastante claro quando, no Livro X, diz que “é tal o amor que os santos anjos nos têm que querem que prestemos culto, não a eles, mas ao único e verdadeiro Deus”, e

(...) Porque nos amam com amor misericordioso, a nós mortais e infelizes, para que sejamos felizes e imortais, não querem que lhes voltemos a eles os nossos sacrifícios, mas Aquele de quem eles próprios, como bem sabem, são conosco o sacrifício.⁸²

Assim, é impossível que os deuses dos pagãos sejam anjos, pois querem sacrifícios para si, e se eles de fato realizam prodígios — como o próprio exemplo da estátua de Fortuna que falou, ou das ações proféticas de Júpiter —⁸³, não podem ser estátuas, mentiras ou ilusões. Santo Agostinho deixa claro o que pensa: os deuses dos pagãos são demônios, e aqueles que oferecem sacrifícios a eles tornam-se cúmplices de sua soberba.

Terminada esta breve digressão, retornamos à questão da Virtude como deusa, que é apresentada por Agostinho no capítulo 20 do livro IV. Aqui Agostinho deixa de lado as considerações últimas sobre a identidade dos deuses pagãos e limita-se a uma discussão lógica. Primeiro, afirma que se a Virtude fosse uma deusa, “deveria ser preferida a muitas outras”⁸⁴ — por exemplo: por que adorar, como vimos na seção anterior, a deusa Fortuna, se os próprios romanos consideravam que a melhor forma de se conseguir a fortuna era através do comportamento virtuoso? Por que cultuar Júpiter se ele mesmo, o rei dos deuses, precisava da virtude para poder governar e, assim, dependia desta outra deusa? Agostinho, entretanto, nos lembra que a Virtude não é uma deusa, “mas é antes um dom de Deus, (que) deve ser

82 *De Civitate Dei*, X, 7.

83 *De Civitate Dei*, II, 24.

84 *De Civitate Dei*, IV, 20.

pedido Àquele que é o único que a pode dar — e toda a turba dos falsos deuses se dissipará”⁸⁵.

Esta ideia merece atenção. Quando Agostinho diz que, se os romanos tivessem pedido a virtude a Deus, os falsos deuses se dissipariam, vemo-nos obrigados a nos perguntar *como?*, principalmente quando percebemos que a ação de “dissipar” vem dos próprios falsos deuses. Eles não são *dissipados* pela Virtude ou por Deus, mas *se dissipam*, como se alérgicos. No original em latim, o sentido da passagem é o mesmo, se não mais forte: *Et nunc quia dea non est, sed donum Dei est, ipsa ab illo impetretur, a quo solo dari potest, et omnis falsorum deorum turba vanescet* — o verbo *vanesco* implica, mais do que “dissipar”, verdadeiramente desaparecer. Isto nos conduz a três pontos:

1) Os demônios — falsos deuses — se dissipariam, pois invocar o Deus verdadeiro presume um processo de conversão e, portanto, de abandono dos *dii gentium* que, sem sacrifícios, não teriam motivos para permanecer em Roma;

2) A virtude, sendo dom de Deus, é incompatível com a religião pagã — os falsos deuses desapareciam, pois, onde há verdadeira virtude, não prospera o culto aos demônios;

3) Os demônios não suportam a presença do justo. Pedir a virtude ao Deus Verdadeiro é um ato de justiça e, por isso, eles se dissipam.

É interessante que o louvor de Agostinho aos feitos virtuosos dos pagãos é tão insistente que, mesmo em um capítulo no qual busca demonstrar suas falhas de religião, ele ainda os exalta: no final do capítulo 20, enquanto explica para o leitor a arbitrariedade da escolha romana de deuses, seu próprio argumento é inteiramente baseado em louvores às façanhas romanas:

Por que é que a temperança não mereceu ser considerada como deusa, já que foi em nome dela que muitos romanos de alta categoria conseguiram uma não pequena glória? (...) Porque não é uma deusa a fortaleza — ela que assistiu a Múcio quando expôs a mão às chamas, ela que assistiu a Cúrcio quando se atirou, pela pátria, a um precipício, ela que assistiu aos Décios, pais e filhos, quando a favor do exército fizeram voto de si mesmos?⁸⁶

Agostinho não se priva de exaltá-los, pois não considera que sejam totalmente maus: são, afinal de contas, todos criados por Deus à Sua imagem e semelhança, mas não deixa de traçar a linha que contorna seus erros e os separa

85 *De Civitate Dei*, IV, 20.

86 *Idem*.

da Cidade Celeste: faz — mais uma vez — a ressalva de que “(...) se, porém, em todos eles era de verdadeira fortaleza que se tratava, não é isso que está agora em causa”⁸⁷, e, em seguida, diagnostica a religião romana: “Não foi a verdade, mas sim a vaidade que criou estas deusas”⁸⁸.

Nos livros V e XIX, Agostinho entrará em mais detalhes quanto à relação entre a vaidade e as virtudes pagãs — e nós o acompanharemos na seção 1.4 deste trabalho. Por ora, cabe apenas um comentário inicial quanto ao que motivaria esta conexão: sabemos que os deuses dos pagãos são demônios, mas por que chamar de vaidade o ato de adorá-los? Qual a vaidade neste comportamento? Dissemos que Agostinho possui um sistema ético profundamente teleológico, baseado na correta ordenação dos amores⁸⁹. O bispo defende que se deve amar os objetos da forma apropriada — o que implica amar a Deus, único ser digno de ser amado por si mesmo, e amar toda a criação em relação a este amor pelo Criador. Com isso em mente, parece que o ato de culto aos deuses pagãos poderia ser considerado vaidoso sob três aspectos:

1) Agostinho não diz que a vaidade levou os homens a esses deuses, mas que a vaidade os *criou*⁹⁰. O verbo utilizado no latim é *facit* (*conferir citação original na íntegra no apêndice*), que implica justamente a ideia de produzir, fabricar ou, de forma figurada, selecionar alguém para um cargo. A lógica é sólida: os romanos passaram a adorar conceitos, criando deuses e mais deuses, e, quando rezaram para suas estátuas de madeira, os demônios responderam. A vaidade, neste caso, parece estar no ato de subverter-se a ordem divina estabelecida, em que Deus é o criador de suas criaturas: os romanos criaram deuses novos; tentaram abandonar sua posição de criatura para usurpar o posto do Criador.

2) E criaram esses deuses porque, não desejando servir, desejavam antes ser servidos. Isto remete-nos a uma passagem importante da *De Civitate Dei*, citada na seção 2.1. Referindo-se ao Império Romano, Agostinho diz: “porque consideravam vergonha para sua pátria servir e uma glória dominar e imperar, desejaram (...) antes de tudo, que ela fosse livre, e depois que fosse soberana”⁹¹. Os romanos, que rejeitavam qualquer tipo de domínio para sua pátria, parecem, pelo quadro exposto

87 *De Civitate Dei*, IV, 20.

88 *De Civitate Dei* IV, 21.

89 *De Civitate Dei* XV, 22.

90 *Idem*.

91 *De Civitate Dei*, V, 12.

até aqui por Santo Agostinho, ter rejeitado também qualquer tipo de submissão espiritual.

3) Concorde com nossa afirmação posterior e é também sintoma de vaidade o que Agostinho chama de *libido dominandi*, ou seja, o desejo de dominar. Ele atribui esta falta aos romanos em vários momentos, como quando diz que: é preciso falar da Cidade da Terra, na sua ânsia de domínio, que, embora os povos lhe submetam, se torna escrava da sua própria ambição⁹², ou que “A própria ambição do poder — (...) entre outros vícios do gênero humano, mais puro se encontrava em todo o povo romano”⁹³. Referimo-nos a este “desejo de dominar” relacionando-o ao culto romano aos deuses porque, como atestado por Agostinho no capítulo 12 do Livro III, não bastavam aos romanos seus próprios deuses — também acrescentavam a seu panteão deuses dos povos que conquistavam, como Esculápio, deus da medicina, que foi “raptado” de Epidauro, e Cinocéfalos, que foi importado do Egito junto de Isis⁹⁴. Não bastava ao povo romano exercitar sua ânsia por domínio conquistando povos: precisava também submeter os seus deuses.

Agostinho pergunta, como testemunho da insaciabilidade romana, “que bem, de fato, basta Àqueles a quem não bastam a Virtude e a Felicidade?”⁹⁵ — a qual é uma ótima questão, posto que, para ele, “a Virtude abarca tudo o que se deve fazer, e a Felicidade, tudo o que se deve desejar”⁹⁶. Essa definição, mais do que uma variação do argumento que já vimos contra o politeísmo, é uma janela para alguns traços importantes da concepção agostiniana de virtude.

Em primeiro lugar, se a virtude abarca tudo o que se deve fazer, retornamos à concepção de virtude como excelência, conforme vimos na seção anterior. Não há nada que seja adequado ao ser humano fazer que não seja abarcado pela virtude, assim como não há nada que lhe seja adequado desejar que não seja abarcado pela Felicidade —

Atendam às funções de todos os deuses e deusas, tais como lhes apraz imaginá-los segundo a sua fantasia e, se puderem, vejam se encontram algum bem que os deuses possam dispensar a um homem que já possua a virtude, a um homem que possua já a

92 *De Civitate Dei*, prefácio, p. 97.

93 *De Civitate Dei* I, 30.

94 *De Civitate Dei* III, 12.

95 *De Civitate Dei*, V, 21.

96 *Idem*.

felicidade. Que ensinamento se deveria pedir a Mercúrio ou a Minerva, quando a Virtude já em si os contém todos?⁹⁷

e, mais adiante, Agostinho completa:

Finalmente, já que tratamos destas duas deusas, Virtude e Felicidade — se a felicidade é a recompensa da virtude, não é uma deusa, mas um dom de Deus; mas, se é uma deusa, porque é que se não diz que ela confere a própria virtude, quando na verdade a *aquisição da virtude é também uma grande felicidade?*⁹⁸

Assim, vemos como a concepção de virtude para Santo Agostinho é maior que a concepção pagã de *virtus* e mais, também, do que hábitos morais como Prudência, Fortaleza, Justiça etc. Analisando o culto dos romanos nestas pequenas seções e ressaltando seus problemas, Agostinho fornece-nos um mapa — ainda que incompleto — para chegar à sua concepção de virtude.

O grande problema do culto dos pagãos é a desordem — adorar os demônios é errado porque eles mesmos são desordenados, pregam a desordem e desejam tornar os humanos participantes, cúmplices de sua própria vida desordenada⁹⁹; a vaidade e o desejo de poder, presentes em todo aspecto da vida romana¹⁰⁰, também são frutos da desordem, especialmente no âmbito religioso: os romanos, por vaidade, criaram, conquistaram e raptaram deuses¹⁰¹, invertendo assim a ordem apropriada e, sob certo aspecto, buscando efetivamente destronar Deus.

Mas Agostinho não mostra somente o que *não é* a virtude. Mais do que demonstrar, como vimos no parágrafo anterior, a vaidade e o desejo de domínio como força motriz por trás da religião romana, ele expõe o fato de que a virtude cristã faz, precisamente, o caminho inverso: enquanto a vaidade é fruto da desordem e gera mais desordem, a verdadeira virtude, como os anjos bons, direciona o homem para Deus¹⁰². A virtude não só é a ordem do amor¹⁰³, mas também possui uma função ordenadora, pois é um dom de Deus que não só dissipa os demônios¹⁰⁴ como também envolve tudo aquilo que o homem deve fazer¹⁰⁵.

97 Idem.

98 *De Civitate Dei*, V, 21.

99 *De Civitate Dei*, II, 24.

100 *De Civitate Dei*, I, 30.

101 *De Civitate Dei*, IV, 20; III, 20.

102 *De Civitate Dei*, X, 7.

103 *De Civitate Dei*, XV, 22.

104 *De Civitate Dei*, IV, 20.

105 *De Civitate Dei*, V, 21.

1.3 A Virtude Cristã

Nas últimas duas seções abordamos as virtudes de forma indireta: no primeiro, estudamos os comentários de Santo Agostinho a respeito da virtude romana e, no segundo, a virtude, através do culto a deusas como Honra, Felicidade e Virtude; aprofundamo-nos na relação virtude-religião e vimos quais os principais problemas que Agostinho enxerga no desenvolvimento da virtude dentro de um contexto politeísta.

Agora abordaremos a virtude de forma direta. Nesta seção, dedicada à virtude cristã, veremos as características que Agostinho descreve não somente como essenciais, mas como exclusivas da virtude dos cristãos. *A Cidade de Deus* não é o livro em que ele mais se dedica ao tema: se buscamos compreender a virtude, teríamos mais sucesso dedicando-nos a obras como *De Musica* e *De Sermone Domini in Monte* — e trabalharemos algumas questões destas obras em seções posteriores. “Compreender a virtude”, entretanto, não é o objetivo desta seção: aqui, o foco é tão somente a virtude enquanto apresentada na *De Civitate Dei*.

No decorrer deste trabalho, já nos referimos à definição resumida de “virtude” que Agostinho apresenta no Livro 15, como *ordo amoris*. O argumento do Santo, se podemos fazer-lhe justiça, é construído da seguinte forma: existem bens, como a beleza corporal, que são dados tanto aos bons quanto aos maus, e isso é assim para que esses bens não pareçam “aos bons como um grande bem”¹⁰⁶. O homem, infelizmente, tende a abandonar o “grande bem, próprio dos bons”, ou seja, Deus mesmo, em favor dos bens menores, *non bonis proprium, sed bonis malisque commune*¹⁰⁷, não próprio dos bons, mas comum aos bons e aos maus. A mesma lógica é aplicada por Agostinho ao ouro, amado pelo avarento: o problema não está no ouro, que seria mal, mas no próprio homem, que o ama com um amor mau. O mesmo é verdade, diz Agostinho, em relação a toda criatura.

O que difere, então, o “bom” do “mau” amor? De acordo com Agostinho, a “salvaguarda da ordem”: o amor é bom se *ordine custodito*, se preserva a ordem, e

106 *De Civitate Dei*, XV, 22.

107 *Idem*.

mau se *ordine perturbato*¹⁰⁸. se a perturba. Agostinho aprofunda o conceito de ordem logo em seguida, com uma passagem do seu *Laus Cerei*, que reproduzimos abaixo:

*Haec tua sunt, bona sunt, quia Tu bonus ista creasti.
Nil nostrum est in eis, nisi quod peccamus amantes
Ordine neglecto pro Te, quod conditur ab Te.*

Estas coisas são tuas e são boas porque Tu, que és bom, é que as criaste.

A não ser o nosso pecado nelas nada está de nós que amamos,
Com desprezo da ordem, em vez de Ti, o que criaste¹⁰⁹.

A ordem a ser preservada para que o amor seja bom é aquela estabelecida por Deus durante a criação. Deus criou tudo, e somente por ser Ele mesmo bom, e terem sido criadas por Ele, é que as criaturas são ditas boas. Assim, amar a criatura por si mesma é, para Agostinho, amar não somente a si mesmo, mas ao próprio pecado que o leva a desprezar a ordem divina pela qual as coisas foram estabelecidas¹¹⁰.

Retornar ao exemplo do ouro pode ser proveitoso para tornar o argumento mais claro. Agostinho diz que o ouro se trata de um “bem mínimo”, no sentido de que não possui bondade intrínseca — não há nada no ouro que mereça ser amado apenas por ser ouro, e também não há nada no ouro que torne necessariamente ruim o fato de o amar (posto que se pode amar de várias formas). O ouro pode — deve, até — ser amado, pois há nele certa bondade que adquire por ser criatura de Deus, uma bondade que só pode “vir à tona”, por assim dizer, se for amado não por si mesmo, mas em virtude da bondade Daquela que o criou, que é a bondade suprema¹¹¹.

Assim, se o homem que ignora e despreza Deus passa a amar o ouro, o que ama não é o ouro em si, mas alguma outra coisa. O quê? No trecho citado por Agostinho do *Laus Cerei*, esta “outra coisa” é identificada com o próprio pecado que o homem comete ao amá-la por si mesma: a não ser o nosso pecado nelas, nada está de nós que amamos¹¹². O caso dos romanos, conforme discutimos na seção anterior, é semelhante: da mesma forma que seu culto era um ato de vaidade, posto que eles buscavam mais dominar os próprios deuses e aumentar sua própria glória

108 Idem.

109 Idem.

110 *De Civitate Dei* XV, 22.

111 Idem.

112 Idem.

do que render culto ao Bem Supremo, o homem que ama as criaturas por elas mesmas ama, na verdade, o reflexo de sua própria desordem. É por isso que este é um amor mau: por subverter a ordem e utilizar o objeto amado de forma que o homem se torne, ele mesmo, o fim último de suas próprias ações.

O amor bom, por outro lado, é o que reconhece e respeita na criação a ordem divina estabelecida. Retomando o exemplo do ouro, o homem que ama o ouro corretamente o ama não por ser ouro, mas em relação ao Criador, que é o bem sumo do qual deriva sua bondade. Muita atenção: isto não quer dizer que o amor bom, o amor cristão, deva ser sempre uma espécie de êxtase contemplativo; não quer dizer que a única forma boa de se amar algo seja reconhecer nele a impressão digital de Deus e maravilhar-se ante a magnificência da obra divina. Quer dizer apenas que, em oposição ao avarento, que ama o ouro por ser brilhante ou pelo poder que lhe outorga, o santo ama o ouro como um meio de se chegar a Deus — como ferramenta para realizar boas obras, como objeto de contemplação, como garantia de segurança para sua família, enfim. O distintivo do amor bom para Agostinho é, tão somente, ter o fim adequado.

A seguinte passagem, encontrada pouco depois no texto, deixa claro o que é o amor bom e como ele pode ser alcançado pelo cristão:

O Criador, se é verdadeiramente amado, isto é, se é Ele próprio amado e nenhuma outra coisa por Ele que não seja Ele — não pode ser mal amado. Porque o próprio amor que nos faz amar bem o que deve ser amado deve ser também amado ordenadamente para que esteja em nós a virtude pela qual se vive bem.¹¹³

Em primeiro lugar, Agostinho explica que a única forma de amar bem o Criador é amá-Lo por si mesmo, e não por coisa que venha dele, ou seja, por motivo de suas criaturas. Se a ordem do amor é respeitada, isto é, se ama-se Deus pelo próprio Deus, e pelo próprio Deus ama-se todas as outras coisas, é impossível amá-Lo com um amor ruim, posto que a própria definição de “amor bom” que Agostinho nos oferece é o respeito por esta mesma ordem. Ora, a ordem foi estabelecida e criada por Deus, que é fonte de todo o bem, de todo o bom amor — é ao próprio Deus que Agostinho se refere quando fala do “próprio amor que nos faz amar

113 *De Civitate Dei*, XV, 22.

bem”¹¹⁴, e a Ele devemos também amar, de forma ordenada, para que possamos ser virtuosos.

Se a ordem universal foi estabelecida pelo mesmo Deus que, em Si, é o amor e que é a fonte significativa do “bem”, amar de forma ordenada não é amar de forma humana, mas de forma divina; posto que Deus, em sua onisciência, vê toda a ordem que estabeleceu, reconhece que é boa e a ama por isso. Se o homem, como diz Agostinho, ama ao próprio Deus de forma ordenada, ama-O com Ele mesmo, e aproxima-se de tal forma do que é Divino que é inevitável que neste homem esteja a “virtude pela qual se vive bem”¹¹⁵.

Não será possível desenvolver, neste trabalho, a discussão sobre o bom e o mau amor que pode ser desencadeada por este capítulo da *De Civitate Dei*, pois aqui a proposta é abordar apenas o amor no que é usado por Agostinho para definir a virtude, e não como um problema a ser investigado por si só, por mais instigante que seja. Por isso, certificamo-nos de que tudo o que foi dito até agora possa ser constatado pela leitura deste mesmo capítulo que citamos, evitando entrar, por exemplo, em temas relativos à Santíssima Trindade — mas o que foi dito parece suficiente para que se possa começar a compreender a íntima relação entre amor ordenado, Deus e as virtudes: todas as criaturas retiram sua bondade e sua beleza do Deus que as criou e do lugar que ocupam em Sua ordem, logo, se o homem rompe esta ordem, buscando amá-las por algo que elas mesmas não possuem, seu amor é mau; mas se as ama não por elas, mas por amar o mesmo Deus que as criou e ama, o homem as ama de forma análoga à maneira de Deus, ou seja, com um amor perfeitamente ordenado, que Agostinho considera essencial para que haja posse da verdadeira virtude.

Tendo, assim, começado pelo ponto mais abrangente, ficamos livres para abordar outras características da virtude própria dos cristãos, que, em maior ou menor grau, remetem ao “amor ordenado” que acabamos de explicar.

Logo no início da *De Civitate Dei*, ao defender as virgens que foram violadas durante o ataque dos bárbaros a Roma, Agostinho expõe que

a virtude, norma de vida recta, dá as suas ordens aos membros do corpo a partir da sua sede, a alma, e que o corpo se santifica sendo instrumento de uma vontade santa. Se esta permanece

114 Idem.

115 Idem.

inquebrantável e firme, mesmo que um estranho opere com ou no corpo acções que não poderia evitar sem pecado próprio, não há culpa na vítima¹¹⁶.

No contexto do capítulo, a afirmação surge para explicar que não basta a violação do corpo para que a virtude seja perturbada: se a sede da virtude fosse o corpo bastaria que este fosse perturbado para que o homem perdesse sua virtude; mas, habitando na alma, a virtude depende de uma “vontade santa”¹¹⁷, e não do estado do corpo.

Podemos expandir isto: na citação que vimos acima, percebe-se a seguinte ordem de operações: a virtude, presente na alma, comanda (o verbo no latim é *imperare*) o corpo por meio da vontade e o corpo se santifica — ou seja, aproxima-se de Deus — ao ser utilizado como instrumento por uma vontade santa. Em outras palavras, o ato virtuoso é um ato de vontade, que depende da carne de forma instrumental. A última frase de Agostinho no capítulo ajuda a esclarecer este ponto: “Não se julgue consentido pela vontade do espírito o que talvez tenha acontecido com algum deleite da carne”¹¹⁸.

É justo, claro, ressaltar que Agostinho está falando de algo muito específico: o estupro das virgens consagradas por invasores bárbaros. Seus argumentos, entretanto, demonstram a lógica interna do comportamento virtuoso, que pode ser encontrada em outras situações. A relação específica da virtude com o corpo e com a alma ficará mais clara quando, no Capítulo 2, abordarmos a teoria agostiniana das virtudes como exposta em outros de seus escritos, mas já vemos aqui indícios do caminho por onde o Santo seguirá: se a virtude é o amor ordenado, tem seu lar na alma e age, por meio do corpo, através da vontade, e se o próprio corpo pode ser santificado por uma vida virtuosa, parece claro que esse esforço da vontade para controlar o corpo é, precisamente, o esforço à ordenação dos amores.

Por meio da ordenação dos amores o homem cresce na virtude, para de tomar por fim o que é apenas um meio e, assim, cresce na liberdade. Vejamos o que diz o Doutor:

O bom, mesmo que reduzido à escravidão, é livre; ao passo que o mau, mesmo que seja rei, é escravo — não de um homem mas, o que é mais grave, de tantos senhores quantos os vícios. A estes

116 *De Civitate Dei*, I, 16.

117 *Idem*.

118 *Idem*.

vícios se refere a Sagrada Escritura, quando diz: *Quando alguém se deixa vencer por alguma coisa, torna-se dela escravo.*¹¹⁹

Ora, por que as virgens violadas não são condenadas por terem perdido a virgindade, mesmo se, como acusadas, houvessem sentido algum prazer em seus corpos? Porque são livres! Porque sua vontade estava ancorada em Deus, não em seu corpo, e, assim, quando o corpo foi submetido à vontade de outro, sua pureza permaneceu. Por que, como diz Agostinho no supracitado capítulo¹²⁰ o homem de classe média é mais afável que o rico? Porque é livre, porque seu amor pelo dinheiro vem não da coisa em si, mas do Deus que o criou e dos fins bons para os quais pretende o direcionar.

Tudo aquilo que submete a vontade do homem o escraviza, e tudo aquilo que direciona para si sua vontade o afasta de Deus, que é o fim último adequado ao qual a vontade deve se direcionar. Assim, tudo o que afasta a vontade humana de Deus é mau e vicioso; e tudo aquilo que é mau e vicioso exige a vontade humana para si; afasta o homem de Deus, submete-o e o escraviza.

Essa liberdade vem, em parte, da própria compreensão do cristão como alguém que busca se ordenar inteiramente para Deus: se a morada da virtude é a alma e a medida da virtude encontra-se não no corpo, mas na vontade, o cristão é alguém inteiramente livre de qualquer impedimento externo para direcionar-se (ordenar-se) a Deus e, por conseguinte, alcançar a Bem-aventurança. Sob a lente de Agostinho, a busca cristã pela virtude torna-se o exercício de uma liberdade apaixonada — o homem que é membro da Cidade Celeste, conquanto use de todos os bens materiais e encontre prazer nas criaturas, tem como fonte única de seu gozo o Bem Supremo: nada pode o obrigar a abrir mão deste Primeiro Bem se a sua vontade está posta nEle e nEle encontra o seu prazer.

Esta liberdade apaixonada, que encontramos na descrição de Santo Agostinho da virtude, eleva o homem além de suas circunstâncias: liberta-o até mesmo de algumas dinâmicas sociais que geralmente ditam as relações entre os homens. É normal que se deteste aquele que lhe faz mal, por exemplo, e também é normal que se repudie aquele que lhe calunia; porém, diz Agostinho, “é tão grande a

119 *De Civitate Dei*, IV, 3.

120 *Idem*.

justiça daquele cujas virtudes são um dom do Espírito de Deus, que ele até aos seus inimigos ama”¹²¹.

Tudo nos remete ao que foi dito no início na seção: a ordenação dos amores a Deus. Se o amor que o virtuoso tem pelos outros homens não se deve a eles, mas ao amor que o próprio Deus tem por eles, então é claro que o virtuoso seguirá amando-os mesmo quando não é amado; ainda mais, mesmo quando é alvo de maldades ou crimes, pois ama-os não como um homem, mas como Deus os ama; pois ama-os não com amor humano, mas com o próprio amor divino. É característica desse amor divino não amar pelas e para as coisas temporais, mas amar por motivo das coisas eternas e desejando que o alvo do amor também se direcione e ordene para a eternidade: “(...) ama-os (aos inimigos) de tal forma que chega a querer para os que o odeiam e o caluniam a sua emenda e a sua companhia, não na pátria terrestre, mas na suprema”¹²².

Vê então, caro leitor, como tudo se amarra? A virtude, que mora na alma e é obtida pela ação da vontade¹²³, é a ordenação dos amores e afetos da alma para o fim último adequado, que é Deus¹²⁴. O homem que ama apenas a Deus, por causa de Deus, para Deus e por meio do amor de Deus participa não só do amor divino, mas também de sua liberdade, e, mesmo que seja escravizado na carne, ainda é livre na alma¹²⁵ — essa liberdade por meio do amor e da participação na vida divina altera, também, a forma como este homem participa dos afazeres e da vida terrena: direcionando-se para a eternidade, as vicissitudes, crimes e perseguições da vida terrena perdem a importância, levando-o a amar os outros homens de forma independente de seu comportamento¹²⁶, pois ama-os com Deus, como Deus e para Deus.

É somente vivendo e amando desta forma, diz Agostinho, que o ser humano pode encontrar a verdadeira felicidade, pois como que já antecipa em sua vida atual a alegria da Cidade Celeste. O santo diz que “segundo Platão, o bem supremo consiste em viver conforme a vida — o que só pode ser alcançado por quem tem o

121 *De Civitate Dei*, V, 19.

122 *Idem*.

123 *De Civitate Dei*, I, 16.

124 *De Civitate Dei*, 15, XXII.

125 *De Civitate Dei*, IV, 3.

126 *De Civitate Dei*, V, 19.

conhecimento de Deus e procura imitá-lo: não há outra causa que possa torná-lo feliz”¹²⁷.

Ora, pelo que vimos, ordenar os próprios amores para o fim último adequado, isto é, tornar-se virtuoso, poderia ser descrito de forma precisa como o processo pelo qual o homem imita Deus, posto que o homem é temporal, e lhe seria comum embasar-se no que é temporal, porém, para Agostinho, a busca da virtude cristã recomenda-lhe que, mesmo amando o temporal, tome por sólido apenas aquilo que é eterno, e que, ele mesmo, ao eterno se dirija.

Nesse capítulo Agostinho explica como a posse da felicidade é exclusiva daqueles que começam a gozar de Deus¹²⁸. Ele expõe que a felicidade é composta de duas partes — amar o que é bom e gozar daquilo que é bom: quem ama o que é mau, gozando ou não do que ama, não pode ser feliz; quem ama o que é bom, mas não goza de seu amor, não encontra felicidade, mas quem ama Aquele que é verdadeiramente bom e Dele goza, este sim é feliz. Eis o que diz:

Certamente que não se é feliz pelo simples fato de que se goza do que se ama (muitos de facto são infelizes por amarem o que não deviam amar e mais infelizes ainda por dele gozarem). Todavia ninguém é feliz se não goza do que ama. Mesmo aqueles que amam o que não deve ser amado não se julgam felizes por amarem, mas por gozarem. Portanto, quem goza daquele que ama e ama o verdadeiro e supremo bem — quem senão o mais desgraçado negará que esse é feliz?¹²⁹

Acrescentamos, assim, a peça que faltava ao retrato da virtude cristã que Agostinho pinta na *De Civitate Dei*: ela é o único caminho para a verdadeira felicidade. Aquele que ordena seus amores ao Bem Supremo alcança a virtude e, pela virtude, fruto de uma vida direcionada a Deus e posse de uma alma que imita o Criador, alcança a verdadeira felicidade — na terra, enquanto um vislumbre da eternidade por meio das criaturas temporais, e, findo seu tempo de peregrinação, junto a Deus e seus anjos na Cidade Celeste.

127 *De Civitate Dei*, VIII, 8.

128 *Idem*.

129 *Idem*.

1.4 A Condenação da Virtude Pagã

O amor pela glória, conforme descrito por Santo Agostinho, é objeto de um equilíbrio delicado — por vezes é encarado como algo bom, pois impede o homem de ceder aos seus piores impulsos e, por vezes, como algo ruim, pois impede-o, também, de amar o Deus verdadeiro e de tomá-Lo como fim de suas ações. Essa “lógica da glória”, por assim dizer, está no centro dos argumentos de Santo Agostinho quanto às virtudes pagãs: vimos como a utiliza para elogiar os romanos, para entender a religião romana e, no último capítulo, para entender a virtude-de-glória dos romanos, em oposição à virtude cristã.

Nesta seção, abordamos o ponto nevrálgico da discussão que propusemos neste trabalho: a condenação de Agostinho das virtudes pagãs. Aqui, veremos como os mesmos fatos e argumentos que o Santo utilizou para descrever e elogiar as virtudes romanas são utilizados agora para negar-lhes o estado de virtude. Veremos também — ainda que de forma incipiente — como estes dois movimentos argumentativos não são tão contraditórios quanto podem, à primeira vista, parecer.

Antes, entretanto, de mergulharmos nos argumentos de Agostinho, eis um breve panorama da relação que o Santo estabelece entre o amor pela glória e as virtudes pagãs. Agostinho considera que a virtude romana nasce do desejo pela glória — “Foi, pois (...) pela paixão dos louvores e da glória que eles (os romanos) realizaram tantas façanhas”¹³⁰; considera também essencial para a possibilidade da virtude que o ser humano seja tirado do centro, que seus esforços não se encerrem em si e, idealmente, que transcendam os bens terrenos¹³¹. No caso dos romanos, que não possuíam o Deus verdadeiro, esta manifestação do fim veio na forma do desejo pela glória — não própria, mas de Roma: com desejo ardente de que Roma fosse “primeiro livre, depois soberana”¹³², os cidadãos romanos abdicaram de si mesmos: exibiram comportamentos altruístas, abnegaram da glória pessoal em favor da glória do Império, demonstraram desapego dos bens materiais para doá-los aos esforços de guerra, abafaram as paixões, foram solidários uns com os outros etc.¹³³

130 *De Civitate Dei*, III, 12.

131 *De Civitate Dei*, I, 15.

132 *De Civitate Dei*, III, 12.

133 *De Civitate Dei*, III, 13.

Isto, entretanto, não implica que o desejo pela glória humana seja uma virtude. É um vício, mas “é considerado como uma virtude porque impede vícios maiores”.¹³⁴ O amor pela glória submete o homem a um juiz externo — outros homens, a história, os deuses etc. — e, assim, obriga-o a controlar as próprias paixões. Como dissemos no primeiro capítulo, tal amor é um pecado, sim, pois deturpa o fim último do homem, mas é um pecado atenuado, pois impede uma miríade de pecados piores.

Junto com o amor pela glória e pelos louvores, caminha o amor pelo domínio. Também a ele Agostinho atribui os sucessos romanos¹³⁵ e concorda com a afirmação de Virgílio de que a “arte própria” dos romanos sejam as artes do domínio e de subjugar seus inimigos¹³⁶. Entretanto, essas considerações quanto ao amor pelo domínio presumem o caráter mediador do amor pela glória que, de acordo com ele, submete os outros vícios, pois coloca o homem em dependência da aprovação de seus pares — um romano sedento de poder e glória teria de tomar cuidado “em não desagradar os bons julgadores”¹³⁷. Retirado, entretanto, o amor pela glória, resta apenas a necessidade pelo domínio, a *libido dominandi*, e o homem que nutre este amor procurará “obter o que ama mesmo por meio de crimes evidentes”¹³⁸.

É interessante destacar o que vimos na seção passada: a liberdade, em especial no sentido de ser-se livre do mundo, é uma característica essencial da virtude cristã. Em contraponto a isto, vemos que a paixão pela glória submete o homem ao juízo do mundo e do tempo. Ainda que o amor pela glória possa domar os outros vícios, ele não aproxima o ser humano de Deus — apenas garante que o homem que não pode servir seus vícios em público sirva-os às escondidas; que faça uso de “manhas e mentiras, querendo parecer o homem de bem que não é”¹³⁹.

Por este motivo, Agostinho considera que “para quem tem virtudes é uma grande virtude desprezar a glória”¹⁴⁰: um homem vicioso encontrará grandes benefícios na busca da glória, posto que ela o retira de si mesmo e o prende aos outros homens, ao seu tempo, à sua nação; mas aquele que busca a verdadeira virtude e o verdadeiro Deus só poderá encontrar prejuízo neste amor, pois ele busca

134 *De Civitate Dei*, III, 12.

135 *De Civitate Dei*, III, 13.

136 *De Civitate Dei*, III, 12.

137 *De Civitate Dei*, IV, 19.

138 *Idem*.

139 *Idem*.

140 *Idem*.

o alto e o eterno, e a glória humana o aprisiona no mundo e no tempo. Mais que isso: mesmo que por “alguns suspeitosos seja isso (o desprezo da glória) tomado como maneira de procurar louvores, isto é, uma glória maior”¹⁴¹, o homem interessado na busca da verdadeira virtude não se incomoda — seu desprezo não é somente pela glória, mas por tudo aquilo que vem do mundo. Assim, “o que despreza o juízo dos que o louvam despreza também os juízos temerários dos que suspeitam”¹⁴².

Mais à frente, Agostinho, pela primeira vez, posiciona-se de forma clara quanto à virtude dos pagãos:

De facto, entre as pessoas verdadeiramente religiosas, é ponto assente que sem a verdadeira piedade, isto é, sem o verdadeiro culto do verdadeiro Deus, ninguém poderá possuir a verdadeira virtude e que a virtude não é verdadeira quando se põe ao serviço da glória humana — todavia os que não são cidadãos da Cidade Eterna (...) são mais úteis à cidade da Terra, quando possuem mesmo uma tal virtude, do que quando nem essa possuem¹⁴³.

Em outras palavras, Agostinho considera que 1) A virtude dos pagãos não é verdadeira virtude e 2) É melhor que um pagão seja virtuoso à moda pagã que não o seja de forma nenhuma.

O primeiro ponto parece bastante claro: como vimos na seção anterior, a única maneira de se possuir verdadeira virtude é por meio da correta ordenação dos seus amores para o fim último adequado, processo que tem como corolário um crescente desprezo por tudo aquilo que é exclusivamente mundano. Isto, ao que parece, seria impossível de se alcançar sem a ordenação dos amores para Deus, que é eterno, posto que o ser humano é temporal, conhece apenas o tempo e, sem auxílio divino, pode conhecer apenas o tempo. Desta forma, se não há verdadeira piedade para com o Deus verdadeiro, o pagão segue preso na lógica terrena e, por consequência, não pode nem se direcionar para Deus, nem se desapegar do mundo, o que lhe impossibilita a verdadeira virtude.

O segundo ponto tampouco necessita de grandes explicações, pois também se baseia na “lógica da glória”: a virtude humana está presa no mundo e no tempo, mas ainda é superior ao estado daquele que, sem a paixão pela glória, tem somente a si mesmo por fim — quanto a este, Agostinho diz que “supera as bestas, quer pela

141 Idem.

142 Idem.

143 *De Civitate Dei*, IV, 19.

crueldade, quer pela luxúria”¹⁴⁴. Já vimos, neste trabalho, algumas vezes em que Agostinho se refere às virtudes pagãs de forma até mesmo elogiosa, mas, pouco depois, faz ressalvas quanto à real natureza desta virtude — aqui, no entanto, ele não faz mais ressalvas:

Por muito que se louve e apregoe a virtude que, privada da verdadeira piedade, se põe ao serviço da glória humana, de forma nenhuma ela se poderá comparar aos débeis começos dos santos, cuja esperança está firmada na graça e na misericórdia do verdadeiro Deus.¹⁴⁵

Este é, claramente, o ponto principal de Santo Agostinho quando condena as virtudes pagãs: os pagãos não têm Deus. As virtudes vêm de Deus e, mais do que qualquer coisa, parecem ser a consequência — moral e espiritual — do processo pelo qual o homem retorna para Deus, ordenando para Ele todos os seus amores. Sem Deus não há virtude — há apenas um punhado de comportamentos civilizados que, por um motivo ou outro, tornam uma pessoa menos prejudicial ao meio no qual habita.

Toda virtude, para Agostinho, é compreendida de maneira teleológica — isto é, em relação ao fim para o qual se direciona, ao seu objetivo final. De forma complementar a isto, o santo argumenta que não é lógico morrer por um bem terreno¹⁴⁶, já que o homem o perde ao morrer, e também que a dignidade do fim ao qual se dirige o comportamento aparentemente virtuoso serve como parâmetro para a dignidade da própria “virtude”, ou seja, se é virtude ou não. Deste último, temos como exemplo a passagem em que Santo Agostinho afirma que o homem que despreza a glória, mas busca o domínio — isto é, busca o pior fim — é pior do que as bestas¹⁴⁷, e vemos a mesma posição quando Agostinho discorre sobre o postulado dos filósofos que dizem que “a volúpia está sentada num trono como uma delicada rainha, e as virtudes lhe estão submissas como escravas”¹⁴⁸. Agostinho demonstra que, quando assim entendidas, as virtudes são esvaziadas de seu propósito, são ridicularizadas, diminuídas e, por isso, deixam de ser virtudes. Ele diz que, de tais formas escravizadas, a prudência nada prevê, a justiça nada reparte, a

144 Idem.

145 *De Civitate Dei*, V, 19.

146 *De Civitate Dei*, I, 15.

147 *De Civitate Dei*, V, 19.

148 *De Civitate Dei*, V, 20.

fortaleza nada suporta e a temperança nada modera — a não ser o que agradar aos homens e servir a uma glória feita de vento¹⁴⁹.

Ora, uma virtude que não faz aquilo que lhe é característico, uma virtude que não se manifesta conforme sua própria essência, não é nem mesmo uma corruptela: é uma não-virtude. Se a “virtude” que se direciona para fins não virtuosos não é uma virtude, e o fim virtuoso é, por excelência, um fim alinhado à ordem divina, então como se poderia falar em uma virtude pagã?

Valendo-se dessa lógica, Agostinho deixa a impressão de que, quando fala das “virtudes pagãs”, utiliza o conceito “virtude” de forma analógica: refere-se a algo *semelhante* à virtude, mas que não pode ser comparado, com justiça, à virtude cristã.

Entretanto, Agostinho claramente considera que as virtudes pagãs, nascidas do amor à glória, retiram o homem de si mesmo e o obrigam a moderar seus apetites. Foi por meio deste tipo de virtude, afinal de contas, que os pagãos puderam construir o Império Romano¹⁵⁰. Se isto é verdade, não seria uma contradição no pensamento de Agostinho dizer que, nas virtudes pagãs, “a prudência nada prevê, a justiça nada reparte”¹⁵¹? Os comportamentos de aparência virtuosa de fato sufocaram vícios piores, mas tudo neles se pautava pela lógica do mundo e, quando muito, remetiam-se à “eternidade humana” das canções e da história. Quando Santo Agostinho diz que estas virtudes são virtudes prostituídas, vendidas ao mundo, é exatamente disto que fala: ele não exige que a fortaleza não suporte *nada*, ou que a temperança deixe por completo de moderar — basta que, longe de servirem como caminho para a eternidade e para Deus, sirvam apenas aos interesses humanos e aos propósitos do mundo, que agradam aos homens e servem uma “glória feita de vento”¹⁵².

Se antes Agostinho chamava as virtudes pagãs de virtudes por analogia, ele já não o faz — agora ele fala sobre a verdadeira virtude, a virtude cristã. Aqui, não há mais espaço para concessões. Quando o parâmetro é a total orientação da alma humana para Deus, não há comparação possível — a virtude que busca a glória, por muito que seja louvada, nunca poderá comparar-se “aos mais débeis começos dos

149 Idem.

150 *De Civitate Dei*, III, 12.

151 *De Civitate Dei*, V, 20.

152 Idem.

santos”¹⁵³. Ressalto que não nego aqui a defesa que Agostinho faz de uma gradação entre os fins últimos: aquele que busca somente o próprio prazer e o domínio sobre os outros é pior que as feras, mas o que busca a glória do mundo é útil à Cidade Terrena¹⁵⁴. Entretanto, com ou sem gradação, por mais esplêndido que seja o pecado, sua maldade permanece.

A condenação de Agostinho às virtudes pagãs na *Cidade de Deus* chega ao seu ápice no Livro 19. Ali, no capítulo 25, o Santo escreve sua posição de forma emblemática. Antes de prosseguirmos, reproduzimos o texto de Agostinho na íntegra:

Por mais louvável que pareça o domínio da alma sobre o corpo e o domínio da razão sobre os vícios, se tanto a alma como a razão não estão submetidas a Deus como Ele ordena que devem estar, de modo nenhum é correcto o domínio da razão sobre os vícios. Na verdade, de que corpo ou de que vícios pode a alma ser senhora se desconhece o verdadeiro Deus e não se submete ao seu domínio, mas se prostitui aos mais viciosos e corruptores demónios? Mas até as virtudes que ela julga ter e pelas quais domina o corpo e os vícios, seja qual for o bem que ela se propõe adquirir ou conservar, se as não referir a Deus, até essas virtudes são mais vícios do que virtudes. E, mesmo que por alguns sejam tidas como verdadeiras e nobres virtudes, consideradas em si mesmas e não exercidas com qualquer outra finalidade, mesmo então devem ser consideradas, inchadas e orgulhosas como estão, não como virtudes, mas como vícios. Pois, assim como o que faz viver a carne não procede da carne mas é à carne superior, assim também o que faz o homem viver feliz não provém do homem mas ao homem é superior — e não só ao homem mas também a qualquer Potestade ou Virtude celeste¹⁵⁵.

Lendo com calma esse capítulo da *De Civitate Dei*, encontraremos em suas linhas um resumo de tudo o que foi discutido aqui: a virtude dos pagãos, a relação de suas virtudes com os demônios que adoram, a virtude cristã e, por fim, a condenação da própria possibilidade de uma virtude pagã que possa ser equiparada à virtude verdadeira. Agostinho abre o texto reforçando a necessidade de uma perspectiva teleológica para discutir as virtudes — não basta que determinado comportamento ou ação *pareça* bom, ou que reprima um mal maior, se não é fruto da correta disposição interna, isto é, da ordenação total dos amores humanos para Deus. Em seguida, expõe o problema de base da religião romana — seus deuses

153 *De Civitate Dei*, V, 19.

154 *De Civitate Dei*, IV, 19.

155 *De Civitate Dei*, XIX, 25.

não são deuses, mas demônios, e tanto exigem quanto estimulam comportamentos viciosos em seus seguidores; submetendo-se a eles, a alma não se torna senhora de seus próprios vícios, mas prostitui-se ao próprio pai do vício, e mesmo que pareça crescer em virtude ou moderação, apenas se afasta mais de Deus.

Quanto a esta primeira parte, em que Agostinho condena até mesmo algo bom — o domínio da razão sobre os vícios, por exemplo — se a alma não se submete a Deus da forma apropriada, um comentário: é possível que esta posição de Agostinho cause alguma perplexidade, afinal, mesmo que aceitemos que uma boa ação praticada por maus motivos seja, de fato, uma má ação, pode parecer ilógico afirmar que seria melhor não realizar a boa ação do que a realizar pelos motivos errados. O argumento que segue não vem diretamente de Agostinho, mas acreditamos que consiga reproduzir um pouco de sua lógica: em primeiro lugar, é importante ressaltar que Agostinho está falando especificamente daquelas ações por meio das quais o homem aumenta o domínio que tem sobre si mesmo, sufoca suas paixões e doma seus impulsos. Se aquele que exerce controle sobre seus vícios não o faz por amor a Deus, mas por amor a glória, que vícios está controlando? Não está ele, na verdade, sendo guiado por sua própria soberba, por seu próprio desejo de louvores e recompensas da Cidade Terrena? Mais de uma vez, Agostinho¹⁵⁶ destaca o valor e a utilidade do amor pela glória, sim, mas isto é feito dentro do contexto específico da Cidade Terrestre, à moda da qual os romanos eram bons¹⁵⁷. Agora, Agostinho discute o valor dessas “virtudes” em absoluto, por si mesmas. São diferentes níveis de profundidade: em um, Agostinho discute os pensamentos dos homens, e no outro, a adequação humana aos pensamentos de Deus.

Em seguida, ainda na citação do Livro 19, Agostinho diz que tais falsas virtudes, “consideradas em si mesmas e não exercidas com qualquer outra finalidade, mesmo então devem ser consideradas, inchadas e orgulhosas como estão, não como virtudes, mas como vícios”¹⁵⁸.

Isto, acredito, reforça o que foi dito no parágrafo anterior — são virtudes orgulhosas, que pouco a pouco vão cimentando a posição do homem no centro de seu próprio universo, uma inversão total da ordem divina. É por isso que Agostinho as diz “inchadas e orgulhosas”: inchadas, pois não são virtudes, mas cópias

156 *De Civitate Dei*, III, 12 e 13.

157 *De Civitate Dei*, V, 19.

158 *De Civitate Dei*, V, 19.

deformadas e desproporcionadas da verdadeira virtude, e orgulhosas pois, quanto mais crescem, mais levam o homem a se comprazer de si mesmo e de suas próprias capacidades¹⁵⁹.

159 *De Civitate Dei*, V, 20

CAPÍTULO 2 – DUAS OUTRAS ABORDAGENS DA VIRTUDE EM SANTO AGOSTINHO

Santo Agostinho diz, em determinada parte da *De Civitate Dei*, que os romanos adoravam falsos deuses, mas não eram falsos adoradores. Bem, de forma semelhante, dizemos que, ainda que nossa investigação sobre a virtude agostiniana dentro da *De Civitate Dei* tenha acabado, não acabou a investigação. Deixamos de lado o *magnus opum et arduum*, de Bispo de Hipona para buscar, em outras de suas obras, o fundamento conceitual que nos permitirá resolver, ao menos em parte, os problemas e as perguntas com que nos deixou.

Na primeira seção do segundo capítulo, tratamos da virtude conforme exposta no *De Musica* de Santo Agostinho. Pode parecer estranho que ele discuta sobre a virtude num tratado sobre a música, mas a sexta parte do livro abandona o aspecto técnico da música e da poesia para dedicar-se à moral e à ética. No livro, Agostinho explica que, assim como toda harmonia, ritmo e beleza que identificamos na arte lírica provém de Deus, também Dele provém o sentido de “virtude” — em nosso entendimento, para Agostinho, a relação da virtude com Deus não é diferente, sob este aspecto, da relação da beleza com Deus: ambas são informadas por Deus como um referencial transcendente.

No segunda seção, trataremos da virtude enquanto lei natural, o que nos afastará dos limites de uma só obra: nesta seção, utilizaremos principalmente a *Contra Juliano*, a *De Libero Arbitrio* e a breve *De Sermoni Domini In Monte*, a fim de compreender como podem os pagãos executar atos moralmente bons se não podem direcionar suas ações ao fim último adequado.

2.1 Virtude em *De Musica*

Quando começou a escrever *De Civitate Dei*, Santo Agostinho já era sacerdote católico há cerca de 22 e se aproximava dos 60 anos de idade. A obra nasceu de uma mente já madura, empenhada no objetivo de fortalecer a fé do povo cristão — seu rebanho — na Igreja de Jesus Cristo, que vinha sofrendo ataques crescentes da parte de filósofos pagãos, como Porfírio e Volusiano,¹⁶⁰ desde o saque de Roma em 410 D.C. por Alarico e seus bárbaros.

Muito antes da *De Civitate Dei*, de Alarico e do episcopado, Agostinho já plantava as sementes conceituais que mais tarde dariam fruto à sua concepção de virtude. Destacam-se os seis livros do tratado sobre a música, escritos entre 387 e 391 D.C.¹⁶¹, pelo menos 22 anos antes do primeiro livro da *De Civitate Dei*, escrito antes de 413.

No *De Musica*, que trabalharemos nesta seção, Agostinho expõe sua teoria a respeito dos *numeri*, os princípios divinos da ordem, razão e ritmo, presentes em todas as coisas criadas. Dos seis livros da obra, interessa-nos mais o Livro VI, em que aprofunda os aspectos morais e éticos implicados no estudo dos números e traça, a partir disto, um plano de ascese cristã. Agostinho fala das virtudes, discute sua natureza e a possibilidade ou não de que as almas se mantenham virtuosas após o juízo final.

Quanto aos números — fundamento conceitual imprescindível para que se possa falar a respeito do *De Musica* — tomaremos a liberdade de não ir primeiro ao livro em si, mas nos dirigiremos à parte das *Retractaciones* em que Agostinho, ao falar do Livro VI do *De Musica*, o define como o mais digno de atenção, dado que ali dissertou

com a necessária profundidade sobre como de números corporais e espirituais, mas mutáveis, se pode chegar aos números imutáveis, que já estão na própria verdade imutável, e, assim, se tornam inteligíveis as coisas invisíveis de Deus através das criaturas.¹⁶²

Ele não nos explica o que são os números, mas diz que existe uma distinção entre os números corpóreos e espirituais, os temporais e os eternos, e que pelos

160 AGOSTINHO, Santo. **O “De excidio urbes” e outros sermões sobre a queda de Roma**. Tradução: Carlota Miranda Urbano. Coimbra: Universidade de Coimbra, 2010, p. 17.

161 FITZGERALD, 2019, p.49

162 *Retractationes.*, I, 11.1.

primeiros podemos alcançar os outros. Para esta investigação dos números devemos compreender a posição que este termo ocupa no pensamento do bispo de Hipona: de acordo com Lewys Ayres, a utilização agostiniana da palavra “número” advém de sua exegese pessoal e inovadora de uma passagem do *Livro da Sabedoria* que, se referindo a Deus, diz: “dispuseste de todas as coisas com medida, peso e número”¹⁶³.

Para Ayres, “a tríade medida, número e peso é usada para descrever ao mesmo tempo a estrutura fundamental da criação e o que, na criação, torna-a capaz de refletir o Criador e de remeter a Ele”¹⁶⁴. Em *De Genesis Ad Litteram*, “Agostinho compreende a medida como indicadora da limitação das coisas, o número como indicador da forma que todas as coisas possuem, e o peso como símbolo da ordem de todas as coisas”¹⁶⁵.

Trataremos do peso e da medida em breve, mas, por enquanto, nos aprofundaremos no papel do número na teologia de Santo Agostinho. Ainda segundo Ayres: “o número ou a forma não designam simplesmente o ‘aspecto’ material, mas também a estrutura (a ‘forma’) das virtudes que podem dirigir a alma”¹⁶⁶. Isto é, mais do que o princípio divino responsável por imprimir forma ao amorfo, aos números é atribuída a fundamentação primeira da criação, posto que, responsáveis pela estrutura interna das coisas, é por meio deles que o Criador dá a cada uma de suas criaturas suas essências particulares. Por meio dos números, Deus dá forma ao amorfo e, ao fazê-lo, dá-lhes também suas medidas apropriadas, seus limites e, dando-lhes também um “peso”, um “*pondus*”, ordena tudo em relação a Si e ao todo de Sua criação.

Assim, quando Agostinho inicia o *De Musica* falando sobre os números, não podemos pensar que o faz simplesmente para nos introduzir à teoria musical, ao ritmo e à disposição correta das sílabas poéticas. Seu intuito é muito mais grandioso do que parece a princípio: ele começa pelos números pois são os princípios estruturantes da criação e, apresentando-nos a eles¹⁶⁷, também poderá nos

163 AYRES, Lewys. Medida, Número, Peso, In: FITZGERALD, A. (org), **Agostinho Através dos Tempos:** Uma enciclopédia. São Paulo: Paulus, 2019.

164 Idem.

165 Idem.

166 AYRES, Lewys. Medida, Número, Peso, In: FITZGERALD, A. (org), **Agostinho Através dos Tempos:** Uma enciclopédia. São Paulo: Paulus, 2019.

167 O próprio Agostinho admite ter sido esse o seu intuito desde o princípio quando, no final do Livro VI, diz ter escrito a obra por considerar que “aqueles a quem os hereges enganam com a promessa falaz da razão e da ciência não devem ser abandonados”.

introduzir ao Deus que os criou e ao qual remetem¹⁶⁸. O próprio Agostinho atesta seu objetivo no final do livro VI, quando diz ter escrito a obra por considerar que “aqueles a quem os hereges enganam com a promessa falaz da razão e da ciência não devem ser abandonados.”¹⁶⁹

Os números também estruturam as virtudes e, agora, é delas que nos aproximamos: não a partir da virtude defeituosa do homem para chegar à perfeita virtude divina, mas de Deus para o homem, do maior para o menor, do ideal para o decaído. Por quê? Se é do intuito do escritor desvendar a virtude ou, ainda, encontrá-la, é certo que deve partir do temporal para o eterno. Porém, o nosso objetivo não é este: buscamos apenas compreender melhor aquilo que já foi exposto por Agostinho; assim, parece mais sensato partir do que já foi descrito como perfeito — isto é, as virtudes tais quais presentes em Deus e nos bem-aventurados — para depois analisarmos sua presença naqueles que ainda “peregrinam na penumbra da fé”.

No final do Livro VI do *De Musica*, Agostinho começa a tratar das virtudes de forma direta: define a temperança como a capacidade da alma de desprender-se das belezas inferiores — os números corruptíveis da carne e da matéria — e aproximar-se dos números eternos, presentes só em Deus¹⁷⁰; da fortaleza, diz que se manifesta na alma humana quando, “saboreando desde já as alegrias eternas, parece mesmo tocá-las”¹⁷¹ e já não teme mais nada de natureza temporal, seja a perda dos bens, a dolorosa mutilação da carne ou a própria morte. Quanto à justiça perfeita, explica tratar-se de uma compreensão plena do ordenamento adequado de todas as coisas — o que supõe, também, aceitá-lo: a alma verdadeiramente justa é aquela que a tudo atribui seu valor adequado, e é capaz de discernir o correto tratamento de todas as coisas. Tal alma justa, conforme diz Agostinho, “só serve a Deus”, “só reconhece por iguais as almas mais puras” e “só quer exercer sua dominação sobre os animais e natureza física”¹⁷².

Quanto à prudência, Agostinho lhe reserva a primazia dentre as virtudes cardeais, tratando dela um pouco antes, no Capítulo XIII, parágrafo 37. Enquanto a perfeita justiça, como vimos, é a habilidade de dar a cada coisa o tratamento que lhe

168 *De Musica*, VI.

169 *De Musica*, VI.

170 *De Musica*, VI, 15.

171 *De Musica*, VI, 50.

172 *De Musica*, VI, 50.

é por natureza merecido, a prudência a antecede, pois é em seu exercício que o homem se torna apto a compreender — ou, ao menos, a perceber — a real natureza das coisas e a primazia ontológica dos números eternos sobre os temporais, faculdade sem a qual todas as outras virtudes seriam impossíveis.

Assim, fica claro o papel dos números na estrutura interna das virtudes: o exercício da prudência permite ao homem compreender a primazia dos números eternos; da justiça, desejar dar ao eterno o tratamento que lhe é merecido; da temperança, desprender-se das belezas inferiores em busca das superiores, e o exercício da fortaleza o dessensibiliza para as aparentes mazelas que os números temporais, ou sua ausência, são capazes de lhe infligir. Ou seja, por meio das virtudes cardeais o homem torna-se capaz de compreender a ordem divina, reproduzi-la em suas ações, desprender-se da ordem inferior e, por fim, suportar as consequências temporais desta ascese.

Não pense o leitor que, tendo exposto a ideia central por trás da relação dos números agostinianos com as virtudes, deixamos de lado os outros dois integrantes de sua “tríade ordenadora”, o peso e a medida. Quanto ao primeiro, para os fins deste trabalho, basta defini-lo como a ordenação apropriada da coisa ao seu lugar no plano divino¹⁷³, quanto à segunda, diz Agostinho que se trata não apenas dos limites e medidas espaciais de uma determinada criatura, mas também da “natureza estruturada ou controlada de uma atividade mensurada e de uma igualmente mensurada alma virtuosa, que se voltou em direção à Sabedoria”¹⁷⁴.

Em outras palavras, a *mensura* (também chamada *modus*) não define somente os limites espaciais de uma determinada criatura, mas abarca também os limites e as estruturas espirituais e imateriais; tudo aquilo que, em sua essência (composta pelos números), lhe indica não o que é, mas seu modo particular de ser. Assim, a mesma lógica pode ser aplicada às atividades de uma determinada criatura que, quando age com sabedoria (o que, em última instância, como veremos a seguir, implica agir em busca da Sabedoria de Deus, o Verbo, que é a referência de todo número, peso e medida), age de maneira mais fiel à sua própria natureza do que quando age fora de sua medida apropriada.

173 AYRES, Lewys. Medida, Número, Peso, In: FITZGERALD, A. (org), **Agostinho Através dos Tempos: Uma enciclopédia**. São Paulo: Paulus, 2019.

174 Idem.

Desta forma, parece que há não só na *mensura*, mas também no *numerus* e no *pondus*, uma multiplicidade de níveis dentre os quais reconhecemos ao menos dois: o nível no qual alguém **possui** certa medida, peso e número, que o formam enquanto criatura e dos quais nunca pode se desviar, pois constituem precisamente aquilo que é; e também o nível no qual este alguém **exerce** uma medida, um número e um peso sobre si mesmo, modulando suas próprias ações.

Quando se age no segundo nível, sempre se baseia em outros números, pesos e medidas, presentes por sua vez em todas as outras criaturas. Em Deus, porém, há medida sem medida, número sem número, peso sem peso:

Mas a medida dos espíritos e das mentes é controlada por uma outra medida, e o número é formado por um outro número, e o peso é atraído por um outro peso. A medida sem medida é aquela com a qual se compara o que é dela, e ela não é medida por coisa alguma; o número sem número é aquele com o qual se formam todas as coisas, mas ele não é formado; o peso sem peso é aquele pelo qual são atraídas todas as coisas para que repousem, e seu repouso é puro gozo, e ele para coisa alguma é atraído¹⁷⁵.

Deus, portanto, é o único ser que tem como referência de Si apenas a Si mesmo e, portanto, não está sujeito às vicissitudes do tempo — é, por definição, o referencial máximo de todas as coisas e, por isso, Agostinho diz que aqueles que conhecem e tomam por referência os números, pesos e medidas das coisas visíveis são escravos¹⁷⁶, e nos parece que a mesma lógica se aplica aos que tomam por referência as coisas invisíveis, mas temporais.

Isso nos leva a considerar os homens são formados, assim como todas as coisas, pelo conjunto de *numerus*, *mensura* e *pondus*, e que este conjunto toma por referencial máximo não a tríade ordenadora enquanto presente nas coisas temporais, mas em Deus, que tudo criou. Possuindo o homem uma alma racional e imortal, ele deve direcionar suas ações — elas próprias dotadas, cada uma, de número, medida e peso — para que retornem a Deus, o referencial máximo do qual saíram.

Reunindo estas peças, vemos os contornos de uma intrincada antropologia teológica em que as virtudes são formadas e organizadas pelos três princípios

175 AUGUSTINE, Saint. **On Genesis**: A Refutation of the Manichees; Unfinished Literal Commentary on Genesis; The Literal Meaning of Genesis. New York: New City Press, 2002. (Gn. Litt. 4.4.8).

176 AUGUSTINE, Saint. **On Genesis**: A Refutation of the Manichees; Unfinished Literal Commentary on Genesis; The Literal Meaning of Genesis. New York: New City Press, 2002. (Gn. Litt. 4.4.9).

ordenadores, mas servem, elas mesmas, como princípios ordenadores na esfera do temporal, conduzindo o homem que as busca em direção ao Criador. Os números, pesos e medidas com que Deus dispôs todas as coisas parecem ser, para Agostinho, como a impressão digital do Criador, marcada na realidade como pele contra a cera — observando e estudando, no mundo criado, esta “marca criadora”, os *homines bonae voluntatis* são impelidos no caminho das virtudes, onde, passo após passo, irão despir-se de suas vestes temporais e condicionar seus próprios números, suas próprias medidas e seu próprio peso à fonte de toda ordem e sentido.

No livro VI do *De Musica*¹⁷⁷ Agostinho expõe como a alma, sendo superior ao corpo em tudo, mas nele estando e dele dependendo, tende, devido à nódoa do pecado original, aos prazeres sensíveis, motivo pelo qual quando age “de forma submissa às impressões físicas, ela passa a se pertencer menos a si própria”¹⁷⁸ e quando “a alma renuncia ao mestre e se submete ao escravo, ela necessariamente se degrada”¹⁷⁹. Assim, no caminho para a salvação, para a verdadeira configuração da alma aos números eternos que lhe são apropriados, é necessário que renegue os prazeres sensíveis, suportando o desconforto temporário que isto lhe acarreta, e se condicione aos prazeres que lhe são verdadeiramente dignos e apropriados por número, peso e medida, ou seja, à contemplação de Deus.

Como vimos no primeiro capítulo deste trabalho, Santo Agostinho descreve virtude como *ordo amoris*¹⁸⁰, o amor ordenado. Para ele, os seres humanos são movidos por seus amores¹⁸¹, o que, nesse sentido, abraça uma série de disposições em relação às coisas — de desejos passageiros, responsáveis por ações isoladas, até “orientações mentais fundamentais da pessoa”¹⁸². Se a ordem correta do amor é a definição de virtude, faz sentido que a perfeita justiça seja descrita, agora em termos menos abstratos do que quando falávamos dos números, como uma “disposição prolongada para amar os objetos, incluindo a Deus, de acordo com o seu valor”¹⁸³. Nesta mesma linha, o pecado é descrito como “um voltar-se para longe de Deus que causa caos psicológico. O pecado introduz desordem nos nossos

177 Especialmente Cap. V, 12-14.

178 *De Musica*, VI, 12.

179 *De Musica*, VI, 13.

180 *De Civitate Dei*, XV, 22.

181 WEITHMAN, P. Augustine’s political philosophy, In: STUMP, E.; KRETZMAN, N (org.), **The Cambridge Companion to Augustine**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 235.

182 Idem.

183 Idem.

amores, para que demos a nós mesmos e a nossos desejos mais importância do que lhes é merecido”¹⁸⁴.

O pecado original — agora expandindo o que apresentamos no final da seção 1.2 — desordenou-nos por inteiro: quanto ao peso, perdemos a capacidade de avaliar por nós mesmos, ausente o exemplo de Cristo e a revelação, a ordem adequada das coisas; quanto à medida, a perdemos tanto em sentido quanto em quantidade, tendendo aos excessos e direcionando-nos não a Deus, mas a nós mesmos; e quanto aos números, tornou-se nossa tendência obedecer às demandas da carne, buscando não a beleza eterna, mas aquela beleza passageira que nos é imediatamente acessível¹⁸⁵.

O homem, sedento da beleza divina, é levado pela confusão do pecado a “precipitar-se nas coisas belas” criadas por Deus¹⁸⁶, buscando nelas a antiga beleza pela qual anseia. Mas as coisas terrenas passam — é de sua natureza que passem e, mais que isso, é belo que passem; realizam sua própria beleza enquanto passam¹⁸⁷, posto que as coisas são belas enquanto realizam a si mesmas segundo a ordem natural de Deus.

O homem, entretanto, não passa. Não foi feito para passar. A morte, que Agostinho descreve como o “último inimigo”¹⁸⁸, o separará da carne, sua amiga, mas isto não é natural — tanto não o é que, no fim dos tempos, os mortos serão ressuscitados com seus corpos, e encararão, de corpo e alma, suas penas ou prêmios eternos. O destino final do homem não está nas coisas que passam. Sua alma, feita à imagem e semelhança da Trindade, não passa jamais — como poderia encontrar descanso nas belas coisas que passam? Como pode o superior repousar no inferior e se satisfazer com ele? Não pode. Não pode, mas, ainda assim, busca nos números que passam um semelhante para os seus números eternos — e neles encontra apenas sombras e traços desta semelhança¹⁸⁹.

Essa desordem introduzida pelo pecado teve o infeliz resultado de que a alma humana, que se utiliza do corpo como instrumento para sua peregrinação terrestre, perdesse a medida e o peso adequado das coisas, o que a leva a considerar como

184 *Idem*.

185 *De Musica*, IV, 7.

186 *Confessiones*, XXVII, 38

187 *De Musica*, VI, 33

188 Sermão 155, 15 – original no apêndice

189 *De Musica*, VI, 44.

fim o que é apenas meio. Desta forma, considera o que dá prazer à sua carne como verdadeiro prazer e o que lhe afaga os sentidos como felicidade. Eis aí o verdadeiro objetivo, dito de forma prática, do processo de ascese proposto por Agostinho: uma redescoberta do próprio deleite, afastando-o das coisas sensíveis e direcionando-o para a suavidade — ou doçura — divina, como convida o salmo 33, citado por Agostinho: “Provai e vede quão suave é o senhor”¹⁹⁰.

Buscar, por meio das virtudes, readequar-nos à ordem divina, não é mais do que compreendermos, em determinado sentido, que nossa percepção do mundo sensível está viciada. O que Agostinho nos propõe é que, em posse desta compreensão e por meio de esforço hercúleo, sustentados pela graça divina e inspirados por Sua revelação, aprendamos a encontrar o deleite, por meio do que passa, naquelas coisas que não passam, posto que o deleite ordena a alma. Nas palavras de Agostinho:

Com efeito, o prazer é como um peso amarrado à alma: ele serve, pois, para equilibrá-la. Onde está o teu tesouro, lá também está teu coração. Onde estiver o prazer, ali estará o coração; onde está o coração, lá se encontra também a felicidade ou infelicidade.¹⁹¹

Esta (re)descoberta da doçura divina torna-se, então, condição imprescindível para a posse da virtude. Se é o deleite que “ordena a alma”¹⁹² e a virtude é o *ordo amoris*¹⁹³, a única possibilidade real de virtude, o único caminho disponível ao homem para alcançar os números eternos e, conseqüentemente, a salvação de sua alma, é dominar a própria carne, educando-a na lei superior das coisas eternas e, assim, reencontrar-se com aquela beleza tão antiga e tão nova, em Quem poderá, enfim, encontrar a semelhança perfeita pela qual anseiam seus números eternos¹⁹⁴.

Por sua vez, esta doçura, este deleite, parecem estar estritamente associados ao *pondus*: vemo-lo naquela passagem do *De Musica*, citada anteriormente, em que o Santo Doutor descreve o deleite como o peso da alma¹⁹⁵. Aqui, Agostinho escancara o que parece ser o fundamento dos amores: o ser humano busca deleitar-se em tudo aquilo que faz, e onde encontra o deleite, coloca seu coração e seu amor. Por conseqüência, o objeto de seu deleite torna-se o seu referencial,

190 *De Musica*, VI, 52.

191 *De Musica*, VI, 29.

192 *Idem*.

193 *De Civitate Dei*, XV, 22.

194 *De Musica*, VI, 29.

195 *Idem*.

princípio ordenador de suas ações. É por isso que o deleite é o peso da alma — pois ela repousa sobre aquilo que a deleita.

Esta parece ser uma concepção fundamental para a breve definição de virtude que Agostinho estabelecerá, depois, no *De Civitate Dei*. É por efeito e consequência do deleite que ele pode descrever a virtude como a ordem apropriada dos amores, pois em outras palavras, quer dizer que o processo de crescimento nas virtudes está diretamente relacionado ao processo de ascese, de desvincular seu deleite, seu amor, de si mesmo e das coisas terrenas, passando a encontrá-lo em Deus e no próximo. O próprio Agostinho antecipa esta conclusão no capítulo XIV do Livro VI do *De Musica*:

(...) amar Nosso Senhor de todo nosso coração, de toda nossa alma, de todo nosso espírito, e de amar o próximo como a si mesmo? Se, portanto, nós conseguimos conectar a essa finalidade todos os movimentos e todos os números da atividade humana, seremos purificados, sem dúvida.¹⁹⁶

“Ser purificado”, aqui, não nos parece ter outro sentido além de configurar-se com perfeição à ordem divina, o que, por sua vez, se manifesta nas virtudes, que são identificadas com o amor ordenado. Dentre o deleite, o amor, a virtude e a bem-aventurança, Agostinho identificou um círculo virtuoso de relação e codependência.

196 *De Musica*, VI, XIV.

2.2 Virtude Como Lei Natural

Nesta segunda seção do trabalho buscamos, em outras obras de Santo Agostinho, respostas para aquelas questões que surgiram durante a análise do problema da virtude dos pagãos na *De Civitate Dei*. Na seção anterior, trabalhamos especialmente o *De Musica* e, neste, abordaremos o tema da lei natural — afinal de contas, não há como discutir a possibilidade de virtude pagã sem considerar de que maneira eles seriam capazes de praticar atos de virtude aparente sem nunca terem conhecido a moral cristã.

No primeiro livro do *De Libero Arbitrio*, Santo Agostinho define lei natural como a Lei Eterna que foi “impressa em nós”, “aquela por meio da qual é justo que todas as coisas estejam em ordem”¹⁹⁷. Mas em que sentido podemos dizer que a Lei Eterna foi impressa em nós? Existe diferença entre lei natural e Lei Eterna? Qual?

Para responder a estas questões é necessário retomar a tríade ordenadora de Agostinho — *numerus, mensura et pondus* — conforme descritas no *De Musica* e no *De Genesis*. Tudo aquilo que foi criado possui números, pesos e medidas particulares que existem somente em relação aos números, pesos e medidas divinos. Assim, os *numerus* servem como uma espécie de ponte entre a essência divina e a humana. A relação entre Lei Eterna e lei natural é similar: a primeira existe somente em Deus, e a segunda é sua manifestação no tempo. Destaco que aqui entendemos “lei natural” em sentido ético, dado que Dougherty¹⁹⁸ demonstra que Agostinho emprega a expressão “lei natural” em muitos sentidos, inclusive para se referir às leis físicas que regem a natureza.

Se, como vimos, os números da alma humana são eternos, e se a Lei Eterna manifesta no homem chama-se lei natural, parece sensato argumentar que esta transição entre a eternidade e o tempo se dê justamente por meios dos números eternos. Considerando a descrição que Agostinho faz da tríade ordenadora como a impressão digital de Deus na criação, podemos inferir que a lei natural, conforme

¹⁹⁷ *De Libero Arbitrio*, I,6,15,51.

¹⁹⁸ DOUGHERTY, Richard J. Lei Natural, In: FITZGERALD, A. (org). **Agostinho Através dos Tempos**: uma enciclopédia. São Paulo: Paulus, 2019.

descrita no *De Libero Arbitrio*, foi da mesma forma impressa — mas nos corações humanos¹⁹⁹.

Reforça nosso ponto quando vemos que a presença da Lei Eterna no homem independe de sua religião ou qualidade moral. No *De Sermone Domini in Monte*, Agostinho diz: “(...) não há alma, por perversa que seja, e desde que possa raciocinar de alguma forma, a cuja consciência não fale Deus. Quem escreveu no coração dos homens a lei natural senão Deus?”²⁰⁰.

Se o “acesso” à lei natural é inerente a todo homem, e se Deus fala à consciência de todos, sem distinção, então é claro que a supracitada impressão da Lei Eterna — “aquela por meio da qual é justo que todas as coisas estejam em ordem”²⁰¹ — nos corações dos homens é parte intrínseca da própria essência humana.

Na *De Civitate Dei*, Agostinho define virtude como “a ordem do amor”. Relembremos o contexto em que propõe a definição:

Mas o Criador, se é verdadeiramente amado, isto é, se é Ele próprio amado e nenhuma outra coisa por Ele que não seja Ele — não pode ser mal amado. Porque o próprio amor que nos faz amar bem o que deve ser amado, deve ser amado também ordenadamente para que esteja em nós a virtude pela qual se vive bem. Por isso me parece que é verdadeira esta breve definição de virtude: *ordo amoris* — a ordem do amor.²⁰²

Em outras palavras, o que Agostinho sugere aqui é que quando amamos antes a Deus e somente por meio dele todas as outras coisas, amamos o *próprio amor* que nos permite amar ordenadamente. Assim, o que antes era amor humano se torna amor divino, pois não amamos mais como homens, mas por meio do próprio amor de Deus, que ama as coisas pois as fez Ele mesmo e reconhece nelas não somente a Sua bondade — que lhes é intrínseca —, mas a ordem adequada na qual se devem inserir.

A Lei Eterna faz com que seja justo que todas as coisas estejam em ordem pois a própria ordem ideal das coisas é a Lei Eterna, conforme se manifesta na vontade de Deus expressa na Criação e impressa nas suas criaturas quando, ao criá-las, dispôs de todas com número, peso e medida (cf. Cap. 2.1).

199 *De Libero Arbitrio*, I,6,15,51.

200 *De Sermone Domine in Monte*, II, 32.

201 *De Libero Arbitrio*, I,6,15,51.

202 *De Civitate Dei*, XV, 22.

Esta concepção de Agostinho quanto à lei natural reforça a importância do critério teleológico proposto por ele para as virtudes — afinal, aquele que parece fazer o bem, mas retira-o do “local” na ordem que lhe seria apropriada segundo a Lei, vai necessariamente contra a Lei. Ora, se a Lei é expressão da Vontade divina, que por si mesma é boa e define o que é bom, contrariá-la é mau, e assim também todo gesto que parece bom, mas desafiar a Lei é mau.

Nos últimos capítulos, investigamos essa visão teleológica de Agostinho conforme exposta na *De Civitate Dei*, mas também a encontramos em outras de suas obras. No *De Sermone Domini*, por exemplo, Agostinho é enfático: “Não se deve levar em conta o que fazemos, mas sim com que intenção o fazemos”, e ressalta que “ainda que resulte algum bem da obra que não praticas com intenção limpa e reta, ser-te-á imputada a ti tal obra não por seu resultado, mas pela intenção que nela puseste”²⁰³.

No mesmo sentido, lemos em *Contra Iulianum*:

Você sabe que as virtudes devem ser distinguidas dos vícios não por suas funções, mas por seus fins. A função é aquilo que é feito; o fim, o motivo pelo qual é feito. Quando um homem faz algo no que ele não parece pecar, mas não o faz pelo motivo que deveria, ele é culpado de pecado. (*Contra Iulianum*, 3, 21; tradução própria.)²⁰⁴

É natural que surja uma série de colocações — por exemplo, se um pagão cuida de um doente, ou veste um nu, seria essa boa ação um pecado, já que, não acreditando no Deus verdadeiro, ele não pode direcionar sua ação ao fim apropriado? Agostinho responde que sim, o ato é um pecado — não quanto à coisa em si, mas quanto ao seu direcionamento. Em outras palavras, ainda que a função da ação — cuidar de um doente — seja boa, seu fim não deixa de ser pecaminoso, posto que o pecado, neste caso, não está naquilo que é feito, mas na falta do homem que, em sua intenção, não contempla Deus²⁰⁵.

Para Agostinho, boas ações podem ser efetuadas, enquanto boas, e permanecendo boas em si mesmas, sem que seu agente as execute de forma boa. Ele diz, por exemplo, que

é bom ajudar um homem em perigo, especialmente um homem inocente. Mas, se um homem age amando mais a glória dos homens

203 *De Sermone Domine in Monte.*, II, 46.

204 *Contra Iulianum*, 3, 21; tradução nossa.

205 *Contra Iulianum*, 3, 30.

do que a glória de Deus, ele faz uma boa ação de uma forma que não é boa, porque **ele não é bom quando suas ações não são feitas de forma boa.**²⁰⁶

Atentemos, então, para esta distinção que Agostinho faz, dentro da “estrutura” da virtude, entre o fim ao qual ela se dirige e o ato concreto que, por meio dela, é realizado. O sistema ético do Bispo de Hipona é teleológico, ou seja, pautado não só por aquilo que é feito, mas pelo fim ao qual se direciona e pelo modo por meio do qual é feito. Se consideramos que as virtudes não existem em um vácuo, mas sempre atreladas aos comportamentos que lhes são correspondentes, a posição agostiniana tem o correlato lógico interessante de que a virtude se torna indistinguível daquele tipo de vício que a ela se assemelha e dela se distingue só por seu fim — o único que pode, em última instância, julgar uma boa ação como virtuosa ou não é Aquele que perscruta os corações e enxerga as intenções dos homens.

O próprio Doutor admite que a distinção entre uma virtude e o vício que a ela se assemelha é difícil a um observador externo, mesmo um observador astuto. Ainda em sua disputa contra Juliano, ele comenta:

Mas vemos que você, um estudioso, é enganado pela aparência que esses vícios têm de verdade; eles parecem estar próximos das virtudes, serem vizinhos delas, ainda que estejam tão longe delas como os vícios estão das virtudes (...). Assim, não só são os vícios contrários às virtudes e claramente distintos delas, como a impulsividade é contrária à prudência, mas também existem vícios que de alguma forma se aproximam das virtudes, sendo similares à elas não em verdade, mas numa aparência enganosa. Como próximo à prudência encontramos não a impulsividade ou a imprudência, mas a esperteza (...). Não é fácil encontrar nomes para todos esses vícios que parecem virtudes, mas, mesmo que não possamos chamar-lhes pelos nomes, devemos estar atentos a eles.²⁰⁷

É desses vícios semelhantes às virtudes que, acredito, Agostinho fala quando menciona as “virtudes civis”, conforme vemos tanto na Carta 138, em que se refere a elas como “um tipo de integridade”²⁰⁸, quanto na própria *Contra Iulianum*, em que fala dos homens que “demonstram um amor babilônico à pátria terrestre” e servem tanto a demônios quanto à glória humana por meio das virtudes civis que “não são a verdadeira virtude, mas a ela se assemelham”²⁰⁹.

206 *Contra Iulianum*, 3, 22, tradução nossa.

207 *Contra Iulianum*, 3, 20, tradução nossa.

208 *Ep. 138*, 3, 17.

209 *Contra Iulianum*, 3, 26.

Resta, entretanto, uma questão: se, como vimos até agora, estas virtudes não são virtudes, mas pecados, como se explica o bem que pode surgir de sua prática? Num primeiro momento, parece que se admitimos que as virtudes civis são vícios, mas que delas podem surgir coisas boas, como o próprio Império Romano²¹⁰ ou a supressão de pecados menores²¹¹, seremos forçados também a admitir que do mal pode surgir o bem. Agostinho, entretanto, explica: “Nem seu fruto pode ser considerado bom, já que uma má árvore não produz um bom fruto; mas a boa obra pertence a Ele que faz o bem até por meio de homens maus”²¹², e no mesmo capítulo, reforça: “(...) até mesmo as boas obras dos incrédulos não são boas obras deles, mas são as obras Daquele que faz bom uso de homens maus”²¹³.

A fim de esclarecer melhor essa questão quanto ao bem dentro da prática das virtudes — tanto civis quanto absolutas — é melhor irmos por partes. Em primeiro lugar, gostaríamos de abordar o papel dos “homens maus” dentro da ordem divina — afinal, se Deus faz “bom uso de homens maus”, como diz Agostinho, é uma necessidade lógica que eles estejam inseridos na ordem divina, que, por sua vez, associamos à própria Vontade de Deus. Se o homem mau está inserido na ordem divina, e a ordem proposta por Deus é uma expressão de sua Vontade, o leitor pode ter a impressão de que Deus *deseja* o mal — o que não é verdade²¹⁴.

No livro *De Musica*, que trabalhamos na seção anterior, Santo Agostinho faz uma distinção importante no que tange à ordem, afirmando que existem pelo menos dois “níveis” de ordem: a ordem universal, que é aquela desejada por Deus, e “uma ordem especial”, à qual se submete o homem que recusa a ordem universal e que é, por sua vez, conduzida pela ordem universal em direção à justiça e ao bem. Eis o trecho:

Nós somos como um homem fixado qual estátua num canto de um vasto e magnífico edifício: ele não pode compreender a beleza desse palácio no qual ocupa um simples ponto fixo; de igual modo um soldado em linha de batalha não pode perceber o ordenamento de todo um exército. E se, num poema, cada sílaba se tornasse animada e sensível na medida em que fosse pronunciada, ela seria incapaz de provar a harmonia e beleza do conjunto, de vez que este se compõe da sucessão fugidia de cada uma delas. É assim que

210 Cf. Ep 138.

211 Cf. *De Civitate Dei*, V.

212 *Contra Iulianum*, 3, 22, tradução nossa.

213 *Contra Iulianum* 3, 32, tradução nossa.

214 *Contra Iulianum*, 3, 32.

Deus inseriu o homem, malgrado sua culpa, numa ordem que nada tem de defeituoso. Com efeito, o homem se rebaixou por sua própria culpa, sacrificando a ordem universal da qual ele possuía os privilégios por sua submissão a Deus, e submeteu-se a uma ordem especial, aquela conduzida pela lei que ele não quis seguir. Ora, tudo aquilo que está conforme à lei é justo; e tudo aquilo que é justo não seria nunca motivo de culpa ou vergonha, pois a perfeição das obras de Deus se mostra, resplandecente, em nossas ações baixas. O adultério, por exemplo, enquanto tal é um ato condenável; mas de um adultério nasce amiúde um homem, ou seja, para uma má-ação do homem, provém uma excelente ação de Deus.²¹⁵

Ou seja: o homem, antes da queda, estava perfeitamente inserido na ordem universal desejada por Deus, mas “se rebaixou por sua própria culpa”²¹⁶, abandonando seu lugar perfeito na ordem universal e submetendo-se a uma ordem inferior. Esta ordem inferior na qual o homem se encontra não pode fugir da ordem universal — nada pode —, e por isso é ela mesma conduzida pela Lei Eterna da Vontade de Deus, que rege tudo para que, mesmo das piores ações humanas, possa surgir algo de bom.

A pior ação humana, assim, não é desejada por Deus, mas desejada pelo próprio homem que recusa a Lei Eterna e busca viver pela lei de seu próprio corpo. Dado, entretanto, o caráter invencível da Lei Eterna, que tudo engloba, Deus faz bom uso das más ações humanas, garantindo que nelas exista a possibilidade do bem. Agostinho, no trecho supracitado, faz uso do exemplo do adultério, um pecado, do qual surge uma vida, algo bom; nós podemos tomar o exemplo do homem que, pelo desejo da fama, ajuda os pobres — aquele que busca a vã glória, assim como o adúltero, peca e será condenado, mas Deus faz o bem por meio de seu crime, e, da mesma forma que gera a vida no primeiro caso, aqui ajuda, Ele mesmo, o pobre.

Com isso, retornamos ao ponto que nos interessa: as boas ações aparentes dos ímpios. Como vimos nesta pequena digressão sobre a ordem, o que há de verdadeiramente bom nos atos de virtude civil não vem do pagão que os executou, mas do próprio Deus, que age por meio do pagão através da lei natural, marcada em seu coração. Retomando o caso do ímpio que, mal-intencionado, ajuda um pobre, Agostinho diria que ajuda o pobre por um destes motivos: ou por amar o pobre em si mesmo; ou porque percebe que há algum tipo de bem em ajudar aquele que precisa; ou porque sabe que sua ação será bem percebida pelas outras pessoas

215 *De Musica*, IV, 30.

216 *Idem*.

que, por sua vez, percebem algum tipo de bem em ajudar o pobre. Se ninguém considerasse o cuidado com o próximo um bem, não faria sentido cuidar do próximo em busca de glória, já que só se cresce em glória ao realizar ações que parecem admiráveis.

Em ambos os casos, e também em suas intersecções, o ímpio faz um mal — ele não direciona seu amor a Deus e por meio de Deus às coisas terrenas, mas ama aquilo que é passageiro por si mesmo, seja o próximo, seja a glória. Porém, em ambos os casos, também, o que há de bom na ação é instigado por meio da lei natural, que permite, mesmo ao pior dos homens, conhecer o que é bom. Em outras palavras, a Lei Eterna, gravada no coração dos homens, permite que mesmo os pagãos reconheçam o bem pela luz da verdade e busquem-no em suas ações *mesmo na ausência do fim apropriado*.

No início desta seção, vimos um trecho do *De Sermone Domini In Monte*, em que Agostinho afirma que não há alma, “por perversa que seja (...), a cuja consciência não fale Deus” e, em seguida, equipara esta conversa entre Deus e a consciência humana à lei natural, que foi por Deus escrita no coração dos homens²¹⁷. Logo após, ele conclui seu argumento:

Toda e qualquer alma racional, apesar de enceguecida pela concupiscência, não deve quando pensa e raciocina atribuir-se a si o que há de verdade em seu raciocínio, senão à luz da verdade que há nela, iluminando-a, por mais ligeiramente que seja, para que perceba alguma verdade ao raciocinar.²¹⁸

Ou seja, mesmo o pagão de coração mais empedernido tem, para Agostinho, acesso à lei natural — que é a Lei Eterna de Deus enquanto manifesta no coração dos homens — por meio da luz da verdade, que é a própria ação de Deus no intelecto humano enquanto o inclina a buscar aquilo que é bom. Das ações humanas, Agostinho considera que toda aquela que gera algum bem o faz por influência divina, que proporciona ao homem a possibilidade de, sendo mau, reconhecer e buscar aquilo que é bom — mesmo quando, retomando a distinção entre fim e função proposta por Agostinho em *Contra Iulianum*, determinada ação seja boa somente *naquilo que objetivamente faz*, e não no *motivo pelo qual o faz*.

217 *De Sermone Domine in Monte*, II, 32.

218 *Idem*.

Ademais, Agostinho explica essa interação entre lei natural, pecado, bem e mal em *Contra Iulianum*. Lá, o bispo diz que a punição daqueles que, “não tendo lei, fazem naturalmente as coisas da lei”, será mais tolerável, posto que, materialmente, não fizeram o mal: “eles não fizeram aos outros o que não desejavam que fosse feito a eles”²¹⁹. Entretanto, eles ainda serão punidos, pois, não tendo direcionado suas ações ao fim adequado, eles não tinham virtudes reais e não eram realmente bons: “Fabricius era menos mau do que Catilina, não porque possuísse as verdadeiras virtudes, mas por ter se desviado menos delas”²²⁰.

Para Santo Agostinho as virtudes permanecem mesmo quando vistas sob a ótica da lei natural, teleológicas. Mesmo as aparentes virtudes e aparentes atos de bondade que são possíveis aos pagãos por meio da lei natural não são verdadeiramente virtuosos, mas frutos de quase-virtudes; no máximo, de virtudes civis, e, mesmo o que há de bom nestes simulacros de virtude não pertence àquele que realiza a ação, mas ao próprio Deus que, por meio de suas más ações, se digna a realizar o bem.

Quanto a este ponto, resta ainda esclarecer se há ou não mérito da parte do pagão que executa uma ação boa quanto à função, mas não quanto ao fim — se, como diz Agostinho, aquele que pratica as virtudes civis é “menos mau” do que aquele que não pratica nem estas, parece que este é certamente o caso, assim como é o caso na distinção que vimos, nas seções anteriores, entre aqueles que servem a glória do mundo e os que servem somente a si mesmos.

Assim, fica patente que, apesar das gradações, Agostinho é resolutivo: o Deus Verdadeiro é a fonte única de todo o bem e verdade, e é somente por meio de Sua ação redentora que o homem é capaz de fazer o bem. Se, portanto, o homem deseja ser virtuoso, não há outra maneira de o ser: deve redirecionar para Deus aquilo que Dele vem e que o pecado desvirtuou.

219 *Contra Iulianum*, III, 25, tradução nossa.

220 *Contra Iulianum*, III, 25, tradução nossa.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Chegando ao fim do trabalho, faz-se necessário responder à pergunta levantada na introdução: *é possível, para Santo Agostinho, que os pagãos sejam virtuosos?* Sim e não. Sim, é possível que um pagão seja virtuoso. Entretanto, não só este *ser virtuoso* do pagão diferirá do bom cristão, como a própria virtude que ele pode chegar a ter será, sempre, uma virtude não apenas incompleta, mas corrompida²²¹; uma quase-virtude, no melhor dos casos.

Ainda que Santo Agostinho defenda que toda ação humana deva se direcionar ao fim último adequado para ser virtuosa, ele parece admitir uma gradação no desenvolvimento da virtude: fala de “virtude instintiva”²²² e “virtude civil”²²³, além da virtude *per se*, e aponta como mesmo um pagão pode deixar de ser como os que, servindo apenas às próprias paixões, “são piores que as feras”²²⁴ e, ao fazê-lo, aproximar-se da fonte verdadeira do bem e da ordem adequada dos amores.

Conforme vimos na seção 1.1 do Capítulo 1 do trabalho, Agostinho possui um sistema ético teleológico, isto é, pautado principalmente pelo fim ao qual se direcionam as coisas. Assim, uma ação virtuosa deve, necessariamente, ter seu fim fora do homem que a empreende. A exemplo disto citamos a análise feita por ele de dois romanos louvados por suas virtudes: Catão e Régulo. Agostinho considera que Catão, na verdade, não é virtuoso, pois preferiu morrer a servir, ou seja, seu suicídio foi um ato de puro autosserviço²²⁵, enquanto Régulo, considerado por Agostinho um exemplo de virtude romana, preferiu uma morte sofrida a trair o Império²²⁶. Catão só pensou em si mesmo, enquanto Régulo, mesmo pagão, sacrificou-se por algo que o transcendia: a glória de Roma.

Esse amor pela glória é considerado por Agostinho como um pecado, sim, pois afasta o homem de Deus, mas esse amor pecaminoso pode comportar-se como uma virtude, no que abafa pecados piores e media as paixões desordenadas²²⁷. Quem, longe do cristianismo, despreza a glória, guia-se apenas por seus próprios interesses e pelo desejo de domínio, o que o torna “pior do que as feras”, enquanto

221 *De Civitate Dei*, XIX, 25.

222 *De Civitate Dei*, II, 27.

223 *Ep. 138*, 3, 17; *Contra Iulianum*, 3, 26.

224 *De Civitate Dei*, IV, 19.

225 *Idem*.

226 *De Civitate Dei*, I, 15.

227 *De Civitate Dei*, III, 12; V, 12.

aquele que busca a glória, seja pessoal, da família ou da nação, precisa se submeter à censura moral de seus pares²²⁸ e, no exemplo dado por Agostinho do Império Romano, abdicar de muitos prazeres e louros em prol da nação²²⁹. Assim, essa virtude-de-glória não é verdadeira, mas torna os pagãos “mais úteis à Cidade da Terra quando possuem mesmo uma tal virtude, do que quando nem essa possuem”²³⁰.

Entretanto, ainda existe, na gradação que Agostinho faz entre os princípios de virtude encontrados nos pagãos e a verdadeira virtude, outro patamar — não sabemos se superior ou inferior à virtude-de-glória — alcançável pelos pagãos: aquilo que o bispo de Hipona chama de “virtude instintiva”²³¹, o que parece outro nome para a lei natural, que ele define como “a lei eterna marcada no coração dos homens”²³². Assim, um pagão que vive pela lógica da glória pode ser virtuoso na medida da lei natural — ou seja, civilmente virtuoso — ainda que direcione as suas ações a um fim último inadequado, dado que “ (...) não há alma, por perversa que seja, e desde que possa raciocinar de alguma forma, a cuja consciência não fale Deus. Quem escreveu no coração dos homens a lei natural senão Deus?”²³³

Quando trata das virtudes civis, vemos que Agostinho faz uma distinção importante entre a ação em si e o fim ao qual ela se direciona: para ser plenamente virtuosa, uma ação deve ser boa em si mesma e em relação ao seu fim, que deve ser Deus. Uma boa ação aparente, mas que não possui o sentido teleológico adequado, é um pecado²³⁴, pois é possível fazer uma coisa boa de uma forma ruim²³⁵.

A verdadeira virtude é, então, mais do que um simples hábito moral: trata-se de uma orientação total do homem para o Deus que o criou. É por isso que Agostinho chama a virtude de *ordo amoris*, a ordem do amor²³⁶: por exemplo, se meus amores estão devidamente ordenados a Deus, conforme indica a Lei Eterna, amo-O acima de tudo, e em tudo busco Sua vontade. Ora, como diz Agostinho,

228 *De Civitate Dei*, IV, 19.

229 *De Civitate Dei*, V, 12.

230 *De Civitate Dei*, IV, 19.

231 *De Civitate Dei*, II, 27.

232 *De Sermone Domini in Monte*, II, 32; *De Libero Arbitrio*, I, 6, 15, 51.

233 *De Sermone Domini in Monte*, II, 32.

234 *Contra Iulianum*, 3, 21.

235 *Contra Iulianum*, 3, 22.

236 *De Civitate Dei*, XV, 22.

O Criador, se é verdadeiramente amado, isto é, se é Ele próprio amado e nenhuma outra coisa por Ele que não seja Ele — não pode ser mal amado. Porque o próprio amor que nos faz amar bem o que deve ser amado, deve ser também amado ordenadamente para que esteja em nós a virtude pela qual se vive bem.²³⁷

É por isso que a virtude abarca, em si mesma, “tudo aquilo que se deve fazer”²³⁸ — pois ordenar-se ao fim último apropriado implica numa proximidade tal com o Criador que o homem assume, já no tempo, uma perspectiva divina. Se, como diz Agostinho, a felicidade só pode ser alcançada por quem “tem o conhecimento de Deus e procura imitá-Lo”²³⁹, que outra coisa deve alguém fazer para ser feliz além de praticar a verdadeira virtude, dado que, por meio dela, o homem imita a Deus de tal forma que, sob determinado aspecto, chega até a amar não só por meio Dele, mas com Ele?²⁴⁰

É por isso que podemos dizer que as virtudes pagãs são necessariamente corrompidas e pecaminosas, pois, mesmo quando praticadas com excelência, se não têm a Deus por fim, elas necessariamente afastam o homem deste gozo da felicidade divina, tanto na terra quanto após a morte.

Agostinho, nas passagens mais agressivas em que diz que essas virtudes nem deveriam ser assim chamadas, reforça sempre este ponto: diz que a mais elevada virtude pagã não se compara ao débil princípio da virtude cristã, pois esta é firmada na graça e na misericórdia²⁴¹; que, se a pessoa não se submete a Deus, prostitui sua alma aos demônios²⁴², e que colocar as virtudes a serviço da glória humana é, em última instância, “tão vergonhoso como pô-las ao serviço da paixão corporal”, pois é colocá-las a serviço somente dos homens e de uma glória feita de vento²⁴³.

Em outras palavras, a “virtude” que não é direcionada para Deus é, para Agostinho, sempre pervertida, posto que foi, pela vaidade humana, forçada a agir de forma contrária à sua própria natureza. Isso nos leva ao ponto chave da questão: uma virtude corrompida e pervertida pode ser considerada, realmente, virtuosa? Agostinho não acredita que possa. Não bastassem os trechos da *De Civitate Dei*

237 Idem.

238 *De Civitate Dei*, V, 21.

239 *De Civitate Dei*, VIII, 8.

240 *De Civitate Dei*, XV, 22.

241 *De Civitate Dei*, V, 19.

242 *De Civitate Dei*, XIX, 25.

243 *De Civitate Dei*, V, 20.

citados no parágrafo anterior, vemos que, em *Contra Iulianum*, ele diz que não é possível que alguém seja virtuoso sem ser justo, e que, por não darem a Deus o que lhe é devido, é impossível que os pagãos sejam justos e, portanto, impossível que sejam virtuosos²⁴⁴.

Que sentido fazemos, então, das virtudes dos pagãos? Parece que o problema se encontra na utilização do termo “virtude”: nos casos em que Agostinho parece considerar as virtudes pagãs como possíveis, ele sempre está falando de forma relativa ou superficial — até no caso de Régulo, considerado por ele o melhor de todos os varões de Roma²⁴⁵, o bispo de Hipona faz questão de ressaltar que, apesar de elogiar sua virtude, não discute, ainda, a natureza desta²⁴⁶ — e adiante, quando começa a discutir profundamente a virtude, suas posições tornam-se mais taxativas: as virtudes dos bons romanos estão somente *próximas* da verdade²⁴⁷, o amor pela glória pode ser *considerado* uma virtude, mas é um vício²⁴⁸... Até que, enfim, sua abordagem deixa de ser relativa — aborda a virtude pura, em si mesma, e sem rodeios: “(...) sem o verdadeiro culto do verdadeiro Deus, ninguém poderá possuir a verdadeira virtude”²⁴⁹.

Neste último parágrafo, podemos retomar o que foi dito no início da conclusão: há, sim, a possibilidade de verdadeira e plena virtude para os pagãos — se deixarem de sê-lo. De qualquer outra forma, para Agostinho, suas virtudes só podem ser assim chamadas em referência ao que emulam — mas, na verdade, por mais próximas das virtudes que sejam, enquanto não se direcionarem ao fim apropriado serão, no máximo, vícios disfarçados: pecados esplêndidos.

244 *Contra Iulianum*, 3, 17.

245 *De Civitate Dei*, I, 24.

246 *De Civitate Dei*, I, 15.

247 *De Civitate Dei*, V, 12.

248 *De Civitate Dei*, V, 13.

249 *De Civitate Dei*, V, 19.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AUGUSTINE, Saint. **Against Julian**. New York: Fathers of The Church, 1957.

AUGUSTINE, Saint. **On Genesis: A Refutation of the Manichees; Unfinished Literal Commentary on Genesis; The Literal Meaning of Genesis**. New York: New City Press, 2002.

AGOSTINHO, Santo. **A Cidade de Deus**. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2000.

AGOSTINHO, Santo. **O “De excidio urbes” e outros sermões sobre a queda de Roma**. Tradução: URBANO, Carlota Miranda Coimbra: Universidade de Coimbra, 2010.

AGOSTINHO, Santo. **O Livre Arbítrio: livro 1**. São Paulo: Filocalia, 2019.

AGOSTINHO, Santo. **Sobre a Música**. Campinas: Ecclesiae, 2019.

AGOSTINHO, Santo. **Retratações**. São Paulo: Paulus, 2020.

AYRES, Lewys. Medida, Número, Peso, In: FITZGERALD, A. (org), **Agostinho Através dos Tempos: Uma enciclopédia**. São Paulo: Paulus, 2019.

BROWN, Peter. **Santo Agostinho: uma biografia**, Rio de Janeiro: Record, 2005.

CHAPPEL, Timothy. A Ética de Agostinho, In: MECONI, David V; STUMP, Eleonore (org.). **AGOSTINHO**. São Paulo: Idéias & Letras, 2016, p. 235-243.

DOUGHERTY, Richard J. Lei Natural, In: FITZGERALD, A. (org). **Agostinho Através dos Tempos: uma enciclopédia**. São Paulo: Paulus, 2019.

IRWIN, T. H. Splendid Vices? Augustine For and Against Pagan Virtues. **Medieval Philosophy and Theology**, Cambridge, v. 8, p. 105-127, 1999.

GILSON, Étienne. **Introdução ao Estudo de Santo Agostinho**. São Paulo: Discurso, 2007.

KENT, B. Augustine's Ethics, In: STUMP, E.; KRETZMAN, N (org.). **The Cambridge Companion to Augustine**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 205-233.

LAVERE, George J. Virtude, In: FITZGERALD, A. (org). **Agostinho Através dos Tempos: uma enciclopédia**. São Paulo: Paulus, 2019.

MARROU, Henri. **Santo Agostinho e o Agostinismo**. Rio de Janeiro: Livraria AGIR Editora, 1957.

MORA, José Ferrater, “Eudeimonismo” , In: MORA, José Ferrater. **Diccionario de Filosofía**, Tomo I., pp.600-601. Editorial Sudamericana: Buenos Aires, 1956.

O'DALLY, Gerard. **Augustine's City of God: A Reader's Guide**. New York: Oxford University Press, 1999.

PRZYWARA, Erich. **An Augustine Synthesis**. Harper & Brothers Publishers: New York, 1958.

RUSSEL, Daniel C. "Virtue ethics, happiness, and the good life" , In: RUSSEL, Daniel C (Ed). **The Cambridge Companion to Virtue Ethics**. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

RUSSEL, Daniel C. "Introduction: Virtue ethics in modern moral philosophy" , In: RUSSEL, Daniel C (Ed). **The Cambridge Companion to Virtue Ethics**. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

TRAPÈ, Agostino OSA. **Agostinho: O homem, o pastor, o místico**. São Paulo: Cultor de Livros, 2017.

TURNBULL, Roland. **The Concept of Providence in St. Augustine's Philosophy of History**. Chicago:Loyola University of Chicago, 1943.

WETZEL, James. **Augustine and The Limits of Virtue**. New York: Cambridge University Press, 1992.

WETZEL, James (org.). **Augustine's City of God: A Critical Guide**. New York: Cambridge University Press, 2012.

WEITHMAN, P. Augustine's political philosophy, In: STUMP, E.; KRETZMAN, N (org.), **The Cambridge Companion to Augustine**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 243-252

Outras referências:

AUGUSTINUS, Sanctus. De Genesis ad litteram. Disponível em:
http://www.augustinus.it/latino/genesi_lettera/index.htm

AUGUSTINUS, Sanctus. De Musica libri sex. Disponível em:
<http://www.augustinus.it/latino/musica/index.htm>

Disponível em: <https://www.newadvent.org/fathers/1102102.htm>

APÊNDICE

Citações no original	Citações traduzidas pelo autor	Página
<i>Toda tendencia ética según la cual la felicidad es el sumo bien</i> (MORA, p.587)	Toda tendência ética segundo a qual a felicidade é o sumo bem	13-14
<i>“The end therefore of our purpose is Christ, for however much we attempt, in Him we are made perfect, and this is our perfection, that we come home to Him. More thou seekest not; He is thy end. For in like manner the end of thy life is the place wither thou art tending; and when thou hast arrived there, then thou wilt stay. So the end of thy study, of thy purpose, of thy attempt, of thy intention, is He to whom thou art tending, and when thou hast come home to Him, thou wilt desire nothing further, since thou canst have nothing better. He therefore Himself hath set forth in this life an example of living, and will give us in the future life the reward of living. (AUGUSTINE SYNTHESIS, 200-201).</i>	O fim de nosso propósito é Cristo, pois independente de quanto nos esforcemos, é Nele que fomos aperfeiçoados, e é essa a nossa perfeição: que voltemos à casa, para Ele. Mais que isso não busque; é Ele teu fim. De modo semelhante, o fim de sua vida é o local para o qual se tende, e quando estiver chegado lá, lá ficará. Então o fim de seu estudo, do seu propósito, da sua tentativa, da sua intenção, é Ele para quem você está tendendo, e quando houver voltado para casa, para Ele, não desejará mais nada, já que não há nada melhor. Ele mesmo, portanto, deu nesta vida um exemplo de como viver, e nos dará na vida futura a recompensa da vida.	14
<i>eudaimonism is a view about how we adopt our ends – for the sake of a</i>	Eudaimonismo é uma visão sobre a maneira como adotamos nossos	19

<p><i>good life – but it does not say that which ends we adopt should be self-serving (RUSSEL, P.22)</i></p>	<p>fins - motivados por uma boa vida -, mas não implica que aqueles fins que adotamos devam ser egoístas</p>	
<p><i>Tarzan is the rightful Lord Greystoke, but in order to take his title and its benefits he would have to expose the man now pretending to be Greystoke; however, Jane is betrothed to that man, and só by taking his title Tarzan would hurt the woman he loves. In the novel, Tarzan makes a sacrifice and protects Jane. Surely we would describe this as an act of rational self-sacrifice, but if eudaimonism is true, we might worry, then sacrificing some good of one's own could not be rational – unless the loss is balanced by a compensating gain, but then it no longer counts as a sacrifice.(RUSSEL, P.23)</i></p>	<p>Tarzan é o legítimo Lorde Greystoke, mas, para exigir seu título e benefícios, ele deveria expor o homem que agora finge ser Greystoke. Entretanto, Jane está prometida a ele, e, portanto, ao exigir seu título Tarzan iria prejudicar a mulher que ama. No romance, Tarzan faz um sacrifício e protege Jane. Certamente nós podemos descrever isto como um ato de auto-sacrifício racional, mas, se o eudaimonismo é verdadeiro, então um sacrifício do tipo pode não ser racional, a menos que a perda seja balanceada por um ganho compensatório, mas aí não há sacrifício</p>	21
<p><i>grow out of the ends that make one's life a happy life (RUSSEL, p. 24)</i></p>	<p>nascem dos fins que tornam a vida de alguém uma vida feliz</p>	22
<p><i>treating each other as having the authority to give each other reasons to act (RUSSEL, P.24)</i></p>	<p>tratar um ao outro como tendo a autoridade de dar, um ao outro, motivos para agir.</p>	23
<p><i>does the fact that I stand in that reciprocal relation with others for the sake of my happiness undercut the idea of being obligated to do só? (RUSSEL, P.25)</i></p>	<p>o fato de que, tendo por fim minha própria felicidade, estou em uma relação recíproca com outros, de alguma forma prejudica a idéia de que sou obrigado a fazê-lo?</p>	25

<p>(...) <i>sed vanitas facit.</i> (Cf. <i>De Civitate Dei</i> IV, 21).</p>	<p>a vaidade que os criou.</p>	<p>42</p>
<p><i>Detrahatur mors novissima inimica, et erit mihi in aeternum caro mea amica.</i> (Cf. Sermão 155, 15).</p>	<p>O homem, entretanto, não passa. Não foi feito para passar. A morte, que Agostinho descreve como o último inimigo.</p>	<p>68</p>
<p><i>You know that virtues must be distinguished from vices, not by their functions, but by their ends. The function is that which is to be done; the end is that for which it is to be done. When a man does something in which he does not seem to sin, yet does not do it because of that for which he ought to do it, he is guilty of sinning.</i> (C. Jul, 3, 21).</p>	<p>Você sabe que as virtudes devem ser distinguidas dos vícios não por suas funções, mas por seus fins. A função é aquilo que é feito; o fim, o motivo pelo qual é feito. Quando um homem faz algo no que ele não parece pecar, mas não o faz pelo motivo que deveria, ele é culpado de pecado.</p>	<p>73</p>
<p><i>It is good to help a man in danger, specially an innocent man. But if a man acts loving the glory of men more than the glory of God, he does a good thing not in a good way, because he is not good when his act is not done in a good way.</i> (C. Jul, 3, 22).</p>	<p>é bom ajudar um homem em perigo, especialmente um homem inocente. Mas, se um homem age amando mais a glória dos homens do que a glória de Deus, ele faz uma boa ação de uma forma que não é boa, porque ele não é bom quando suas ações não são feitas de forma boa.</p>	<p>73</p>
<p><i>But we see that you, a scholarly man, are deceived by the resemblance of these vices to the true; they seem near to virtues, neighboring on them, although they are as far from them as vices are from virtues (...). Thus, not only are these vices contrary to the virtues, and plainly distinct from them as rashness is contrary to prudence, but there are also vices which somehow border on the virtues, being similar, not in truth, but by a deceptive appearance. As a kind of neighbor to prudence we find, not rashness or imprudence, but cleverness (...). It is not easy to find names for all these vices which border on virtues, but, even if we cannot call them by name, we must beware of them.</i> (<i>Contra Iulianum</i>, 3, 20).</p>	<p>Mas vemos que você, um estudioso, é enganado pela aparência que esses vícios têm de verdade; eles parecem estar próximos das virtudes, serem vizinhos delas, ainda que estejam tão longe delas como os vícios estão das virtudes (...). Assim, não só são os vícios contrários às virtudes e claramente distintos delas, como a impulsividade é contrária à prudência, mas também existem vícios que de alguma forma se aproximam das virtudes, sendo similares à elas não em verdade, mas numa aparência enganosa. Como próximo à prudência encontramos não a impulsividade ou a imprudência, mas a esperteza (...). Não é fácil</p>	<p>74</p>

	encontrar nomes para todos esses vícios que parecem virtudes, mas, mesmo que não possamos chamá-los pelos nomes, devemos estar atentos a eles.	
<i>Neither may it's fruit be said to be good, since a bad tree does not produce good fruit; rather, the good work belongs to Him who acts well even through evil men.</i> (<i>Contra Iulianum</i> , 3, 22).	Nem seu fruto pode ser considerado bom, já que uma má árvore não produz um bom fruto; mas a boa obra pertence a Ele que faz o bem até por meio de homens maus.	75
<i>(...) even the good works of unbelievers are not good works of theirs, but are the works of Him who makes good use of evil men.</i> (<i>Contra Iulianum</i> , 3, 32).	(...) até mesmo as boas obras dos incrédulos não são boas obras deles, mas são as obras Daquele que faz bom uso de homens maus.	75
<i>(...) they did not do to others what they did not want done to themselves.</i> (<i>Contra Iulianum</i> , III, 25).	(...) eles não fizeram aos outros o que não desejavam que fosse feito a eles.	78
<i>Fabircius was less wicked than Catiline, not because he had true virtues, but because he did not deviate so much from the true virtues.</i> (<i>Contra Iulianum</i> , III, 25).	Fabircius era menos mau do que Catilina, não porque possuísse as verdadeiras virtudes, mas por ter se desviado menos delas.	78