

ÉMILIEEN VILAS BOAS REIS

**O CONCEITO DE VIRTUDE NO JOVEM AGOSTINHO:
EVOLUÇÃO OU REVOLUÇÃO ?**

Dissertação apresentada à Coordenação do
Programa de Pós Graduação em Filosofia
da Pontifícia Universidade Católica do Rio
Grande do Sul como requisito parcial para a
obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador:
Prof. Dr. Roberto Hofmeister Pich

Mestrado Em Filosofia
Programa De Pós-Graduação Em Filosofia
Faculdade De Filosofia E Ciências Humanas
Pontifícia Universidade Católica Do Rio Grande Do Sul

Porto Alegre
Julho / 2006

ÉMILIEEN VILAS BOAS REIS

**O CONCEITO DE VIRTUDE NO JOVEM AGOSTINHO:
EVOLUÇÃO OU REVOLUÇÃO ?**

Dissertação apresentada à Coordenação do
Programa de Pós Graduação em Filosofia
da Pontifícia Universidade Católica do Rio
Grande do Sul como requisito parcial para a
obtenção do título de Mestre em Filosofia.

A Deus,
aos meus pais Adelson e Dulce,
ao meu irmão Maximiliano,
à Juliana.

AGRADECIMENTOS

A Deus Pai, Filho e Espírito Santo por me conceder fé, esperança e amor. À Nossa Senhora Aparecida e a Santo Agostinho, por intercederem a Deus.

Ao meu Pai, à minha mãe e meu irmão pelo amor, carinho, força e confiança.

Ao Prof. Roberto Pich pela amizade, incentivo, acolhimento e dedicação.

Ao Prof. De Boni por, muitas vezes, tentar suprir a família ausente, e pelas observações para a dissertação.

Ao meu afilhado Mário pela afeição e acolhimento.

Aos meus amigos Mauro e Thiago pelos momentos de força e pelas imensas discussões filosóficas.

Aos colegas da PUCRS, em especial aos medievalistas.

Ao Pe. Pedro e ao centro de Pastoral da PUCRS, em especial à Elaine, por me proporcionarem a possibilidade de servir a Igreja e aos irmãos, enquanto da elaboração do trabalho.

Aos familiares que, de uma forma ou outra, torceram por mais esta etapa.

Aos meus amigos de BH pela força, carinho, lembranças e orações.

À D^a Elsa (in memoriam) e à Adriana pelo acolhimento.

Por fim, ao meu grande amor, Juliana, por tudo nessa vida.

RESUMO

Este trabalho é uma pesquisa sobre o conceito de virtude no pensamento do “jovem” Agostinho. Na verdade, quer achar uma teoria da virtude, que se encontra de forma esparsa pelas obras analisadas. Assim, as obras de Agostinho analisadas compreendem o período entre sua pós-conversão ao cristianismo no ano de 386, em que escreve os “diálogos de Cassiciaco”, até o ano de 388, no qual escreve o Livro I do *De Libero Arbitrio* e o *De Moribus Ecclesiae Catholicae et De Moribus Ecclesiae Manichaeorum*. O texto procura verificar como o conceito de virtude surge no pensamento de Agostinho, trazendo muitas concepções do pensamento anterior, principalmente dos estóicos e neoplatônicos, mas que, após a “descoberta” da faculdade da vontade no *De Libero Arbitrio* Livro I, e a associação desta com a virtude, passa a ser considerado diferentemente por Agostinho. Levando em consideração as descobertas do *De Libero Arbitrio* Livro I na análise do *De Moribus Ecclesiae Catholicae et De Moribus Ecclesiae Manichaeorum*, mostrar-se-á a associação do conceito de virtude ao conceito de amor, e uma nova mudança em relação ao conceito de virtude.

Palavras chaves: Santo Agostinho, Virtude, Felicidade, Vontade e Amor.

ABSTRACT

This text is a research on the concept of virtue in the thought of the “young” Augustine. In the truth, it wants to find a theory of the virtue, that if finds of form separate for the analyzes books. Thus, the texts of Agustine analyzed includes the period enters your after-conversion to the Christianity in the year of 386, where it writes the “dialogues of Cassiciacum”, until the year of 388, in which it writes *De Libero Arbitrio* Book I and *De Moribus Ecclesiae Catholicae et De Moribus Ecclesiae Manichaeorum*. The text looks for to verify as the virtue concept appears in the thought of Agustine, bringing many conceptions of the previous thought, manly of the stoics and neoplatonics, but that, after the “discovery” of the faculty of the will in the *De Libero Arbitrio* Book I, and the association of this with the virtue, passes to be considered manly by Augustine. Leading in consideration the discoveries of *De Libero Arbitrio* Book I, in the analysis of *De Moribus Ecclesiae Catholicae et De Moribus Ecclesiae Manichaeorum*, we will show the association of the virtue concept to the love concept, and a new change in relation to the virtue concept.

Words keys: Saint Augustine, Virtue, Happiness, Will and Love.

LISTA DE ABREVIATURAS

Obras Agostinianas:

B.V. De Beata Vita

C.Ac. Contra Academicos

Conf. Confessiones

De Civ. Dei De Civitate Dei

De Lib. Arb. De Libero Arbitrio

De Mor. De Moribus Ecclesiae Catholicae et De Moribus Ecclesiae Manichaeorum

Or. De Ordine

Sol. Soliloquia

SUMÁRIO

Introdução	p. 10
1 Notas sobre o conceito de virtude anterior a Agostinho	p. 14
1.1 A <i>areté</i> no pensamento pré-filosófico	p. 14
1.2 A <i>areté</i> em Sócrates e Platão	p. 16
1.3 A <i>areté</i> nos estóicos	p. 18
1.4 A <i>areté</i> em Plotino	p. 21
2 Virtude nos diálogos de Cassiciaco	p. 25
2.1 Virtude e Felicidade	p. 26
2.2 Virtude e Artes Liberais	p. 35
2.3 Virtude, Virtudes Teologais (<i>fides, spes e caritas</i>) e Visão de Deus nos <i>Soliloquia</i>	p. 41
2.4 Teoria provisória da virtude nos diálogos de Cassiciaco	p. 46
3 Virtude e Vontade no <i>De Libero Arbitrio</i> Livro I	p. 49
3.1 O homem como autor do mal	p. 49
3.2 O homem virtuoso: possuidor da Boa Vontade (<i>Bona Voluntas</i>)	p. 52
3.3 As quatro virtudes cardeais (<i>prudencia, fortitudo, temperantia e iustitia</i>)	p. 62
3.4 Virtude, Felicidade, Boa Vontade e Lei Eterna	p. 66
3.5 Teoria provisória da virtude no <i>De Libero Arbitrio</i> Livro I	p. 69

4 Virtude e Amor no <i>De Moribus Ecclesiae Catholicae et De Moribus Ecclesiae Manichaeorum</i>	p. 72
4.1 Razão e o Soberano Bem do homem	p. 73
4.2 Autoridade e o Soberano Bem do homem	p. 81
4.3 Virtude e Amor	p. 87
4.4 Teoria provisória da virtude no <i>De Moribus Ecclesiae Catholicae et De Moribus Ecclesiae Manichaeorum</i>	p. 95
Conclusão	p.98
Bibliografia	p.102

INTRODUÇÃO

O tema da virtude se insere dentro de uma das grandes áreas da filosofia: a ética. A sua origem como problema pode ser remetido às origens da própria ética, entendida como “ciência do real que tem como objeto o ethos, que se apresenta como um fenômeno histórico-cultural dotado de evidência imediata e impondo-se à experiência do indivíduo tão logo este alcance a primeira idade da razão”¹. Podemos dizer que ela é uma das primeiras questões colocadas na ética, inseridas dentro do “problema da natureza e condições da existência ética, ou seja, da constância do agir do sujeito ético segundo a norma do Bem”², isto é, “o valor da ‘excelência’ ou da virtude (areté) que irá constituir, ao menos para a ética antigo cristã, a linha diretriz da reflexão ética”³. Desta feita, Agostinho está inserido nessa tradição onde a virtude é um dos principais temas abordados.

Uma das grandes importâncias de Agostinho consiste em ser, como o maior pensador de seu tempo, o receptor de uma época que estava a findar (Era helenístico-romana) e o expoente de uma era que se anunciava (Idade Média).

Nesse sentido, o problema ora analisado por nós se torna paradigmático, pois Agostinho nos mostra claramente que, apesar de sua genialidade, é devedor de muitos pensadores anteriores (afinal, que pensador não é devedor do passado?). É com essa visão que iniciaremos nossa pesquisa (Capítulo I) remetendo-nos a algumas considerações sobre a virtude, anteriores ao nosso pensador. Temos a pretensão neste primeiro capítulo de mostrar

¹ VAZ, Henrique C. de Lima. *Escritos de Filosofia IV: Introdução à Ética Filosófica*. São Paulo: Edições Loyola, 2002., p. 37.

² VAZ, *op.cit.*, p. 65.

³ VAZ. *op.cit.*, p. 66.

as diversas concepções dos pensadores anteriores a Agostinho que, em certo sentido, tiveram alguma relevância para a história do conceito de virtude. Na verdade, os pensadores escolhidos por nós tiveram alguma influência em Agostinho, ou levantaram questões que permaneceram ao longo da tradição, chegando a nosso filósofo. Obviamente, não tendo a pretensão de esgotar tal assunto nesses pensadores, pois cada um dos citados poderia vir a ser objeto de pesquisa. Assim, com o primeiro capítulo desejamos esclarecer conceitos e posições que Agostinho virá recolher para pensar a virtude, principalmente nas obras do período de Cassiciaco.

Dissemos que Agostinho fora um expoente da época nascedoura, e, neste sentido, ele percebeu, claramente, as mudanças significativas de seu tempo, principalmente o significado do cristianismo que se seguira, e de suas doutrinas cristãs, tais como a encarnação do verbo, a concepção do Deus Uno-Trino, doutrinas essas que abraçaria com tanto amor. Seguindo o lema que levaria consigo por toda a vida, isto é, “crer para entender e entender para crer”, o pensador, além de procurar viver de acordo com a fé que abraçou, pôde repensar questões que já faziam parte da tradição, como a questão da virtude. Nesse sentido, poderemos acompanhar modificações quanto à nossa questão, à medida que Agostinho se aprofundava no cristianismo.

O período escolhido por nós para trabalhar, denominado como sendo o período “juvenil” de Agostinho, compreende os anos de 386 a 388. Este período se identifica com a recém conversão de Agostinho ao cristianismo, a para Cassiciaco, o batismo em Milão pelas mãos de Ambrósio, e o retorno à África. Entretanto, nossa escolha não é determinada por eventos e datas, estas são secundárias. Para estudarmos a virtude no jovem Agostinho, na verdade, dividimos este período em três, a partir de concepções e aproximações conceituais de

seu pensamento. Devemos esclarecer também que não há em Agostinho uma única obra sobre a virtude, por isso esse conceito ser tratado por nós em relação a outros conceitos.

No capítulo II, trabalharemos os chamados “Diálogos de Cassiciaco” (*Contra Academicos, De Beata Vita, De Ordine e Soliloquia*). Apesar de haver certas posturas contraditórias em algumas questões, julgamos que uma visão coerente e correta sobre a virtude, neste primeiro período estudado por nós, deve levar em consideração todas as obras. Em certo sentido, em relação à questão da virtude, os diálogos são complementares. Nesta parte, a influência dos pensadores anteriores se fará nítida nas obras de Agostinho, o que justifica o primeiro capítulo, mas, influenciado por concepções cristãs, ele também colocará percepções próprias.

No capítulo III trabalharemos a obra *De Libero Arbitrio* Livro I. Nossa intenção será mostrar que, através da necessidade de resolver o problema do mal moral, Agostinho “descobre” o conceito de vontade, que, em sentido estrito, fora um conceito estranho aos gregos e romanos. Isso exige que a virtude seja repensada dentro do pensamento agostiniano, pois a virtude passa a depender da faculdade da vontade.

No capítulo IV pretendemos mostrar que Agostinho, pensando justamente nos costumes do cristianismo, na obra *De Moribus Ecclesiae Catholicae et De Moribus Ecclesiae Manichaeorum*, faz uma segunda mudança, mais significativa, no conceito de virtude, ao acrescentar a essa discussão o conceito de amor, retirado das Sagradas Escrituras, mas pensado com conceitos filosóficos. Entretanto, dependeremos de nossas descobertas no capítulo III para compreendermos corretamente os desdobramentos do conceito de virtude trabalhados nesta obra.

Não é estranho que o ano de 388 seja considerado o mais importante para a ética de Agostinho⁴, pois nesse ano o pensador concebe o *De Libero Arbitrio* Livro I e o *De Moribus Ecclesiae Catholicae et De Moribus Ecclesiae Manichaeorum*, obras que serão analisadas, respectivamente, nos capítulos III e IV. Afinal, ao trazer, nessas obras, o conceito de vontade e o conceito de amor para a discussão sobre virtude, podemos dizer que Agostinho, pelo menos, se diferencia do pensamento anterior sobre o tema em questão.

No final dos capítulos II, III e IV, para tentarmos compreender a concepção de virtude no Agostinho juvenil, iremos relacionar a tal conceito algumas questões, para que tenhamos uma teoria provisória da virtude em cada capítulo, que serão retomados para fins de conclusão. Assim, as questões são as seguintes: 1) O que é a virtude? 2) Qual a sua função? 3) Quem é virtuoso, e como alcançar a virtude? 4) Que tipos de virtude existem?

Nestes termos, a nossa questão pode ser assim formulada: *O conceito de virtude no jovem Agostinho: evolução ou revolução?* Resposta a tal questão dependerá das nossas investigações iniciadas a partir de agora.

⁴ Como afirma BABCOCK, William S. *Introduction*. In: BABCOCK, William S. (ed), *The ethics of Augustine*. Atlanta: Scholars Press, 1991, p. 5.

1- CONCEITO DE VIRTUDE ANTERIOR A AGOSTINHO

1.1- A *areté* no pensamento pré-filosófico

A palavra *areté* surge, ou tem os seus primeiros registros, nos tempos da Grécia de Homero. Em certo sentido, nesse contexto, essa palavra não pode ser entendida como “virtude” numa concepção apenas moral, tal qual passará para a posteridade. Nesta época, a *areté* tanto designou a excelência humana em seus vários âmbitos⁵, quanto significou aquilo que há de melhor nos outros seres⁶. Fato é que Homero, (seja ele uma só pessoa, o que hoje se mostra pouco provável, ou um nome para vários autores) porta-voz de uma era, mostra a *areté* no homem como um atributo específico da nobreza. O homem nobre e guerreiro já nasce em tal meio, e pode almejar a *areté*, mas um homem de baixa linhagem, ou seja, o homem comum ou o escravo, não chega, nunca, a possuir a *areté*⁷. Além de nascerem na estirpe dos aristocratas (*aristoi*), era necessário que tais nobres pudessem demonstrar, através de nobres ações, possuírem *areté*, isto é, demonstrar na prática aquilo que tinham como qualidades naturais. E, juntamente com a habilidade natural e com o mérito, como constituintes da *areté*, deve-se colocar a honra, que pode ser definida como o reconhecimento da sociedade de sua própria *areté*⁸.

⁵ Em MACINTYRE, Alasdair. *Depois da Virtude*. Trad. Jussara Simões. Bauru: EDUSC, 2001, p.211: “A palavra *aretê*, que mais tarde veio a ser traduzida como ‘virtude’, é empregada nos poemas homéricos para definir a excelência de qualquer tipo; o corredor veloz exhibe a *aretê* dos pés (*Iliada* 20. 411) e o filho supera o pai em todos os tipos de *aretê* – como atleta, soldado e intelectualmente (*Iliada* 15. 642)”.

⁶ JAEGER, Werner. *Paidéia: A Formação do homem Grego*. Trad. Artur M. Parreira. São Paulo: Editora Herder, 1960?, p. 24, nota 2, nos lembra, como exemplo, Platão *A República* 335b que fala sobre a *areté* dos cães e dos cavalos. E VAZ, *op.cit.*, p. 89: “*Areté* designa primeiramente a excelência das qualidades físicas que concorrem para a perfeição de um ser, segundo sua natureza específica”.

⁷ JAEGER. *op.cit.*, p. 24: “Em geral, conforme com a modalidade de pensamento dos tempos primitivos, designa por *arete* a força e a destreza dos guerreiros ou lutadores, e, acima de tudo, a heroicidade, considerada não só no nosso sentido de ação moral e separada da força, mas, sim, intimamente unida a ela”.

⁸ Cf. JAEGER. *op.cit.*, p. 28.

Outro escritor paradigmático aos gregos em relação ao conceito de *areté* é o “camponês” Hesíodo⁹. Em sua obra *Erga* ou *Os Trabalhos e os dias*, Hesíodo mostra uma outra face da cultura grega; não mais a dos nobres e heróis guerreiros, mas a do “guerreiro” trabalhador. É através do trabalho, isto é, do “suor do próprio rosto”¹⁰, que o homem passa a adquirir os seus bens, não mais por pertencer a alguma classe abastada, que apenas usufrui aquilo que já possui. A recompensa por tal postura é a “justiça” (*Dike*), tomada como “o bem maior”¹¹. Além de igualar a *areté* ao trabalho, a grande novidade que Hesíodo oferece em relação a Homero é o fato de que a *areté* pode ser ensinada, pois o “Homem excelente é quem por si mesmo tudo pensa, refletindo o que então e até o fim seja o melhor; e é bom também quem ao bom conselheiro obedece; mas quem não pensa por si nem ouve o outro é atingindo no ânimo; este, pois, é homem inútil”¹². O trecho se torna essencial, se tivermos em mente que um dos problemas principais, a partir deste ponto, em relação à *areté*, é se ela pode ou não ser ensinada. Esse problema será acentuado pelos Sofistas e Sócrates, passando à posteridade.

Notadamente, a *areté* no período pré-filosófico está associada a alguma classe, seja a dos aristocratas, seja a dos trabalhadores. Veremos que a idéia da *areté* associada a algum grupo persistirá até Agostinho. No caso preciso, mostrar-se-á uma *areté* associada a uma outra classe, a saber, a do sábio, que deverá buscá-la. E como a *areté* designa alguma forma de excelência, a mudança no grupo ao qual se refere à virtude, gera a mudança da excelência, que no sábio passa a ser determinada pelo conhecimento, como veremos em Sócrates.

⁹ Sobre o termo “camponês” JAEGER. *op.cit.*, p. 80: “‘Camponês’ não quer dizer ‘inculto’. As próprias cidades dos tempos antigos, principalmente na metrópole grega, são, acima de tudo, cidades rurais e continuam a sê-lo mais tarde, na sua maioria”.

¹⁰ JAEGER. *op.cit.*, p. 92.

1.2 – A *areté* em Sócrates e Platão

Para Sócrates (470/469 – 399 a.C.) “o homem é a sua alma (*psyché*)”¹³. Tal concepção trará mudanças significativas no conceito de virtude, pois, se a *areté*, como visto, é o que torna algo excelente, e se o homem é a sua alma, a *areté* do homem, portanto, é aquilo que faz a alma boa, e isto Sócrates afirma ser o conhecimento ou ciência. Nestes termos, “virtude é conhecimento”. Assim, o “sábio” (*sophos*), aquele que detém o conhecimento pela razão¹⁴, passa a ser o homem virtuoso, em contrapartida, o ignorante passa a ser o vicioso, do que se concluirá que ninguém faz o mal por querer, mas, sim, por ignorância¹⁵. Esta concepção do *sábio virtuoso* dominará toda a ética antiga, tendo vestígios, inclusive, como veremos, no próprio Agostinho¹⁶. Sócrates faz uma inversão nos valores da Grécia, pois, se, até então, a *areté* estivera associada aos bens exteriores e do corpo, agora, pelas mãos de Sócrates, como a alma é algo interno ao homem, ela se relacionará com os bens internos¹⁷. Assim, o sábio se torna auto-suficiente¹⁸, pois não depende dos bens exteriores para se realizar, ou seja, para ser

¹¹ HESÍODO, *O Trabalho e os Dias* v. 279.

¹² HESÍODO, *op.cit.*, vv. 293-297.

¹³ O sentido que Sócrates dá para a alma difere de toda tradição anterior (sobre os significados de alma anteriores à Sócrates GUTHRIE, W. K. C. *Sócrates*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994. pp. 147-149; e REALE, Giovanni, *História da Filosofia Antiga I: Das origens a Sócrates*. Trad. Marcelo Perini. São Paulo: Editora Loyola, 1999), fazendo com que a posteridade tenha-o como grande expoente deste conceito. Em suma, como nos diz REALE, *op.cit.*, pp. 258-259, a alma em Sócrates deve ser entendida como “a nossa consciência pensante e operante, com a nossa razão e com a sede da nossa atividade pensante e eticamente operante. Em poucas palavras: para Sócrates a alma é o eu consciente, e a personalidade intelectual e moral”.

¹⁴ VAZ. *op.cit.* p. 97 ressalta a importância deste ato para a história da ética: “Seja como for, e como reconhece o próprio Aristóteles, a doutrina da *virtude-ciência* – que supõe, notemos, resolvido o problema da aquisição da virtude pelo sábio – ao estabelecer a necessidade da razão para a prática da virtude, inaugura a história da Ética como *ciência do ethos*, e essa será a marca indelével de sua origem socrática”.

¹⁵ A conclusão de Sócrates está relacionada com a querela do séc. V a.C., retomada pelos sofistas, se a virtude podia ou não ser ensinada; nesse sentido GUTHRIE, *op.cit.*, p. 130.

¹⁶ Mas, veremos ser o próprio Agostinho quem dará o passo decisivo contra o total intelectualismo grego, colocando a vontade como determinante à posse da virtude, apesar da razão ainda ter certo papel.

¹⁷ Cf. REALE, *op.cit.*, p. 267-268.

¹⁸ Sobre a “autarquia” socrática ver REALE, *op.cit.*, pp. 277-279. Neste sentido, o máximo que se pode fazer é mostrar o caminho, como Sócrates se propunha.

feliz. Outra consequência é que as diversas virtudes, que eram pensadas de maneira isoladas, serão reunidas através de um único pressuposto comum: o conhecimento¹⁹.

No meio da discussão sobre a criação do estado ideal, em *A República* iremos encontrar importantes considerações sobre a virtude no discípulo mais famoso de Sócrates, mais especificamente no livro IV. Nesse livro Platão (427-347 a.C.) fala sobre o Estado ideal que, acima de tudo, deve ser justo; e será a partir da busca pela justiça nesse Estado que Platão introduzirá a clássica divisão da virtude nas quatro virtudes cardeais, que será retomada pelo próprio Agostinho. Sócrates, pelas mãos de Platão, pressupõe ser a cidade ideal constituída de “sabedoria” (*sophia*)²⁰, “coragem” (*andreia*), “temperança” (*sophrosyne*) e “justiça” (*dikaiosyne*).

Após a análise das quatro virtudes na cidade ideal²¹ que, em certo sentido, é a ampliação do homem, o pensador ateniense volta-se para o interior do homem, analisando sua alma e as virtudes que a constituem, levando às últimas conseqüências a afirmação de Sócrates de que o homem é sua alma. Tal qual a cidade ideal possui três classes de pessoas, a alma terá três “partes” (*mere*). Uma é a parte “racional” (*logistikon*), isto é, a razão. Esta parte se caracteriza por dominar os desejos e os impulsos; é por ela que o homem reflete. Uma

¹⁹ Sobre a concepção de conhecimento em Sócrates GUTHRIE, *op.cit.*, p. 139 “If Socrates held virtue to be knowledge, whether or not he believed that either he or any man had acquired it, he must have had some conception of the object of that knowledge. Though a single object, it had two aspects. In one aspect it was knowlwdge of the end and aim of human life, which embraced and transcended all partial ends and individual arts such as those aiming at health, physical safety, wealth, political power and so on. These may or may not make for the best and happiest life, for they are used. Secondly, the knowledge required is self-knowledge. We have seen that Socrate’s conception of a definition is teleological (p. 122 above): to know the nature of anything is to know its funcion. If we could understand our own nature, therefore, we should know what is the right and natural goal of our life, and this is the knowledge which would give us the *areté* that we are seeking”. Assim, se percebe que o conhecimento tem como fim à felicidade, não sendo, pois, equivocado colocar a filosofia de Sócrates, antes de Aristóteles, que assentará tais bases, como sendo *eudaimonista*. Neste sentido ver REALE, *op.cit.*, pp. 281-283.

²⁰ A virtude da Sapiência (*sophos*) tem as mesmas características da prudência (*prudentia*), termo que será usado pelos latinos, inclusive Agostinho; por isso serem sinônimos.

segunda parte é a parte “irascível” (*thymoeides*), que não é razão ou desejo (terceira parte), mas que, apesar de não ser razão, pode-se unir a esta, deixando-se dominar, ou, pelo contrário, entrega-se aos desejos. A terceira parte da alma, associada ao desejo, é a parte “concupscível” ou “apetitiva” (*epithymetikon*), que nos atrai para os objetos.

A divisão das virtudes nas quatro virtudes cardeais é entendida totalmente se tivermos em mente que cada uma das virtudes se relaciona com uma das três partes da alma: a sabedoria deve se relacionar com a parte racional, a coragem deve se relacionar com a parte irascível e a temperança deve se relacionar com a parte concupscível. A alma justa será aquela cuja parte racional comanda toda a alma, e a parte irascível auxilia-a, e estas duas faculdades, por sua vez, através da instrução, governam a faculdade do desejo. O homem forte é aquele que, por meio da parte irascível da alma, se mantém fiel à razão, mesmo entre dores e prazeres. O sábio é aquele que, através da razão (parte da alma que governa e enuncia as deliberações), conhece o que é importante para as três funções da alma separadas e, também, unidas. Por fim, temperante é o homem em que as três partes da alma reconhecem o senhorio da razão. Tal homem, cuja alma exerce tais funções, é o homem justo, que está com sua alma em ordem²².

1.3- A *areté* nos estóicos

²¹ Cf. *A República* IV 428a – 442d

²² Cf. *A República* IV 441c – 442d. A harmonia, a ordem deve caracterizar a alma justa, em contrapartida uma alma injusta é aquela onde reina a confusão e a desordem entre as três funções. Para VAZ. *op.cit.* p. 95, em relação a esta argumentação: “A originalidade de Platão manifesta-se aqui na introdução do conceito de *justiça interior* (sendo a *psyché*, depois da *polis*, o lugar procurado da morada da justiça), que, sob a forma de harmonia, concórdia e paz interiores do homem justo, ficará igualmente integrado na vertente antropológica da Ética”.

Sem dúvida nenhuma, os estóicos foram aqueles que mais contribuíram para que a *areté* continuasse a ser um problema para a posteridade, tamanha ênfase que a deram, além de colocarem a virtude em uma nova posição dentro da ética, como sendo a própria felicidade.

Para os estóicos o *Logos* é Razão universal que a tudo governa, ou, como diz Pohlenz, é o princípio espiritual do universo²³. Assim, aquele que segue o *logos*, ou seja, a própria “natureza” (*physis*) torna-se senhor de si, e este é o *sábio*. A essência do homem é identificada com o *logos* humano, ou seja, com a razão humana²⁴, que é uma manifestação da Razão universal²⁵. O *sábio*, aquele que segue a razão, sendo isto o bem maior, na concepção dos estóicos, tem como fim desta ação a felicidade²⁶. Sobre estas premissas veremos como a virtude terá um novo significado com os estóicos, pois, se, desde Sócrates, a virtude é vista como um meio para se alcançar a *eudaimonia*, a virtude nos estóicos passa a ser identificada com a própria felicidade. Dado que o Bem é a vida segundo a razão e a *areté* aquilo que torna o homem excelente, o mais excelente (Bem) para os estóicos será a própria virtude. Assim, tem-se igualado felicidade e virtude²⁷. Tal problemática, se a virtude é um meio para a felicidade, ou se é a própria felicidade, será levada em consideração por Agostinho, que, como

²³ POHLENZ, Max. *La stoa: storia di un movimento spirituale*. Firenze: La Nuova Itália, 1967, v.I, p.54.

²⁴ Em POHLENZ, *op.cit.*, p.242: “Buono nel vero senso è soltanto ciò che aiuta l’uomo a raggiungere il fine della sua vita. Ora questo non può essere se non ciò che sviluppa la sua specifica essenza, il *logos*”.

²⁵ Em Diógenes Laércio, VII, 87 encontramos uma afirmação de Crisipos: “[...] que nossas naturezas individuais são partes da natureza universal”.

²⁶ POHLENZ, *op.cit.*, p.244: “Anche l’*eudaimonia* è quindi un bene che l’uomo si procura con la sua azione morale, con la sua operosità conforme allo spirito del *logos*. [...] Il Bene morale è non solo il sommo, ma anche l’unico bene. Deve quindi essere anche in grado di assicurare da solo la *eudaimonia*”.

²⁷ Ver em REALE, Giovanni, *História da Filosofia Antiga III: Os sistemas da era helenística*. Trad. Marcelo Perini. São Paulo: Editora Loyola, 1998, p.339 o relato desta concepção estóica em Estobeu, *Anthol.*, II, 77, 16 (= von Arnim, S.V.F., III, fr. 16): “Dizem (os estóicos) que o fim é ser feliz, pelo qual fazemos todas as coisas, enquanto ele não é feito por nenhuma coisa. Ele consiste em viver segundo a virtude, em viver de acordo com a natureza e, ainda, o que é o mesmo, em viver segundo a natureza. Zenão definiu a felicidade desse modo: a felicidade é um próspero curso de vida. Também Cleanto, nos seus escritos, serve-se dessa definição, assim como Crisipo e todos os seus seguidores, afirmando que a felicidade é o fim, enquanto fim é ter felicidade, o que equivale a ser feliz. Segue-se daí que são equivalentes ‘viver segundo a natureza’, ‘viver nobremente’, ‘viver bem’ e, ainda, ‘bondade e nobreza’, ‘virtude e o que participa da virtude’. É também evidente que é bom tudo o que é virtuoso e que é mau tudo o que é vicioso. Por isso também o fim dos estóicos equivale a uma vida segundo a virtude”.

veremos, até o *De Moribus Ecclesiae Catholicae et De Moribus Ecclesiae Manichaeorum*, parece não tomar uma única posição ante esta questão.

Devemos lembrar que, para os estóicos, não haverá “meio-termo” entre a felicidade do virtuoso e a infelicidade do vicioso, pois, dado que a felicidade, que é virtude, é um bem absoluto, não há como um homem não ser virtuoso e ser feliz; ou seja, ou se é virtuoso, ou se é vicioso. Tal caráter absoluto será assimilado por Agostinho, como poderemos acompanhar em nossa análise seqüente.

Por fim, sobre a virtude no estoicismo, devemos comentar sobre a relação intrínseca entre pensamento e ação exterior. Para os estóicos, e toda a filosofia helenística, o interesse maior se encontrava na ação do homem em um mundo novo²⁸, o que motivará um sistema que culmine na ação exterior do sábio. O ser sábio virtuoso, que, pelo seu *logos*, está em consonância com o *Logos* universal, possuindo, assim, a “razão reta” (*orthos logos*), terá uma “ação reta” (*kathórtoma*)²⁹. Como podemos perceber “ação reta”, “ação perfeita” e, ainda, “ação virtuosa” tornam-se sinônimos. Uma ação exterior será julgada pela intenção interior, que, para ser reta, deve ter como ponto de partida a virtude, pois “o que parte da virtude deve ser considerado reto, não pelo seu cumprimento, mas pela intenção de cumpri-lo”³⁰. A prática do mal (agir mal) acontece pela ignorância do vicioso, que não tem seu *logos* em harmonia com o *logos* universal. Daí os estóicos afirmarem que as “paixões” (*pathe*)³¹ são frutos da

²⁸ Referimos-nos à conquista do mundo conhecido pelo império macedônico de Alexandre, o Grande.

²⁹ Em POHLENZ, *op.cit.*, p.260: “Anche le piccole faccende della vita quotidiana testimoniano dello spirito che governa l’uomo intero; ogni azione dall’ *orthos logos* e risponde a tutte le esigenze”.

³⁰ CÍCERO, *De Finibus bonorum et malorum* III, 7, 24. Encontramos em POHLENZ, *op.cit.*, p. 261: “É un *kathorthoma* la sola azione compiuta in base ad una salda conoscenza teoretica, in vista soltanto della destinazione morale dell’uomo”.

³¹ Por se tratar de um conceito periférico à nossa questão, pelo menos quanto à nossa análise sobre os estóicos, propositalmente, preferimos deixar de aprofundarmos sobre a paixão. Em nosso estudo sobre o *De Libero*

ignorância, ou seja, pelo afastamento da razão. Sendo o homem senhor de si, ou seja, só ele próprio é capaz de levar seu logos à virtude ou ao vício, seria a paixão dependente, então, da vontade? Poder-se-ia dizer que os estóicos estiveram próximos de tal afirmação, mas coube ao pensador africano, objeto de estudo deste singelo trabalho, o passo decisivo, como veremos.

1.4 - A *areté* em Plotino

Todo o pensamento de Plotino (205-270 d.C) gira ao redor do Uno³², e isto deve-se ao fato de todos os seres existirem por causa dele³³. A interessante metafísica plotiniana mostra a realidade inteligível formada por três hipóstases³⁴, a saber, Uno, *Nous* e Alma, sendo que as duas últimas se originam do Uno. Há ainda a matéria que, também, se origina do Uno³⁵. O homem, que se encontra no mundo corpóreo³⁶, deve ter como meta principal a união ao Uno³⁷. Ele precisa abandonar as coisas corporais e, através de sua alma, voltar-se para o Uno³⁸. Neste sentido, o bem do homem, para Plotino, é o Uno, e, como todo bem, deve ser encarado como fim. Para se chegar ao Uno será necessária uma “purificação” (*kátharsis*), que

Arbitrio livro I, veremos que tal conceito estará presente, assim deixaremos para comentarmos sobre tal conceito dentro da obra de Agostinho. Sobre as paixões nos estóicos ver POHLENZ, *op.cit.*, pp. 284-309.

³² Sobre esclarecimentos do Uno plotiniano, ULLMANN *op.cit.*, p. 18: “Do Uno, que não é abstração, mas realidade viva, isto é, Deus ou Absoluto, procedem, derivam, provêm todos os entes”.

³³ Cf. *Enéadas* VI, 9, 1.

³⁴ “Em Plotino, *hypóstasis* pode significar a) fundamento, suporte, substância; b) algo que existe à parte; c) pessoa”. Como nos mostra ULLMANN *op.cit.*, p.18, nota 4.

³⁵ Para uma visão completa das três hipóstases e do mundo sensível em Plotino sugerimos REALE, Giovanni, *História da Filosofia Antiga IV: As Escolas da Era Imperial*. Trad. Marcelo Perini e Henrique C. de Lima Vaz. São Paulo: Editora Loyola, 2001, p.439-496. Para mostrar que todas as coisas derivam do Uno, Plotino, várias vezes, se vale de imagens (luz da luz, calor do fogo, odor do perfume, etc), como, por exemplo, em *Enéadas* IV, 3, 17.

³⁶ Para Plotino o homem existe desde antes da geração temporal; este é o “homem espiritual”, que vive como os Deuses (*Enéadas* VI, 4, 14). Sua alma, enquanto permanece no mundo do espírito, se encontra unida à Alma universal (*Enéadas* IV, 8, 4).

³⁷ Em ULLMANN *op.cit.*, p.133: “O homem, para Plotino, ocupa um lugar preeminente no cosmo, com um destino pessoal bem claro: chegar ao Absoluto, ao Uno, a Deus”.

³⁸ ULLMANN *op.cit.*, pp.133-134 bem nos lembra que “A libertação do mundo sensível não constitui desprezo, mas renúncia por um bem maior. Se ficasse preso ao mundo sensível, o homem estaria admitindo ser este a verdadeira realidade. Seria professar o materialismo”.

será relacionada à virtude. Recebendo, pois, da tradição a “virtude” (*areté*) como meio de se chegar ao fim, em que consiste a virtude³⁹ para Plotino?

O percurso que Plotino seguirá terá Platão como guia⁴⁰, assim, Plotino toma a afirmação do ateniense de que a alma foge dos males, e, por consequência, deste mundo, e isto é o mesmo que “assemelhar-se a Deus” (*Theô homoiôthênai*)⁴¹, que acontece por causa da virtude⁴². Mas, antes de se fixar nas virtudes como purificações, propriamente ditas, Plotino inicia seu comentário sobre as virtudes através das virtudes cardeais platônica, tomadas, primeiramente, como “virtudes cívicas” (*politikà aretai*), que se caracterizam por: a) ordenam os apetites; b) são medidas das paixões⁴³; c) eliminam as falsas opiniões⁴⁴. Importante repararmos que Plotino chama as virtudes de medida, o que, veremos, influenciará Agostinho nos diálogos de Cassiciaco.

As virtudes cívicas são “pontos de partida” para assemelhar-se a Deus⁴⁵, mas o sentido mais importante das virtudes é como purificação. Elas passam a ser chamadas de “virtudes catárticas” (*aretai kathartikai*)⁴⁶, que tornam o assemelhar-se a Deus em sentido de pureza. Neste estado de purificação as virtudes, que são as mesmas das virtudes cívicas, ou seja, as virtudes cardeais, se transformam, pois não lidam mais com o sensível:

³⁹ O texto chave de nossa análise é o tratado das *Enéadas* I, 2, conhecido como “Sobre as Virtudes”.

⁴⁰ Na verdade, Plotino se julgava não mais que um mero comentador do pensador ateniense.

⁴¹ Cf. Teeteto 176 a-b.

⁴² Em *Enéadas* I, 2, 1 Plotino nos diz que, apesar do virtuoso assemelhar-se a Deus por causa da virtude, Deus mesmo não precisa de nenhuma virtude (seja cívica ou catártica, pois não vive em sociedade, nem precisa se purificar, como complementa ULLMANN *op.cit.*, p.183), sendo, pois, que o princípio não é virtude. O autor das *Enéadas*, então, afirma que a virtude faz com que haja a boa ordem, medida e proporção, tal como existe no outro mundo, “Isso quer dizer que o Uno exerce função normativa. Sendo virtuoso, o homem põe harmonia na desordem, domestica as necessidades, procede à unificação do múltiplo em si próprio. Dessarte, imita o Uno que é Deus, conforma-se com a ‘medida ideal’ que é o ser divino” (ULLMANN *op.cit.*, p.184).

⁴³ Em Plotino, as paixões devem ser entendidas como o ceder do homem ante as coisas corporais.

⁴⁴ En. I, 2, 1-2

⁴⁵ Ver REALE, *op.cit.*, p.514 e ULLMANN *op.cit.*, p.167.

Em conclusão, a justiça superior da alma consiste em uma atividade orientada à Inteligência; sua temperança, em sua conversão interior à Inteligência; sua fortaleza, em sua impassibilidade à semelhança daquela a quem olha, que é impassível pela natureza, enquanto que a alma o é pela virtude em ordem a não compartilhar as paixões de seu menos nobre hóspede⁴⁷.

Justiça, temperança e fortaleza se juntam à sabedoria, que será definida como “contemplação das coisas que possuem a Inteligência”⁴⁸. Todas estas virtudes encontram-se no *Nous*, que servirá de modelo para as virtudes cardeais na alma do homem. Assim: “Em resumo: nesse nível as virtudes-paradigmas são, justamente, o modo de viver da alma que, desapegada das coisas sensíveis e tendo reentrado totalmente em si, vive em absoluta pureza a própria vida dos Deuses, ou seja, tornada semelhante ao Espírito, vive a mesma vida do Espírito”⁴⁹. Ao se possuir uma das virtudes se possuem todas, pois a perfeita purificação implica todas as virtudes; além do mais, a posse de uma virtude catártica provoca, necessariamente, a posse da virtude cívica⁵⁰. Veremos que em Cassiciaco Agostinho tomará, como um dos significados da virtude, a purificação, que será necessária para a posse de Deus.

Assim, podemos terminar este capítulo I dizendo que Agostinho retomará e repensará os diferentes conceitos de virtude levantados pelos pensadores vistos aqui. A concepção agostiniana de que o sábio é o virtuoso, que será ponto comum em toda filosofia antiga, tem suas raízes em Sócrates. A divisão da virtude em quatro virtudes cardeais, também retomada por Agostinho, tem se não sua origem, sua sistematização em Platão, que também terá uma influência, mesmo que indireta, sobre a divisão da alma, que Agostinho retomará

⁴⁶ Além de Platão, ULLMANN *op.cit.*, p.87 afirma que “Também a ascese órfico-pitagórica corroborou-lhe a idéia de purificação interior pela virtude [...]”.

⁴⁷ Enéadas I, 2, 6.

⁴⁸ Cf. En. I, 2, 6.

⁴⁹ REALE, *op.cit.*, p. 515.

⁵⁰ Cf. Enéadas. I, 2, 6.

como sendo as diversas faculdades da alma. Inicialmente, Agostinho não terá uma posição fixa sobre a virtude, ora tomando-a como fim, tal quais os estóicos, que a viam como a própria felicidade, ora tomando-a como meio, tal qual Plotino, que a via como purificação da alma, para se atingir o fim. Mas, com o passar do tempo, Agostinho optará por essa segunda visão da virtude, isto é, como sendo um meio para a felicidade.

2 – VIRTUDE NOS DIÁLOGOS DE CASSICÍACO

Nesse capítulo devemos procurar uma primeira teoria da virtude em Agostinho. Para desenvolver essa teoria teremos que nos debruçar sobre seus primeiros diálogos que, a nosso ver, apesar de abordarem assuntos diferentes, podem ser tematizados como um único conjunto de obras. Dado que as obras não tratam especificamente da virtude, caberá a nós relacionar os textos para conseguirmos verificar a teoria procurada. Nesse sentido, julgamos que devemos procurar um significado para a virtude relacionando-a com outros temas, a saber: a) o sábio (sua constituição e meta) b) a felicidade (em que consiste e como alcançá-la), c) as artes liberais, d) a posse de Deus e e) as virtudes “teológicas”. De posse dessas informações, iremos fazer uma primeira teoria da virtude, chamada de provisória, que deverá responder, entre outras questões, tais como, em que consiste a virtude, qual sua função, como alcançá-la, e qual é o seu fim.

As primeiras menções sobre virtude nos prólogos do *Contra Academicos*, e do *De Beata Vita*, duas de suas obras conhecidas como diálogos de Cassiciaco⁵¹, referem-se à clássica diferenciação entre “virtude” (*virtus*) e *fortuna*⁵². Agostinho é categórico ao afirmar ser a fortuna uma questão ainda obscura, pois diz não sabermos se estamos lançados ao mundo, ao acaso, seja por Deus, seja pela natureza, seja pela necessidade, seja por nossa

⁵¹ Após passar por uma grave crise espiritual, que culmina com sua conversão total ao cristianismo, Agostinho, após o término das aulas em Milão, onde era professor, vai para uma quinta de seu amigo Verecundo, vivenciar o *otium liberale* em Cassiciaco, juntamente com sua mãe Mônica, seu irmão Navígio, seu filho Adeodato, Lastidiano, Rústico, Trigésio, Licêncio e Alípio; aí permaneceu entre setembro de 386 e março de 387. Para maiores informações ver BROWN, Peter. *Santo Agostinho: Uma Biografia*. Rio de Janeiro e São Paulo: Editora Record, 2005, p.141-156, o capítulo *Christianae Vitae Otium: Cassiciaco*.

⁵² De acordo com LEJARD, Françoise. *El tema de la felicidad em los diálogos de san Agustín* In: AUGUSTINUS. V. 20, 1975, p. 38, Agostinho teria se inspirado em Plotino (*Enn.* III 2, 3), Platão (*Carta 7*, 326e), e Cícero (*Lucullus* 13). E DOIGNON, Jean. *La fortuna y el hombre afortunado. Dos temas parenéticos del prólogo del libro I ‘Contra academicos’*. in: AUGUSTINUS. V. 31, 1986, p. 38, nota 3, diz que esta

vontade⁵³. Mas, seja o que for a fortuna⁵⁴, fato é que, não se pode controlá-la. A oposição fica mais clara para nós, quando nosso pensador exorta seu bem-feitor, Romaniano⁵⁵, a encarar a força da fortuna pela virtude, apesar desta não o livrar das mãos daquela⁵⁶.

A primeira característica que podemos verificar estar associada à virtude, contrapondo-a a fortuna, é o fato de ela depender do homem para tornar-se presente, isto é, o homem torna-se virtuoso por força própria, ao contrário da fortuna, que lhe escapa. Assim, o homem que espera ser feliz com a “ajuda” da fortuna, muitas vezes, vem a ser desafortunado; lembremos do exemplo de Orata⁵⁷ no *De Beata Vita*, que, mesmo possuindo riquezas e amigos, encontrava-se na infelicidade⁵⁸. Neste sentido, podemos dizer que a virtude para Agostinho é uma possibilidade do fazer humano, o que torna possível uma ética da virtude no pensamento agostiniano.

2.1 Virtude e Felicidade

oposição encontra-se em Salustio, *Catilina* 8, 1; Cornélio Nepote, *Thrasíbulo* 1; Cícero, *Pro lege Manilia* 47; Amiano Marcelino 16, 4.

⁵³ Cf. *B.V.* I, 1.

⁵⁴ Já nos diálogos de Cassiciaco (p.ex. *C.Ac I, 1, 1*) Agostinho vê a fortuna como a Divina providência. Nas *Retratações* (I, 1, 2) Agostinho afirma que fortuna significa “os acontecimentos fortuitos das coisas, relativos aos bens do corpo e aos bens e males externos”, dirigida pela divina Providência. Para nós, Agostinho em Cassiciaco não tem, ainda, bem claro a idéia da Divina providência cristã, que será desenvolvida com seu amadurecimento doutrinário.

⁵⁵ Para um melhor conhecimento sobre os personagens que fizeram parte do círculo de amigos de Agostinho, sendo que, muitos deles, como Romaniano, são citados ou fazem parte dos diálogos de Cassiciaco, sugerimos a leitura de McNAMARA, Marie Aquinas, *Friendship in Saint Augustine*. Fribourg: The University Press, 1958.

⁵⁶ Cf. *C.Ac I, 1, 1*.

⁵⁷ OROZ-RETA, José, *Sêneca y San Agustín. Influencia o coincidência?* In: AUGUSTINUS. V. 10, 1965, p.307, citando BIGNONE, E afirma ser o exemplo de Sergio Orata um exemplo mítico para a antiguidade.

⁵⁸ Cf. *B.V.* IV, 26. WETZEL, James. *Augustine and the limits of virtue*. Cambridge, Cambridge University Press, 1992, p. é categórico ao afirmar que Agostinho é contra a relação entre *beatitudo* e *fortuna* encontrada, por exemplo, em Aristóteles e no epicurismo, que removeram a autodeterminação da virtude: “He refuses to accept the intrusion of fortune into the ideal of beatitudo”.

“Queremos todos ser felizes?”⁵⁹ Será a partir desta pergunta feita aos participantes do diálogo *De Beata Vita*, com uma resposta positiva⁶⁰ de todos os presentes, que devemos prosseguir nossa trajetória nesta etapa de nosso trabalho, pois, como veremos, o problema da virtude em Agostinho, tal como em grande parte da antiguidade, se insere ao problema da felicidade⁶¹. Se todos desejam ser felizes, far-se-á necessário pesquisar quem, e em quais circunstâncias pode-se ser feliz.

O homem é definido pelo pensador africano como constituído de corpo e alma⁶², sendo que a parte mais nobre é a alma. A idéia da superioridade da alma também é exposta no início do Livro I do *Contra Academicos* onde Agostinho afirma que para ser feliz, deve-se viver com o que há de melhor no homem, que, para ele, é a porção da alma que domina todas as demais: “mente” (*mens*) ou “razão” (*ratio*)⁶³. Além do mais, Agostinho afirmará, junto com os estóicos, que o sumo bem do homem, bem este que gera a felicidade, está na mente⁶⁴. Mas, quem é o homem que vive de acordo com sua parte mais nobre? A resposta, inevitavelmente, dirige-se à figura do sábio, figura esta que fez parte de todo imaginário do

⁵⁹ *B.V.* II, 10: *Beatos esse nos volumus?* Em BEIERWALTES, Werner. *Regio beatitudes. Il concetto agostiniano di felicità*. in: Milano: Vita e Pensiero, 1995, p. 63: “Nell’Hortensius di Cicerone, lo scritto che, come il protretico di Aristotele, contiene quella *exhortatio* al filosofare che Agostino ha sentito con entusiasmo e che ha rappresentato il decisivo punto di partenza della sua convenzione al cristianesimo, si trova la frase: ‘tutti vogliamo certamente essere beati’ (beati certe omnes esse volumus). Questa frase ricorre continuamente in Agostino quasi come un assunto indubitabile”.

⁶⁰ Vemos em HOLTE, Ragnar. *Beatitude et Sagesse: Saint Augustin et le problème de la fin de l’homme dans la philosophie ancienne*. Paris: Études Augustiniennes, 1962, p.196: “Comme dans l’écrite précédent, Augustin argument dans le *De Beata Vita* à partir de l’axiome psychologique sur le désir de la beatitude”. Veremos Agostinho partir deste pressuposto em vários dos seus escritos ao longo de sua vida, inclusive no *De Libero Arbitrio* (I, 14, 30), obra que será, ainda, estudada por nós.

⁶¹ Agostinho, como filho do seu tempo, via a filosofia como uma especulação teleológica; ele se insere dentro de uma tradição (filosofia antiga), cujo problema essencial era o fim do homem (*télos*). Para maiores detalhes ver HOLTE, *op. cit.*, pp. 11-21.

⁶² Cf. *B.V.* II, 7. Segundo HOLTE . *op. cit.*, p. 195 aqui Agostinho segue uma definição peripatética de homem.

⁶³ Cf. *C.Ac.* I, 2, 5.

⁶⁴ Cf. *C.Ac.* III, 12, 27. Para HOLTE *op. cit.*, p. 195: Plus loin Augustin marque son désaveu de la position épicurienne d’après laquelle le *télos* ou souverain bien (*finis boni, summum bonum*) se trouve dans le plaisir (*in voluptate*), et il soutient avec les stoiciens qu’il se trouve dans la raison (*in mente*) c’est à dire dans la vertu.

pensamento antigo. Devemos, pois, pesquisar sobre a figura do ser “sábio” (*sapiens*) dentro destas primeiras obras de Agostinho, analisadas por nós.

A primeira coisa que devemos saber é se o sábio é feliz, apenas pela busca à verdade (*veritas*), posição defendida por Licêncio no *Contra Academicos*, que também era defendida pela nova academia⁶⁵, ou se é necessária à posse da verdade, posição defendida por Trigécio e, sobretudo, por Agostinho⁶⁶. Esta busca é, fundamentalmente, importante, pois é o próprio pensador quem afirma que “Na verdade, como desejamos ser felizes, seja no alcance, seja na atenta investigação da verdade, colocando de lado todas as coisas, se desejamos ser felizes, é preciso procurá-la”⁶⁷.

Ao longo do Livro III do *Contra Academicos* Agostinho começa um exórdio que ocupará quase a totalidade deste livro⁶⁸, procurando refutar a posição acadêmica. Mas o que dará a confiança ao futuro Bispo de Hipona de encontrar a Verdade mesma, e ser feliz com sua posse, é o próprio Cristo, que diz “*Buscai e achareis*” (Mt 7, 7)⁶⁹. Não é, de forma

⁶⁵ De acordo com BROWN, *op. cit.*, p.95: “Em seus diálogos filosóficos, Cícero tornara disponíveis em latim as concepções céticas da ‘Nova Academia’. Essas doutrinas tinham sido elaboradas no séc. II a. C por Carnéades, um admirável lógico grego, em oposição aos estóicos. Os estóicos haviam afirmado que o homem era capaz de conhecer com exatidão a natureza do mundo que o cercava e, desse modo, agir sabiamente e com perfeita certeza, à luz desse conhecimento. Os céticos – chamados de *Academici*, ‘os acadêmicos’ – haviam negado que o conhecimento pudesse ser conquistado com tamanha facilidade”.

⁶⁶ Deixando de lado a difícil polémica que se travou entre os interpretes de Agostinho, se os diálogos são ou não relatos fidedignos de sua conversão, achamos interessante a posição de DEWART, J. MC. *La autobiografía de Casiciaco* in: AUGUSTINUS. V. 31, 1986, p. (49 e 53-54), que, na esteira de alguns interpretes, supõe que os diálogos foram reais, mas que os personagens foram escolhidos por representarem “las fuerzas que le habían llevado a Casiciaco”, sendo assim, Licêncio e Trigécio representam as facetas de sua vida anterior; o primeiro como suscetível ao ceticismo, o segundo inquieto pela verdade. Para um esclarecimento ante a questão ver também MADEC, G. *L’historicité des Dialogues de Cassiciacum*. In: Revue des Études Augustiniennes V. 32, 1986, p. 207-231.

⁶⁷ *C.Ac.* I, 9, 25. “Nam cum beati esse cupiamus, sive id fieri non potest nisi inventa, sive non nisi diligenter quaesita veritate; postpositis caeteris omnibus rebus, nobis, si beati esse volumus, perquirenda est”.

⁶⁸ Cf. *C.Ac.* III, 7, 15 – 20, 45.

⁶⁹ Cf. *C.Ac.* II, 3, 9. Ver nota 91, abaixo, para a autoridade divina.

alguma, aleatório que Agostinho em uma de suas primeiras obras procura refutar o ceticismo, pois sua conversão está associada, também, à certeza de ter encontrado a verdade.

Sabemos que o sábio, na concepção de Agostinho, é feliz por encontrar a verdade. O filósofo africano nos diz também que sábio é aquele que possui a “sabedoria” (*sapientia*)⁷⁰, mas não será no *Contra Academicos* que o filósofo dissertará mais longamente sobre conceitos relacionados ao conceito de virtude, tais como, sábio, verdade, sabedoria e felicidade; devemos, pois, trabalhar nas suas outras obras, mas detendo-nos, primeiramente, na sua obra *De Beata Vita*. Nosso propósito, a seguir, será mostrar que, através da virtude, o sábio alcançará a verdade, a sabedoria e, conseqüentemente, a felicidade.

Agostinho, oferecendo um banquete aos seus convidados, no dia do seu aniversário⁷¹, irá, a partir deste festim, dar-nos mais detalhes sobre a figura do sábio, e, por conseguinte, nos mostrará como a virtude está associada ao sábio. Para identificar a figura do sábio, a primeira coisa que Agostinho faz no *De Beata Vita* é defini-lo, e compará-lo ao seu contrário. Sábio é aquele que possui a alma mais plena e mais livre que o “ignorante” (*stultus*). Para mostrar que o sábio difere do ignorante, Agostinho irá, primeiramente, fazer uma fina análise filológica entre palavras que se relacionam cada qual, com sábio e ignorante. Os ignorantes possuem a mãe de todos os vícios, a “malignidade” (*nequitia*), que é oriunda da palavra “nada” (*nihil*); por sua vez, o sábio possui a virtude, e seus sinônimos, temperança e “frugalidade” (*frugalitas*), que vem de *fruges*, isto é, frutos. Assim, o sábio tem a alma fecunda, ao contrário do vicioso, que tem uma alma “improdutiva”⁷².

⁷⁰ *C.Ac.* III, 3, 5.

⁷¹ É o próprio santo quem nos diz em *B.V.* I, 6.

A diferença entre o sábio virtuoso e o ignorante vicioso fora comum à ética do pensamento antigo, e a visão do sábio que Agostinho nos transmitirá ao longo do *De Beata Vita* tem elementos comuns a várias escolas filosóficas. Em IV, 25 podemos perceber isto claramente, quando diz:

A alma do sábio é perfeita: ora, ao que é perfeito nada falta. Ele se servirá de tudo que for necessário ao seu corpo, e estiver ao seu alcance. E caso contrário, a falta desses bens não conseguirá abatê-lo. Posto que a característica do sábio é ser forte, e o forte nada teme. [...] Logo, o sábio evitará a morte e o sofrimento quando lhe for possível e conveniente. [...] Tudo o que ele faz será conforme as prescrições da virtude e da divina lei da sabedoria. Bens esses, que de modo algum lhe poderão ser arrebatados⁷³.

Para Holte⁷⁴, por exemplo, Agostinho estaria reproduzindo o *topos* habitual dos estóicos e dos neoplatônicos, no qual o sábio é independente, por sua beatitude, dos sofrimentos do corpo e das necessidades da vida. Lejard⁷⁵, porém, afirma que esta passagem, além de estar de acordo com os estóicos, também lembraria a *ataraxia* epicurista. O que levamos a dizer que, independentemente das fontes originais, Agostinho dialoga, constantemente, com as filosofias grega e romana.

O importante para nós, neste momento, é detectar a presença da virtude como constitutiva do ser sábio. Do trecho acima, podemos dizer que a felicidade do sábio advém da

⁷² B.V. II,8.

⁷³ B.V. IV, 25 (traduções das citações de *De Beata Vita* de Ir. Nair de Assis, csa in: AGOSTINHO, Santo. *A Vida Feliz*. Tradução, introdução e notas de Ir. Nair de Assis, csa. São Paulo: Edições Paulinas, 1993, com algumas modificações nossas) “Ipse (animus sapientis) enim perfectus est; nullus autem perfectus aliquo eget: et quod videtur corpori necessarium sumet, si adfuerit; si non adfuerit, non eum istarum rerum franget inopia. Omnis namque sapiens fortis est; nullus autem fortis aliquid metuit. [...] Vitabit ergo mortem ac dolorem, quantum potest et quantum decet [...] id est, ut quidquid agit, non agat nisi ex virtutis quodam praescripto et divina lege sapientiae, quae nullo ab eo pacto eripi possunt”.

⁷⁴ HOLTE, *op.cit.*, p. 197, nota 3.

⁷⁵ LEJARD, *op.cit.*, p. 40.

posse da virtude, pois nada falta ao sábio que a possui. Neste ponto, Agostinho está seguindo a tradição estoíca que afirma ser a felicidade a própria virtude.

Como o sábio é feliz, seu oposto, o estulto, inevitavelmente será “miserável” (*miser*) ou infeliz. Não há meio termo entre felicidade e infelicidade para o Agostinho de Cassiciaco⁷⁶, e para a maioria dos antigos. Sabemos que o sábio é virtuoso, feliz, e que possui a alma frutífera, e que o estulto é infeliz, vicioso e possui a alma vazia. Há, entretanto, mais uma diferença que já se encontra implicitamente em nossa análise sobre o sábio e o estulto. Para explicitá-la devemos mostrar o significado de possuir a alma frutífera ou vazia. O fruto da alma, isto é, o alimento da alma do sábio, é a “sabedoria” (*sapientia*). Já a alma vazia, é a alma indigente, “carente” (*egestas*). A alma indigente é a alma infeliz, pois, mais uma vez, os interlocutores de Agostinho, no caso, sua mãe Mônica, se remetem ao exemplo de Orata, afirmando que, aquele que é opulento em bens, mas que possui a “alma indigente” (*animi egestas*), é infeliz⁷⁷. E, sendo o contrário de indigência a “plenitude” (*plenitudo*), esta irá se igualar à sabedoria, à frugalidade, à temperança e à virtude⁷⁸.

O último ato de Agostinho quanto a este percurso é o “retorno ao termo ciceroniano de *frugalitas*”⁷⁹, para trabalhar nos seus significados. Vimos acima que frugalidade tem como sinônimo “temperança” (*temperantia*), que, Agostinho afirmará, vem de *temperias*, isto é, proporção; tal como tem também como sinônimo a “moderação” (*modestia*) que vem de *modus*, isto é, medida⁸⁰. Assim, será nesta moderação e temperança que se colocará a

⁷⁶ Sobre não haver meio termo entre felicidade e infelicidade ver *B.V.* IV, 24.

⁷⁷ Cf. *B.V.* IV, 28. Percebamos como a concepção de Agostinho não se assemelha à concepção aristotélica da necessidade de bens, por exemplo, para a felicidade.

⁷⁸ Cf. *B.V.* IV, 30.

⁷⁹ LEJARD, *op.cit.*, p. 64 (tradução nossa).

⁸⁰ Cf. *B.V.* IV, 32. LEJARD, *op.cit.*, p. 64 nos diz numa síntese de informações: “Los epicureos, estoícos y pitagóricos subrayan la importancia de la medida. Aristóteles define la virtud como el ‘justo medio entre dos

plenitude, fazendo com que Agostinho possa concluir que a “[...] sabedoria é simplesmente a moderação do espírito. [...] Sem esta medida, a alma atira-se em excesso na direção dos prazeres, da ambição, do orgulho e de todas as outras paixões do mesmo gênero”⁸¹. A medida tem a função de regular a posse e o uso dos bens temporais, para que o homem não se atire imoderadamente ante a estes bens, nem que sofra com suas perdas⁸².

Mas para ser feliz (*beatus*) também é preciso um bem permanente, que não pode ser retirado pela fortuna, como aconteceu com Orata, nosso exemplo acima, pois o medo da perda dos bens torna infeliz. O único bem eterno e imutável é Deus. Logo, para ser feliz, é necessário “possuir Deus” (*Deum habere*)⁸³. Ao perguntar por quem possui a Deus⁸⁴, o futuro Bispo africano obterá três respostas. Para Licêncio quem possui a Deus é quem vive bem; para Trigésio é quem faz o que Deus quer que se faça; e para seu filho, Adeodato, é quem não tem em si o “espírito” (*spiritus*) imundo. O filósofo mostrará que as três respostas se igualam, pois, como, para Adeodato, ter um espírito puro é viver castamente, isto é, ter os olhos voltados para Deus e não se prender a nada além, quem vive bem, faz a vontade de Deus, e não possui um espírito impuro⁸⁵. Para completar a característica daquele que possui a Deus, deve-se acrescentar que quem possui, tem-nO benévolo, pois, de uma certa maneira, Deus está em todos, como bem lembrou Mônica⁸⁶.

extremos’. Platon llama mesura, ‘metron’ a la idea de las ideas. Plotino e Ciceron le atribuyen tambien una gran importancia”.

⁸¹ B.V. IV,33. “[...] nihil est aliud quam modus animi [...] Excurrit autem in luxurias, dominationes, superbias, caeteraque id genus”.

⁸² Cf. WETZEL *op. cit.*, p. 59.

⁸³ Cf. B.V. II, 11. HOLTE. *op. cit.*, pp. 216-217 sugere que a posse de Deus (*Deum habere*) deve ser interpretada como uma participação (*participatio*) em Deus. Voltaremos a esta questão em nossa análise sobre o *De Ordine* e *Soliloquia*, e em nossa análise sobre o *De Moribus Ecclesiae Catholicae et De Moribus Ecclesiae Manichaeorum*.

⁸⁴ Cf. B.V. II, 12.

⁸⁵ Cf. B.V. III, 18.

⁸⁶ Cf. B.V. III, 21. No artigo de O’CONNELL R. J *Ennead VI, 4 and 5 in the Works of Saint Augustine*. In: *Revue des Études Augustiniennes* V. 9, 1963, p. 01-39 ele demonstra a importância dos textos de Plotino citados no título para Agostinho que tratam da onipresença divina e que forra uma questão permanente no seu

Assim, podemos dizer que Agostinho, no *De Beata Vita*, oferece diferentes conceitos de *beatitudo*. O primeiro, influenciado pelos estóicos, é a própria virtude⁸⁷, conceito analisado por nós neste trabalho; o segundo, influenciado pelo neoplatonismo, é a posse de Deus⁸⁸ e uma terceira concepção seria a medida (*modus*), que refrearia os excessos e as faltas do sábio, conceito este comum a toda filosofia antiga. O comentador francês Holte afirma que as três definições de *beatitudo*, verificadas por nós, na verdade, não se excluem⁸⁹, na verdade elas serão igualadas. Neste sentido, como virtude é chamada de felicidade, ela também poderá ser igualada à posse de Deus e à moderação do espírito. Mas só entendemos tal afirmação se tivermos em conta o final do diálogo.

Partimos da afirmação de que todo homem quer ser feliz. Vimos que o “homem feliz” (*beatus*) é o “sábio” (*sapiens*), e que esta felicidade advém da “virtude” (*virtus*). O sábio procura e acha a “verdade” (*veritas*), e, além de possuir a “sabedoria” (*sapientia*), também identificada com a “plenitude” (*plenitudo*) e com a “moderação do espírito” (*modus animi*), possui um bem eterno e imutável: Deus. Assim, verdade, sabedoria, plenitude, moderação e Deus se igualam na mente do sábio, tornando-o feliz. Agostinho conseguirá igualá-los à luz da fé cristã, com o Deus Uno-Trino: Pai, Filho e Espírito Santo sendo identificados, respectivamente, com a Suma Medida, a Verdade (que também é Sabedoria) e o

pensamento, principalmente, dos Diálogos de Cassiciaco até as *Confissões*. Na pág 6 encontramos: “[...] everyone ‘has’ God, i.e participates in Him; hence God is present in all creatures, even to those who choose absence from Him through sin. Flee though man may, God remains present, with an angry presence now, but present: for omnipresence is the heart of all participation. From Cassiciacum onwards, Augustine is struck by these paradoxes of omnipresence, but his fascination with the theme is never more evident than in the *Confessions*”. Por tratar-se de uma difícil questão, que requeria uma atenção maior, não pretendemos nos aprofundar no assunto, neste momento.

⁸⁷ Ver acima 1.3 *A areté nos estóicos*.

⁸⁸ Ver acima 1.4 *A areté em Plotino*.

⁸⁹ Cf, HOLTE *op.cit.*, p. 197.

Espírito, que une Medida e Verdade, fazendo com que haja uma espécie de reviravolta no fim do diálogo *De Beata Vita*⁹⁰. Por se tratar de um texto esclarecedor iremos transcrevê-lo:

Mas que sabedoria será digna deste nome, a não ser a Sabedoria de Deus? Justamente aprendemos pela autoridade divina, que o Filho de Deus é precisamente a Sabedoria de Deus (1Cor 1, 24); e o Filho de Deus, evidentemente é Deus. Por conseguinte, é feliz quem possui a Deus. Sobre isso, todos nós já concordamos, no início de nosso festim. Mas na vossa opinião, qual há de ser essa Sabedoria senão a Verdade? Com efeito, também está dito: “Eu sou a Verdade” (Jo 14, 6). Ora a Verdade encerra em si uma Suma Medida: da qual procede e à qual se volta inteiramente. E essa Suma Medida assim é, por si mesma, não por alguma imposição extrínseca. E sendo perfeita e suma é também a verdadeira Medida. E tal como a Verdade é gerada pela Medida, assim também a Medida manifesta-se pela Verdade. Por conseguinte, nunca houve Verdade sem Medida, nem Medida sem Verdade. Quem é o Filho de Deus? Está escrito: “A Verdade!” Quem é aquele que não possui progenitor, a não ser a Suma Medida? (o Pai). Logo, todo aquele que vier à Suma Medida pela Verdade, será Feliz. E isso é possuir a Deus na alma, gozar de Deus. Quanto às outras coisas criadas, Deus as possui, mas elas não possuem a Deus⁹¹.

⁹⁰ De acordo com SANGALLI, I. *O fim último do homem: Da eudaimonia Aristotélica à Beatitudo Agostiniana*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998, p. 176, a partir daqui, “A novidade aqui não é a *felicidade* ser a posse de Deus, já exposta no início do diálogo, mas a perda, digamos assim, da autonomia do homem de conhecer, por suas próprias faculdades (*intelectiva* e *volitiva*, ou talvez melhor, *razão superior* e *razão inferior*), a verdadeira verdade e chegar à felicidade. Para nossa liberação e purificação (meta, também, como vimos de Plotino) é preciso o auxílio (*opitular*) divino, além e por meio deste querer naturalmente manifesto no homem, fazendo uso do método explicativo-dialético”.

⁹¹ *b.v.* IV, 34. “Quae est autem dicenda sapientia, nisi quae Dei Sapientia est? Accepimus autem etiam auctoritate divina, Dei Filium nihil esse aliud quam Dei Sapientiam (I Cor I, 24): et est Dei Filius profecto Deus. Deum habet igitur quisquis beatus est: quod omnibus nobis iam ante placuit, cum hoc convivium ingressi sumus. Sed quid putatis esse sapientiam, nisi veritatem? Etiam hoc enim dictum est: *Ego sum Veritas* (Jo 14, 6). Veritas autem ut sit, fit per aliquem summum modum, a quo procedit, et in quem se perfecta convertit. Ipsi autem summo modo nullus alius modus imponitur: si enim summus modus per summum modum modus est, per seipsum modus est. Sed etiam summus modus necesse est ut verus modus sit. Ut igitur veritas modo gignitur, ita modus veritate cognoscitur. Neque igitur veritas sine modo, neque modus sine veritate unquam fuit. Quis est Dei Filius? Dictum est: *Veritas*. Quis est qui non habet patrem, quis alius quam summus modus? Quisquis igitur ad summum modum per veritatem venerit, beatus est. Hoc est animo Deum habere, id est Deo perfrui. Caetera enim quamvis a Deo habeantur, non habent Deum”. A partir deste texto final do *De Beata Vita*, comentaremos, brevemente, sobre a importância da autoridade e ajuda divina, que estão presentes nos diálogos de Cassiciaco e outras de suas primeiras obras. Em várias passagens dos diálogos Agostinho fala da autoridade divina, como sendo um dos meios, ao lado da razão, para se alcançar à verdade, e, portanto, a felicidade. O final do *De Beata Vita* (IV, 34), juntamente com a passagem do *Contra Academicus* que afirma, se não fosse o Sumo Deus ter encarnado e estimulado as almas com seus preceitos e exemplos, os homens não teriam voltado os olhos para a pátria (III, 19, 42), são exemplos da importância da encarnação divina para nortear a vida dos homens para a Verdade suprema, a verdadeira sabedoria e a verdadeira felicidade. Mas em nenhum momento encontramos em Agostinho a autoridade divina sobrepujar a razão, tanto que, no *De ordine*, Agostinho chega a dizer que há dois caminhos para o conhecimento: autoridade e razão; mas que a autoridade, que viria em primeiro lugar dentre os dois, não basta por si, sendo preciso, também, a razão, mais preferível dentre os dois caminhos, e os estudos das artes liberais, por exemplo, para ser bem aventurado (*beatos*) nesta vida (II, 9, 26). Na obra *De Quantitate Animae*, escrita entre 387 e 388, em XV, 25 o filósofo chega a afirmar que “seria vergonhoso para o homem duvidar do argumento de razão, quando lhe foi concedida a potência racional.” A importância da autoridade divina se fará mais claro na obra *De Moribus Ecclesiae Catholicae et De Moribus Ecclesiae Manichaeorum*, que em breve será estudada por nós.

Por tudo o que vimos até aqui, no *De Beata Vita*, pode-se afirmar que a própria virtude é a felicidade, tal qual a posse de Deus e a medida da alma. Em outros termos, o virtuoso está de posse de Deus, que é a suprema medida, ou seja, Deus é a medida para a alma, fazendo com que, quem tenha esta medida, não deseje nada que possa ser perdido, tornando, pois, aquele possui a Deus, feliz. Veremos que tal concepção de virtude, como sendo a própria felicidade, não será sustentada por Agostinho, pois, já em Cassiciaco, haverá uma clara diferenciação entre virtude e felicidade, que só perceberemos com nossas análises subseqüentes. O mais importante para nós, até agora, é percebermos que a virtude, de alguma forma, se relaciona à felicidade, e será deste ponto que devemos prosseguir.

2.2 Virtude e Artes Liberais

Para compreendermos corretamente a virtude nos primeiros escritos do Agostinho pós-conversão, precisamos caminhar um pouco mais, e investigar se o pensador nos oferece alguma definição positiva de virtude, definição esta que não encontramos no *Contra Academicos* e no *De Beata Vita*. Como antecipamos, a virtude tomada como fim não será a posição final de Agostinho em Cassiciaco, como poderemos perceber pelo estudo da relação entre artes liberais e virtude. Assim, nessa parte, queremos mostrar como Agostinho coloca a necessidade do estudo das artes liberais pelo sábio para que sua alma venha ser ordenada, tornando-se, pois, virtuosa, para que possa atingir o conhecimento de Deus, ou seja, a “visão” de Deus.

No prólogo da obra *De Ordine*, que também foi escrita no período de Cassiciaco, obra dedicada a seu amigo Zenóbio, Agostinho propõe várias questões, dentre elas, o

problema da ordem que estaria implicada no universo. Para perceber claramente a ordem, o homem precisa conhecer-se, separar-se da vida dos sentidos, voltar-se para si mesmo e viver com a voz da razão. Ele deve deixar as opiniões e curar-se com a mediania das “artes liberais” (*disciplinis*)⁹². A procura pela ordem, que será definida como a regra com que Deus dirige todas as coisas⁹³, leva-nos até Deus⁹⁴. Percebamos como todas as ações intelectuais de Agostinho têm como fim o próprio Deus⁹⁵.

Ao explicar um salmo cantado por Licêncio: “Oh Deus todo poderoso; converte-nos, mostra-nos teu rosto e seremos salvos”⁹⁶, o filósofo afirma que estes pedidos a Deus significam a purificação das impurezas corporais e das trevas dos erros; é uma conversão de um espírito de “vícios irrefreados” (*immorderatione vitiorum*) pela “temperança” (*temperantia*) e virtude⁹⁷. Lembremos que temperança, como vimos no *De Beata Vita*, tem o sentido de moderação. Agostinho, assim, como no *De Beata Vita*, apela à moderação, mas, desta vez, relaciona-a com as artes liberais, como necessária para alcançar a Verdade, e, conseqüentemente, a “vida feliz” (*beata vita*)⁹⁸. Ao exortar Licêncio a continuar praticar poesia, deixando de lado as lições morais pregadas, pois, muitas vezes, se diferenciam de sua nova fê⁹⁹, o filósofo africano mostra-nos, sucintamente, o que estamos falando:

⁹² Cf. *Or.* I, 1, 3.

⁹³ Cf. *Or.* II, 6, 20.

⁹⁴ Cf. *Or.* I, 9, 21.

⁹⁵ Podemos notar neste parágrafo que todo o trabalho intelectual de Agostinho se encontra aí: entender a Deus e ao homem. Ver *Soliloquios* I, 2, 7 e *De Ordine* II, 11, 30.

⁹⁶ Sl 80, 8: “Deus virtutum, converte nos, et ostende faciem tuam, et salvi erimus”.

⁹⁷ Cf. *Or.* I, 8, 23.

⁹⁸ Cf. *Or.* I, 8, 24. Encontramos em DJUTH, Marianne. *Vera Philosophia y los Diálogos Agustinos de Casiciaco* in: AUGUSTINUS. V. 44, 2004, p. 265 que “[...] la educación en las artes liberales constituye un medio adecuado para disciplinar la mente. Mediante el aprendizaje, la razón es capaz de alzarse hacia la Única verdad que trasciende las muchas verdades particulares, halladas en las artes liberales, y que en el universal abrazo da la verdad une a todos los amantes genuinos de la sabiduría”.

⁹⁹ Em *Or.* I, 3, 8, Agostinho repreende Licêncio por causa da poesia que cantara a pouco, pois ela “[...] levanta entre ti e a verdade um muro mais grosso que o que separa aos amantes da fábula que cantas, pois eles se comunicavam por uma fina espessura. (Ele estava poetizando sobre os amores de Píramo)”. (Ovídio, *Metamorfosis*, livro IV.) CAPANAGA, Victorino. In: Obras completas de San Agustín v. I. Madrid: La Editorial Católica/ BAC, 1957, Edición bilingüe, p. 800 nota 4 esclarece dizendo que esta passagem alude “a la célebre tragedia de los amantes de Babilônia, Píramo y Tisbe ‘el uno el más gallardo de los jóvenes, y la más hermosa de las doncellas que tuvo el Oriente’ ”.

Se te ocupas da ordem debes encaminhar-te novamente para aqueles versos – disse eu. – Na verdade, a erudição das disciplinas liberais, bem preparada e moderada, suscita amantes mais perseverantes, alegres e fervorosos para abraçar a verdade, a fim de desejarem com mais ardor, a perseguirem com mais constância e, por fim, aderirem a ela com maior doçura. Esta se chama, Licêncio, a vida feliz. [...] Quando Píramo e aquela que estava com ele se deram à morte um e outro como tu hás-de cantar, nessa mesma dor em que convém inflamar apaixonadamente teu poema, tens uma excelente oportunidade. Ataca a imundice daquela paixão hedionda e dos encantamentos abrasadores que confinam com aquela morte infeliz. Depois, eleva-te inteiramente em louvor do amor puro e sincero, pelo quais as almas dotadas de erudição e ornadas pela virtude se unem ao intelecto pela filosofia. Elas não só escoam à morte como também gozam uma vida extremamente feliz¹⁰⁰.

O estudo das artes liberais passa a ser requisito para a conquista da felicidade suprema, tal qual a virtude. Desta feita, não teriam as artes liberais alguma relação com as virtudes? Afirmamos que sim. O estudo das artes liberais, por ser essencial à formação do sábio, torna-se fundamental para que um homem venha a ser virtuoso. Na seqüência, explicitaremos quais são as artes liberais, a importância delas para a formação do sábio virtuoso, retomando, em seguida, o tema da figura do sábio, mais especificamente, da posse de Deus pelo sábio no *De Ordine* e no *Soliloquia*.

No *De Ordine*, Agostinho irá definir o homem como “animal racional mortal” (*animal rationale mortale*), como, afirma o filósofo, fizeram alguns antigos. Pelo racional o homem se diferencia das bestas, e, pelo mortal, se diferencia das coisas divinas¹⁰¹. Esta definição é de extrema importância para Agostinho, pois, é a partir da razão, de acordo com as suas necessidades, que o homem inventará as artes liberais. Sendo assim, para viverem juntos

¹⁰⁰ *Or. I, 8, 24* (traduções do *De Ordine* de Paula Oliveira e Silva e Paulo Farmhouse Alberto in: AGOSTINHO, SANTO. *Diálogo sobre a ordem*. Trad. Paula Oliveira e Silva e Paulo Farmhouse Alberto. Lisboa: Nacional-Casa da Moeda, 2000.) “Si ordinem, inquam, curas, redeundum tibi est ad illos versus. Nam eruditio disciplinarum liberalium, modesta sane ac succincta, et alacriores et perseverantiores et comptiores exhibet amatores amplectendae veritati, ut ardentius appetant, et constantius insequantur et inhaereant postremo dulcius, quae vocatur Licenti, beata vita. [...] Ubi se, inquam, Pyramus et illa eius super invicem, ut cantaturus es, interemerint, in dolore ipso quo tuum carmen vehementius inflammari decet, habes commodissimam opportunitatem. Arripe illius foedae libidinis et incendiorum venenatorum execrationem, quibus miseranda illa contingunt, deinde totus attollere in laudem puri et sinceri amoris, quo animae doctae disciplinis et virtute

os homens inventaram primeiro os sons que significam; depois as letras para os ausentes, e os cálculos e a numeração para as coisas que se estendem ao infinito. Ao perceberem a complexidade da linguagem inventaram a “gramática” (*grammatica*), e, fazendo parte dela, a história, para os eventos que se guardam na memória, e que são perpetuados na literatura¹⁰². Após a gramática se sistematizar, criaram a “dialética” (*dialectica*), que é o “método para ensinar e para aprender; nela sabemos o que é a razão, seu valor, suas aspirações e potência. Dá-nos a seguridade e a certeza do saber”¹⁰³. Segue-se a ela a retórica (*rhetorica*), que ensina ao homem mover-se em direção ao seu próprio bem e proveito¹⁰⁴. Mas a razão não parou por aí, pois quis contemplar as coisas divinas, uma vez que desejava contemplar a formosura, que não se pode ver com os olhos do corpo. A razão, pois, querendo ordenar as palavras para os ouvidos criou a “poesia” (*poesis*) e a “música” (*musica*)¹⁰⁵. E, por fim, para os olhos, criou a “geometria” (*geometria*), que é a ciência que sistematiza e reduz à disciplina uma gama de conhecimentos, isto é, formas, figuras e números; e a “astronomia” (*astronomia*), que estuda os movimentos do céu¹⁰⁶. Assim, temos apresentadas as artes liberais entendidas por Agostinho: gramática, dialética, retórica, música, poesia, geometria e astronomia¹⁰⁷.

formosae copulantur intellectui per philosophiam et non solum mortem fugiunt, verum etiam vita beatissima perfruuntur”.

¹⁰¹ Cf. *Or.* II, 11, 31.

¹⁰² Cf. *Or.* II, 12, 35-37.

¹⁰³ *Or.* II, 13, 38: Haec (dialectica) docet docere, haec docet discere; in hac se ipsa ratio demonstrat atque aperit quae sit, quid velit, quid valeat.

¹⁰⁴ Cf. *Or.* II, 13, 38.

¹⁰⁵ Cf. *Or.* II, 14, 39-40.

¹⁰⁶ Cf. *Or.* II, 15, 42.

¹⁰⁷ Ao contrário do que se pode pensar, a importância de Agostinho sobre a ideia das artes liberais, não está na novidade da criação, que tem uma longa tradição anterior a ele, mas, sim, na contribuição para a divulgação à Idade Média nascedoura. Em ULLMANN, Reihholdo A., *A Universidade Medieval*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000, p. 50 encontramos a importante informação: “Como programa completo de estudos daquele tempo (Id. Média) as *artes liberais*, que serviam de preparação para a filosofia e a teologia, no medievo, remontam aos gregos.” E completa com a nota 63: “PLATÃO, *Rep.*, VI 522-541, refere-se, amplamente, às *technai*. Também Cícero, Aulo Gélcio, Quintiliano, entre outros, enaltecem as *septem artes*. Sua raiz última talvez devamos procurá-la nos pitagóricos”.

Explicitadas as artes liberais podemos dizer que sua importância consiste em preparar o sábio, a partir das diversas disciplinas, para subir, gradativamente, à “Suma Medida” (*summum modum*). Esta subida deve-se ao fato dos estudos das artes liberais nos fazerem compreender, a partir da ordem que implica cada uma destas disciplinas, a ordem existente no mundo. Acompanhemos Agostinho:

A ordem domina, ainda, na música, na geometria, no movimento dos astros, nas leis dos números, de tal maneira que, se alguém desejar ver como que a fonte dela e o seu próprio santuário, ou a há de encontrar nestes, ou será conduzido através deles sem qualquer erro. Com efeito, tal erudição, se alguém se servir dela moderadamente (na verdade, nada aí há a temer senão o excesso), nutre para a filosofia um soldado ou mesmo um chefe, capaz de se elevar, por onde queira, até àquela medida suprema para além da qual nada há que possa, ou deva, ou deseje procurar e alcançar, conduzindo muitos outros¹⁰⁸.

Dissemos que as artes liberais, individualmente, nos ajudam a entender a ordem do mundo; mas isto é só o início do processo, pois, todos os conhecimentos, que se encontram em cada uma das disciplinas, devem ser unidos para se chegar àquele Sumo modo. O homem que reúne as diversas disciplinas passa a possuir a virtude, pois difere do homem que vive escravizado pelos “desejos” (*cupiditas*), que é identificado com aquele homem sedento pelas coisas transitórias, que não consegue transcender tempo e espaço para chegar a Deus¹⁰⁹. Este é o vicioso. Assim, a alma virtuosa, no *De Ordine*, na verdade, é a alma ordenada pelos estudos das artes liberais, que acaba contemplando toda a ordem do mundo, e, por fim, o próprio ordenador.

¹⁰⁸ *Or.* II, 5, 14: “Iam in musica, in geometria, in astrorum motibus, in numerorum necessitatibus ordo ita dominatur ut si quis quasi eius fontem atque ipsum penetrare videre desideret, aut in his inveniatur aut per haec eo sine ullo errore ducatur. Talis enim eruditio, si quis ea moderate utatur (nam nihil ibi quam nimium formidandum est), talem philosophiae militem nutrit vel etiam ducem ut ad summum illum modum, ultra quem requirere aliquid nec possit, nec debeat, nec cupiat, qua vult evolet atque perveniat multosque perducatur”.

Devemos agora retomar a questão da posse de Deus, que é introduzida no *De Beata Vita*, mas que no *De Ordine* e nos *Soliloquia*, obra a ser analisada no subcapítulo seqüente, será mais bem trabalhada pelo pensador romano. A importância de retomarmos esta questão consiste em enfatizarmos a visão intelectual que Agostinho tem, nestas primeiras obras, sobre a posse de Deus, pois, já vimos que o virtuoso é quem possui a Deus, e, por conseguinte, a felicidade. No *De Beata Vita* Agostinho nos oferece as características de quem possui a Deus, mas não chega a explicar como acontece esta posse.

Sabemos que o sábio está com Deus, mas como? Para Agostinho aquilo que está com Deus deve ser imóvel, destarte, a parte do sábio que está com Deus não pode estar associada aos “sentidos” (*sensus*), que lidam com o transitório. Na verdade, o sábio “entende” (*intelligit*) Deus, por isso o possui. Como “sentir” (*sentire*) difere de entender, o que é conhecido é aquilo que está na “inteligência” (*intellectus*)¹¹⁰. Daí o sábio possuir Deus pelo intelecto. E Licêncio, após ouvir o percurso de seu amigo, completa, com grande entusiasmo, que a alma, “purificada” (*perpugata*) com as virtudes, e, unida a Deus, é a alma sábia, que abraça a Deus e “goza” (*perfruit*) de seu ser eterno, “sempre presente” (*semper praesens*)¹¹¹. Podemos perceber que a virtude, mostrada no *De Ordine*, também passa a ser vista como purificação, tal qual em Plotino e, neste sentido, passa a ser tomada como meio para a felicidade, e não como felicidade em si.

Assim, pode-se concluir que a alma que chega à ordem, pelas artes liberais, é a alma do sábio virtuoso, que, pela virtude, torna-se purificada e “contempla Deus” (*Deum Videre*),

¹⁰⁹ Cf. *Or.* II, 16, 44.

¹¹⁰ *Intellectus*, aqui, é usado como sinônimo de *ratio*. Para maiores explicações sobre a terminologia agostiniana ver nota abaixo 157.

fonte do verdadeiro e Pai da mesma Verdade. Os olhos do que contempla serão puros e saudios, vigorosos e firmes, então será feliz. Nesse instante, contemplará a formosura, e não mais se queixará da desordem, uma vez que, em Deus tudo se verifica ordem¹¹². Desta feita, a condição para ver Deus é o exercício de uma vida virtuosa, ou seja, de “ótimos costumes” (*optimis moribus*), pois o que vive bem, Deus o vê com agrado¹¹³.

2.3 Virtude, Virtudes Teologais (*fides, spes e caritas*) e Visão de Deus no *Soliloquia*

Pelo que explicitamos no *De Ordine*, pudemos perceber que o fim da virtude (não sendo ela mesma a felicidade, como visto no *De Beata Vita*) é o “possuir Deus” (*Deum habere*), ou “ver Deus” (*Deum videre*). Passaremos, na seqüência, à análise do monólogo-diálogo, entre Agostinho e sua *ratio*, chamado *Soliloquia*, mostrando a introdução das chamadas virtudes teologais (*fides, spes e caritas*) em seus escritos e mais detalhes sobre a visão de Deus.

A questão sobre o conhecimento de Deus é retomada logo no início dos *Soliloquia* quando o pensador diz pretender conhecer Deus e a alma, pois os ama¹¹⁴. E, como havíamos mostrado, pelo menos quanto ao conhecimento de Deus, no *De Ordine*, esse conhecimento dá-se pelo “intelecto” (*intellectus*)¹¹⁵. Para explicitar como o homem conhece Deus, Agostinho, pela primeira vez em suas obras, introduzirá a teoria da iluminação, que será

¹¹¹ Cf. *Or.* II, 2, 4-6. Quando Licêncio fala, no final da passagem, do gozo de Deus pelo sábio, na verdade ele está retomando o próprio Agostinho, que citamos acima, em *De Beata Vita* (IV, 34), quando este conclui que possuir a Deus na alma é gozar de Deus (*Deo frui*).

¹¹² Cf. *Or.* II, 19, 51.

¹¹³ Cf. *Or.* II, 19, 52.

¹¹⁴ Cf. *Sol.* I, 2, 7. HOLTE *op.cit.*, p.307, nota 5, afirma que a obra em questão se inicia apresentando Deus e a alma como objetos da fé, que Agostinho pretende conhecê-los.

¹¹⁵ Cf. *Sol.* I, 3, 8.

retomada e mencionada em suas obras posteriores¹¹⁶. Sendo assim, tal como o sol se mostra ao olho, a “razão” (*ratio*), que está para a mente, assim como a visão está para os olhos, mostrará Deus à “mente” (*mens*)¹¹⁷. E enquanto o sol ilumina as coisas terrenas, Deus ilumina a mente, para que esta possa conhecer o próprio Deus¹¹⁸. Como podemos perceber, a partir deste ponto, Agostinho, usará a metáfora da visão, metáfora esta que fora muito importante para os gregos.

Como o olhar da mente vê Deus? De certa forma, retomando a questão sobre a visão de Deus do *De Ordine*, primeiramente, o antigo professor de retórica, no *Soliloquia*, diferencia os olhos do olhar, mas, completando, afirma que a alma, na verdade, precisa de três coisas para ver a Deus: a) “ter olhos para usar bem” (*oculos habeat, quibus iam bene uti possit*); b) “olhar” (*adspiciat*) e c) “ver” (*videat*)¹¹⁹. Notemos que a ordem exposta é a ordem cronológica da ação daquele que vê Deus. Primeiramente, é preciso ter “olhos”, mas, apesar de todos terem “olhos”, isto é, a mente, há uma separação entre aqueles que podem, e os que não podem ver, pois é preciso “usar bem” os olhos, uma vez que, como embasa Holte, “não é suficiente ter os olhos – é preciso ter dois olhos puros”¹²⁰, isto é, a “mente isenta de toda

¹¹⁶ BOEHNER, Philoteus e GILSON, Etienne, *História da filosofia cristã*. Trad. Raimundo Vier. Petrópolis: Editora Vozes, 1985, p. 163, nos oferecem a seguinte síntese sobre a teoria da iluminação: “A gnesiologia agostiniana alcança o seu remate na chamada teoria da iluminação, elaborada sobre o influxo do neoplatonismo. [...] É um fato que nós, seres temporais, contingentes e mutáveis, podemos conhecer verdades eternas, necessárias e imutáveis; ora só Deus é eterno, necessário e imutável; logo, tais verdades nos são conhecidas por um contato imediato com Deus”.

¹¹⁷ Percebamos a variante de significados em certas expressões em Agostinho, pois, se em *Contra Academicos* (I, 2, 5) *mens* e *ratio* são como sinônimos; em *Soliloquia* *ratio* é colocada como o “olhar” da *mens*, que, nesta obra, é o mesmo que razão.

¹¹⁸ *Sol.* I, 6, 12.

¹¹⁹ HOLTE *op.cit.*, p.242: “Il compare la *mens* à l’oeil, la *ratio* au regard (*aspectus*). Le regard est conçu comme un effort pour pénétrer l’obscurité; à partir de ce qui est connu avec certitude il s’efforce de découvrir l’inconnu. Ce processus s’appelle *ratiocinatio*. Aissi trois choses sont nécessaires: avoir des yeux, regarder, voir”.

¹²⁰ HOLTE *op.cit.*, p.242 (tradução nossa).

mancha corporal, ou seja, afastada e limpa dos desejos das coisas mortais”¹²¹. Neste ponto Agostinho introduz as chamadas virtudes teologais¹²².

Como o homem está envolto no vício e seus olhos manchados, apenas a fé¹²³, como uma das virtudes teologais, leva-o a crer que pode ver Deus, e, assim, procurá-lo. A fé cria a pureza dos olhos, que torna possível o olhar¹²⁴. Mas à fé segue-se a esperança; esperança de ficar com a saúde, necessária à visão. E, por fim, resta a caridade àquilo que deseja encontrar. Assim fé, esperança e caridade, as virtudes teologais, aqui, no *Soliloquia*, são necessárias para a visão de Deus, pois tornam os olhos aptos a tal “visão”¹²⁵.

“Quando tiver os olhos sãos, o que resta”¹²⁶? Pergunta a *ratio* à Agostinho. A resposta, inevitavelmente, é olhar, o segundo estágio. Dado que o olhar da alma é a razão, apesar de todos poderem olhar, nem todos enxergarão, pois o olhar que leva ao ver, o terceiro estágio, é

¹²¹ *Sol.* I, 6, 12: (traduções das citações de *Soliloquia* de Adaury Fiorotti in: AGOSTINHO, Santo. Solilóquios. Tradução, introdução e notas de Adaury Fiorotti, São Paulo: Edições Paulinas, 1993, com algumas modificações nossas) “Oculus animae mens est, ab omni labe corporis pura, id est, a cupiditatibus rerum mortalium iam remota atque purgata”.

¹²² Devemos estar atento para uma pequena menção sobre as virtudes teologais na oração inicial do presente diálogo, onde o futuro bispo pede a Deus: “*Aumenta em mim a fé, aumenta a esperança, aumenta a caridade*” (Auge in me fidem, auge spem, auge caritatem) (I, 1, 5). Menções das Virtudes Teologais nas sagradas letras: 1Cor. 13, 13; 1 Tessal 1, 3 e 5, 8; Rom. 5, 1-5; Gal. 5, 5-6. DJUTH, M. *op.cit.*, p. 263 lê da seguinte forma esta tomada das virtudes teologais pelo santo Doutor: “Angustiado por la persistencia de sus insuficiencias intelectuales y morales, que aparecen en los Diálogos, Agustín, em su conversación con la razón en *Soliloquia*, fundamenta en las virtudes de la fe, espertanza y caridad la búsqueda de la comprensión de Dios y de sí mismo”.

¹²³ Para HOLTE . *op.cit.*, p. 316 a *fides* agostiniana nos *Soliloquia* corresponde à *pistis* plotiniana. O comentarador francês vai mais além e chega a afirmar que: “Tout le processus de remontée morale et intellectuelle des *Soliloques* suit de si près *Ennéades* I, 2 et 3 (éventuellement 6) qu’il ne semble pas invraisemblable que ces écrits aient servir de modèle direct à Augustin. Les deux premiers stades décrits par Plotin em I, 2, la purification et l’état de pureté, ont leur correspondant dans ce qu’Augustin dit de la purification de l’oeil et de l’oeil sain: la conversion et la vision correspondent chez Augustin à l’*aspectus* et à la vision. Quant à la triade foi, esperance, charité, fides et caritas correspondent à *pistis* et érôs de I, 3”.

¹²⁴ HOLTE . *op.cit.*, p.313. Neste trecho Holte coloca a fé “comme fondement de l’ascension” que se seguirá.

¹²⁵ OROZ-RETA, José, *La conversion en los primeros escritos* in: AUGUSTINUS. XXXV. V. 10, 1990, p.13, seguindo de perto a interpretação de Holte afirma que “Agustín cristianiza aquí fragmentos maravillosos de la antigua sabiduría de los platónicos o neoplatónicos. El proceso de la purificación nos recuerda, sin dificultades, el método de Plotino [...]”.

¹²⁶ *Sol.* I, 6, 13: “Cum ergo sanos habuerit oculos, quid restat?”

o olhar “correto e perfeito”¹²⁷, e este olhar se chama, justamente, o conceito analisado por nós: virtude. Desta feita, Agostinho nos diz que a virtude é a “*razão correta e perfeita*”¹²⁸, que oferece a visão de Deus, isto é, a vida feliz. Neste sentido, a virtude é confirmada como um meio, como vimos em *De Ordine*, para a felicidade.

Sobre o terceiro estágio, a visão, leia-se as palavras do próprio Agostinho, que também oferece uma recapitulação dos estágios e sobre a importância das virtudes teologais:

O olhar da alma é a razão. Mas como não se segue que todo aquele que olha vê, o olhar correto e perfeito, isto é, ao qual segue o ato de ver, se chama virtude: a virtude é, então, a razão correta e perfeita. Entretanto, o mesmo olhar não pode voltar os olhos, mesmo já são, para a luz, se não houver essas três coisas: a fé pela qual, voltando o olhar ao objeto e vendo-o, se torne feliz; a esperança pela qual, se olhar bem, pressupõe que o verá; e a caridade pela qual deseja ver e ter prazer nisso. Já ao olhar segue a própria visão de Deus que é o fim do olhar, não porque já deixe de existir, mas porque já não há nada a aspirar. Esta é verdadeiramente a perfeita virtude, a razão atingindo o seu fim, seguindo-se a vida feliz. A própria visão é um ato intelectual existente na alma, como resultado da união do entendimento e do objeto que se conhece; como ocorre com a visão dos olhos, que concorrem ao mesmo sentido e ao objeto que se vê. Faltando um dos dois, não se pode ver¹²⁹.

Até então, vimos que a virtude era essencial para a posse de Deus, mas no *Soliloquia* Agostinho introduz a necessidade das virtudes teologais para esta posse. Essas virtudes que, como vimos, fazem parte da tradição cristã, não serão retomadas, ao menos nas obras de Agostinho a serem analisadas por nós, excetuando-se a *caritas*, que será um conceito

¹²⁷ Cf. Sol. I, 6, 13

¹²⁸ Cf. Sol. I, 6, 13 (grifo nosso).

¹²⁹ Sol. I, 6, 13: “Aspectus animae, ratio est: sed quia non sequitur ut omnis qui aspicit videat, aspectus rectus atque perfectus, id est quem visio sequitur, virtus vocatur; est enim virtus vel recta vel perfecta ratio. Sed et ipse aspectus quamvis iam sanos oculos convertere in lucem non potest, nisi tria illa permaneant: fides, qua credat ita se rem habere, ad quam convertendus aspectus est, ut visa faciat beatum; spes, qua cum bene aspexerit, se visurum esse praesumat; caritas, qua videre perfruique desideret. Iam aspectum sequitur ipsa visio Dei, qui est finis aspectus; non quod iam non sit, sed quod nihil amplius habeat quo se intendat: et haec est vere perfecta virtus, ratio perveniens ad finem suum, quam beata vita consequitur. Ipsa autem visio, intellectus est ille qui in anima est, qui conficitur ex intellegente et eo quod intellegitur: ut in oculis videre quod dicitur, ex ipso sensu constat atque sensibili, quorum detracto quolibet, videri nihil potest”.

fundamental do livro a ser ainda analisado, o *De Moribus Ecclesiae Catholicae et De Moribus Ecclesiae Manichaeorum*. Isto faz com que os *Soliloquia* esteja situado à parte, pois, ao colocar as virtudes teologais, de certa maneira, Agostinho explicita a necessidade de virtudes que não estão associadas à razão. Antes de avançarmos devemos falar um pouco mais sobre as virtudes teologais para entendermos suas funções e características.

Após a visão beatífica, a princípio, não haveria mais necessidade da fé, pois “viu”, isto é, entendeu, plenamente, o próprio Deus, objeto da visão. Não seria preciso, também, a esperança, pois encontrou o objeto que procurava. Já a caridade, terceira das virtudes teologais, aumentaria com a “visão” do objeto de beleza singular¹³⁰. Mas, enquanto o homem estiver neste mundo, mesmo após ter a visão beatífica, as virtudes teologais são, ainda, necessárias, mas com outras funções.

Ao fazer uso dos sentidos do corpo, devem-se evitar as ambigüidades que eles podem provocar; a fé, então, seria aquilo que resistiria às ambigüidades dos sentidos, crendo que são verdadeiros¹³¹. Percebamos como Agostinho, desde suas primeiras obras, haja vista, principalmente, o *Contra Academicos*, luta contra toda forma de ceticismo que os próprios sentidos poderiam conduzir. Pelo fato do homem estar nesta vida com um corpo, ele está sujeito a vários reveses, restando-lhe a esperança de que, após a morte, nada mais lhe aconteça. Já a caridade, que será aumentada com a visão beatífica, apesar de não ter sido explicitada sua função por Agostinho, pelo menos nesta obra, é necessária tal qual como as

¹³⁰ Cf. *Sol.* I, 7, 14.

¹³¹ Sobre a necessidade da crença em toda a vida humana sugerimos a obra do próprio Agostinho *De Utilitate Credendi* (391-392).

outras duas virtudes teologais, nesta vida¹³². Claramente percebemos que estas virtudes não dependem da razão para se efetivarem; dependeriam, então, de qual faculdade da alma? Poderíamos dizer que elas são atitudes volitivas, mas, pelo fato de Agostinho não explicitar tal faculdade nestas obras, deixemos esta questão em aberto.

Destarte, resumidamente, o próprio Agostinho nos diz sobre as virtudes teologais: “[...] a fé, esperança e a caridade, são necessárias primeiramente para conseguir aquelas três: saúde, olhar e visão; em segundo lugar são sempre necessárias; em terceiro lugar, porém, nesta vida permanecessem todas, mas depois desta vida subsiste só a caridade”¹³³.

Estranhamente Agostinho não levará mais em consideração as virtudes teologais em suas análises sobre a virtude, por isso, tais virtudes só são mencionadas por nós neste subcapítulo.

2.4- Teoria provisória da virtude nos diálogos de Cassiciaco

Ao final desse primeiro percurso nas obras de Agostinho devemos tentar mostrar uma teoria da virtude que seja, pelo menos, provisória, já que, ainda, estudaremos outras obras. Nesse sentido, procuraremos responder às seguintes questões, que julgamos se relacionarem com o conceito de virtude: 1) O que é a virtude? 2) Qual a sua função? 3) Quem é virtuoso, e como alcançar a virtude? 4) Que tipos de virtude existem?

¹³² Sendo um recém convertido, talvez o futuro catecúmeno não sentisse necessidade, ou não se sentisse preparado, para explicitar aquilo em que se resume toda lei e os profetas “*amar a Deus sobre todas as coisas, e o próximo como a si mesmo*”, ou seja, o amor. Veremos como entenderá tal termo na obra *De Moribus Ecclesiae Cattolicae et De Moribus Manichaeorum*.

¹³³ *Sol.* I, 7, 14: “[...]fides, spes et caritas, primo illorum trium et secundo semper sunt necessaria: tertio vero in hac vita, omnia; post hanc vitam, sola caritas”.

Apesar de escrever quatro diálogos em Cassiciaco, nenhuma das obras tinha como tema principal a virtude. Pode-se perceber que para conseguir pensar uma teoria da virtude neste período foi necessário passar por todas estas obras. Julgamos, agora, termos condições de responder as questões propostas, a partir do nosso texto acima.

1) A virtude em Cassiciaco pode ser identificada com a “razão reta e perfeita”, ou seja, ela se relaciona com a faculdade da razão, tornando-a ordenada. Assim, a virtude é uma disposição cognitiva da alma.

2) Desde o princípio de nossa pesquisa, está claro que a virtude se relaciona com a “vida feliz” (*beata vita*), considerada fim de todo homem. Se num primeiro instante Agostinho chega a igualar virtude à própria felicidade (clara referência aos estóicos), juntamente com a medida da alma e a posse de Deus, posteriormente, percebemos que tal posição se desfaz quando afirma, no *De ordine*, que as virtudes purificam o homem, purificação que leva à posse Deus (clara referência a Plotino). Neste sentido, felicidade, para nosso pensador em Cassiciaco, é a “posse de Deus” (*habere Deum*), ou visão de Deus, que é o mesmo que entender a Deus (*intelligere Deum*). Entendemos, pois, que a virtude é um *meio para a felicidade*, apesar de não estar tão claro como ficará futuramente.

3) O “sábio” (*sapiens*) é identificado por Agostinho como aquele que chega à felicidade, assim, visto que a virtude é um meio para a felicidade, conseqüentemente, o sábio é o virtuoso. Em Cassiciaco ele se caracteriza por ter a “razão” (*ratio*), considerada a melhor parte da alma, dominando todo o resto. Na verdade, Agostinho não explicita as partes da alma a que se refere, mas, ficará claro pela análise do *De Libero Arbitrio*, que ele considera em Cassiciaco a razão e o desejo. Essa característica se aproxima da definição positiva de virtude,

que encontramos em Cassiciaco, que é a “razão correta e perfeita”. A razão é dominadora quando está ordenada, o que demonstra a importância do conceito de ordem para nossa definição de virtude. Podemos dizer que uma alma para se ordenar depende do conhecimento das artes liberais, pois estas têm como fim elevar a alma até à medida suprema, isto é, Deus, fazendo com que a alma não se escravize pelos (maus) desejos (“*cupiditas*”), ou seja, por algo que não seja Deus. Nesse sentido, o alcance da virtude é totalmente racionalista em Cassiciaco.

4) Nos diálogos estudados, Agostinho não diferencia as virtudes como irá fazer em suas obras posteriores. Na verdade, sua única diferenciação será quanto às chamadas virtudes teologais, nome esse que, na verdade, nem é empregado por ele, ainda, nesses primeiros escritos, para se referir à fé, esperança e caridade. A referência às virtudes teologais nos parece estranho, na medida em que Agostinho não retomará tais virtudes nas obras que ainda estudaremos. Tendo, apenas, o contexto do *Soliloquia* presente, torna-se claro a necessidade de outras virtudes que não se relacionam, apenas, com a faculdade da razão, para ter a posse a Deus. Talvez Agostinho, como neoconvertido ao cristianismo, tivesse, apenas, ouvido falar sobre tais virtudes, sem, porém, ter se preocupado em esmiuçar seus sentidos em Cassiciaco. Isto fica claro para nós quando levamos em consideração que tais virtudes, muito antes de dependerem de um esforço do próprio homem, devem ser entendidas como graça divina. Assim, Agostinho levaria alguns anos para entender tais virtudes nesses termos.

3-VIRTUDE E VONTADE NO *DE LIBERO ARBITRIO* LIVRO I

Se no capítulo anterior trabalhamos com várias obras conhecidas como diálogos de Cassiciaco, para caracterizarmos a virtude no período de pós-conversão, iremos, nesta parte, percorrer as célebres páginas do *De Libero Arbitrio* Livro I¹³⁴. Nosso intento é mostrar que nesta obra Agostinho caracteriza a virtude de forma diferente. Verificar-se-á a introdução de um novo conceito por Agostinho, a saber, a vontade, que será colocada como um outro tipo de faculdade da alma, e que terá implicações em nossa conceitualização da virtude.

3.1 O homem como autor do mal

Em meio à discussão contra os maniqueus¹³⁵, sobre o problema do mal, suscitada pela pergunta de Evódio: “Peço-te que me digas, será Deus o autor do mal?”¹³⁶, surgirá o conceito

¹³⁴ A obra *De Libero Arbitrio* é composta de 3 livros, escritos em tempos diferentes. O Livro I, objeto de estudo de nosso trabalho, fora escrito em 388, enquanto os livros II e III foram escritos entre 391 e 395, terminados, já, na África, sendo Agostinho presbítero em Hipona.

¹³⁵ É o próprio santo quem nos diz: *De Lib. Arb.* I, II, 4 (traduções das citações do *De Libero Arbitrio* de Nair de Assis, csa in: AGOSTINHO, Santo. *O Livre Arbitrio*. Trad., organização, introdução e notas de Nair de Assis, csa. São Paulo: Edições Paulinas, 1995 com algumas modificações nossas): “Ah! Suscitas precisamente uma questão que me atormentou por demais, desde quando era muito jovem. Após ter me cansado inutilmente de resolvê-la, levou a precipitar-me na heresia (dos maniqueus), com tal violência que fiquei prostrado.” (“Eam quaestionem moves, quae me admodum adolescentem vehementer exercuit, et fatigatum in haereticos impulit, atque deiecit”). PICH, Roberto, *Agostinho e a “descoberta” da vontade: primeiro estudo*. in: *Veritas*, V. 50, nº 2, junho, 2005, p.187 afirma que: “Assim, a ‘descoberta’ da vontade, por Agostinho, no livro I do *De Libero Arbitrio*, está inserida dentro de uma controvérsia contra argumentos maniqueístas. Uma vez que Agostinho rejeita o dualismo maniqueísta – segundo o qual há duas fontes *metafísicas* de realidade, uma do bem e outra do mal [...]”. E em BABCOKC, William, S. *Augustine on Sin and Moral Agency* In: BABCOKC, William S. (ed), *The ethics of Augustine*. Atlanta: Scholars Press, 1991, p. 89 encontramos o seguinte: “The first version of Christianity to fire Augustine’s enthusiasm was Manicheanism, and the Manichees offered an account of sin that exempted the self from moral agency in evil. We sin not because we ourselves, exercising control, determine which action of those open to us will be realized. Rather we sin because we are compelled by the dark power of evil operating upon us from within. Behind this view of sin – and, in late Latin antiquity, the Manichees were the great interpreters of the human experience of evil as a power that simply overwhelms us and drags us, in spite of ourselves, in its wake – lay the notion that the soul, the self, would not otherwise turn away from the good”.

¹³⁶ *De Lib. Arb.*: I, 1, 1: “Dic mihi, quaeso te, utrum Deus non sit auctor mali”?

de “vontade” (*voluntas*)¹³⁷, conceito este que, como veremos, estará associado ao conceito de virtude, estudado por nós.

Partindo do fato de que Deus não é o autor do mal, pois, como bem diz Agostinho, “se sabes ou acreditas que Deus é bom – e não nos é permitido pensar de outro modo – Deus não pode praticar o mal”¹³⁸, restaria a opção de que o mal poderia ser ensinado, como sugere Evódio¹³⁹. Mas a “instrução” (*disciplina*), por definição, é uma coisa boa, pois não se instrui coisas más, daí o mal ser, num primeiro momento, a renúncia à instrução¹⁴⁰. Uma vez que, como concorda Evódio, guiado por Agostinho, a “inteligência” (*intelligentia*) é a melhor coisa no homem, e que só se aprende por meio dela, o aprender é um bem, não existindo maus ensinamentos, pois, se for mau não é mestre, se é mestre não é mau¹⁴¹. Pode-se notar como Agostinho continua, nessa obra, em relação às obras de Cassiciaco, com uma visão moral intelectualista, pois o instruído, isto é o *sapiens*, que vimos ser o homem virtuoso, é aquele que não comete o mal¹⁴², mas haverá um novo elemento em relação a Cassiciaco: a vontade.

Já que Deus não é o autor do mal, e que não “aprendemos” o mal, a pergunta de Evódio muda para “[...] qual a causa de praticarmos o mal?”¹⁴³. A resposta de Agostinho a essa indagação partirá do que seja proceder mal¹⁴⁴. O filósofo não admitirá a ação exterior como aquilo que identifica uma ação boa ou má, pois há exemplos de muitas coisas que os

¹³⁷ Logo no início do *De Libero Arbitrio* Agostinho afirma ser cada pessoa autor de sua má ação, que, por praticá-las de modo *voluntário*, é punida por Deus (I, 1, 1). PICH, *op.cit.*, p.184: “A obra *De Libero Arbitrio* não é apenas a primeira *análise* da vontade e da escolha livre feita por Agostinho. É, ao que tudo indica, a primeira obra em absoluto na filosofia ocidental sobre a vontade no sentido fundamental em que é pensada ainda hoje: *como um poder cognitivo-desiderativo ativo de livre decisão*, que se deixa definir por meio da autodeterminação e/ou do indeterminismo das ações, que, ademais, se diferencia claramente da faculdade da razão e da faculdade do desejo”.

¹³⁸ *De Lib. Arb.* I, 1, 1: “At si Deum bonum esse nosti vel credis, neque enim aliter fas est, male non facit”.

¹³⁹ Cf. *De Lib. Arb.* I, 1, 2.

¹⁴⁰ Cf. *De Lib. Arb.* I, 1, 2.

¹⁴¹ Cf. *De Lib. Arb.* I, 1, 3.

¹⁴² Veremos abaixo, nesta mesma obra (I, 8, 18-20), a retomada da diferenciação entre *sapiens* e *stultus* que Agostinho já fizera em *De Beata Vita*, com a introdução dos importantes conceitos de *appetitus* e *libido*.

¹⁴³ *De Lib. Arb.* I, 2, 4: “[...] unde male faciamus”.

homens condenam que são boas. Assim, considerando o adultério, pela lei e por Evódio, como exemplo de uma má ação, Agostinho mostra que tal ato é mal mesmo não podendo ser realizado por motivos quaisquer exteriores, pois, na verdade, mesmo que impedido de realizá-lo, há algo interno ao homem, anterior ao ato externo, que Agostinho identificará com a “paixão” (*libido*), como sendo a causa de tal pecado¹⁴⁵, também chamada “desejo” ou “concupiscência” (*cupiditas*)¹⁴⁶. Mas nem todo desejo é mal, isto é, o desejado determina se o desejo é bom ou mal:

Ag. Com efeito, desejar vida sem temor, não só é próprio de homens bons, como também dos maus. Com esta diferença, porém: os bons o desejam renunciando ao amor daquelas coisas que não se podem possuir sem o perigo de perdê-las. Os maus, ao contrário, desejam uma vida sem temor, para gozar plena e seguramente de tais coisas, e para isso esforçam-se de qualquer modo para afastar todos os obstáculos que o impeçam. Levam vida criminosa e perversa – vida que deveria antes ser chamada de morte.

Ev. [...] Agora, vejo com evidência em que consiste esse amor desordenado por aquelas coisas terrenas que se podem perder independentemente da vontade¹⁴⁷.

¹⁴⁴ Cf. *De Lib. Arb.* I, 3, 6.

¹⁴⁵ Cf. *De Lib. Arb.* I, 3, 7-8.

¹⁴⁶ PICH, *op.cit.*, p.189, esclarece dizendo que “O que faz de uma ação como o adultério uma ação má é um elemento que lhe é intrínseco (a natureza do desejo presente na ação em função de uma potência do agente como causa) e que é interno ao agente (a natureza do desejo no *sujeito* em função de uma potência de um agente como causa): a ‘paixão’ (*libido*) ou o ‘desejo’ (*cupiditas*) é o mal no adultério”. E completa, elucidando a questão terminológica: “Aqui, a precisão terminológica é recomendável, uma vez que Agostinho procura descrever um componente chave da estrutura interna das ações. Opto por traduzir ‘*libido*’ por ‘paixão’, no sentido de ‘desejo inadequado’ ou mesmo de um ‘*pathos*’, na acepção deste termo tipificada pela moral estóica, e ‘*cupiditas*’ simplesmente por ‘desejo’, embora esta expressão possa parecer muito fraca para um termo latino que, em si, pode corresponder a ‘desejo inadequado’, ‘cobiça’ ou ‘cupidez’, em resumo àquilo contido sob o termo grego de ‘*epithymia*’ ”.

¹⁴⁷ *De Lib. Arb.* I, 4, 10: Ag. “Cupere namque sine metu vivere, non tam bonorum, sed etiam malorum omnium est: verum hoc interest, quod id boni appetunt avertendo amorem ab his rebus, quae sine amittendi periculo nequeunt haberi; mali autem ut his fruendis cum securitate incubent, removere impedimenta conantur, et propterea facinorosam sceleratamque vitam, quae mors melius vocatur, gerunt. [...] Ev. Quam esse iam apparet earum rerum amorem, quas potest quisque invitus amittere”. Em PICH *op.cit.*, p. 189: “Agostinho está consciente da ambigüidade do ato expresso pelo verbo ‘*cupere*’, dado que se pode dizer que também há boas ações de *cupere*, como, por exemplo, desejar ‘viver sem temor’. Aquilo que vem a ser expresso por ‘*cupere*’ não pode, pois, ser tomado como intrinsecamente ruim [...]”. E complementa com a nota 80: “Ainda se está distante da idéia geralmente aceita por Agostinho de que ‘desejo’ conota um ‘*vitium*’, a fraqueza característica da humanidade caída, deficiência com respeito à plenitude do ser pela qual o demônio é responsável. Aqui ‘desejo’ seria precipuamente ‘*concupiscentia*’, em particular no ambiente da controvérsia entre Agostinho e Juliano de Eclano sobre a natureza da sexualidade”.

O desejo e o amor pelas coisas passageiras, e o fruir das coisas a qualquer preço caracteriza os “maus”, já o desejo e o amor pelas coisas eternas é característica dos “bons”. O “amor” por algo passageiro ou eterno pode ser visto como a “vontade” dirigida a uma ou outra coisa¹⁴⁸. Tais atores chamados de “bons” e “maus” devem ser identificados como agentes morais¹⁴⁹. Além do mais, aqui não podemos nos enganar pensando que Agostinho fala de um bem eterno como Deus; na verdade, o pensador africano, por estar trabalhando com a constituição interna do sujeito, se refere àquilo no próprio sujeito que não pode ser perdido sem o desejo da vontade, isto é, a própria vontade¹⁵⁰.

Assim, através do problema do mal, pelo que vimos até aqui, Agostinho começa a vislumbrar uma nova faculdade na alma, em relação ao que propunha em Cassiciaco. Veremos, nas páginas seguintes, que a virtude, até então associada, apenas, à parte intelectual do sujeito, passa a ser determinada, no *De Libero Arbitrio*, também, pela vontade, que pode se autopossuir, caracterizando o homem como propriamente, “livre”.

3.2 O homem virtuoso: possuidor da Boa Vontade (*Bona voluntas*)

Mesmo não tendo explicitado a figura do sábio nas partes iniciais do *De Libero Arbitrio*, podemos identificar que os bons, aos quais se refere o filósofo, são a figura do *sapiens*, e que os maus são a figura do *stultus*. Na verdade, a análise de Agostinho chegará a

¹⁴⁸ Voltaremos a esta concepção em 3.2, mas veremos que o conceito de amor será retomado com maior propriedade na próxima obra a ser analisada: *De Moribus Ecclesiae Catholicae et De Moribus Ecclesiae Manichaeorum*. Veremos se tal intuição sobre o amor do *De Libero Arbitrio* permanecerá naquela obra.

¹⁴⁹ Cf. PICH. *op.cit.*, p. 189.

¹⁵⁰ Para esclarecimentos, BABCOKC, William, *op.cit.*, p. 91: “Lust (*libido*) or ‘culpable cupidity (*cupiditas*)’ is love for things that can be lost against the will (*earum rerum amorem, quas potest quisque invitum amittere*), for temporal things rather than eternal things, for present enjoyment rather than the moral integrity of the self.” E também Pich. *op.cit.*, p. 193: “‘Passageiro’ e ‘não passageiro’ designam objetos de amor cujo conteúdo deve ser

esta diferenciação. Vimos nos diálogos de Cassiciaco que o sábio é feliz, e que o estulto é infeliz. Agostinho, nesta obra analisada por nós, manterá esta concepção, mas retomará esta visão através de outras deduções. Passemos ao percurso feito pelo nosso pensador, que nos levará a uma nova concepção de virtude, diferente daquela explicitada em Cassiciaco, e que vem sendo procurada por nós, tendo como base a concepção, verificada acima, de que o homem erra pelo mau desejo.

O início de nossa nova trajetória passa pela questão da lei eterna. Agostinho verifica que uma coisa é a lei terrena, lei temporal, isto é, a lei criada pelos homens, que permite, por exemplo, matar um estuprador, ou que um soldado mate em campanha. Esta lei não pode ser chamada de lei, pois não é totalmente justa¹⁵¹, já que, ademais, permite que aconteçam algumas más ações, ou não corrigem todas elas, diferentemente da verdadeira lei, ou seja, da lei eterna. Agostinho não nega a importância da lei terrena para a vida dos homens, pois é ela quem conduz os povos, mas é necessária uma outra lei, que não dependa das vicissitudes do tempo ou do costume para existir¹⁵².

Mas, afinal, em que consiste a lei eterna? Esta lei é a lei que dá aos bons a vida feliz, e que dá aos maus a vida infeliz, isto é, dá a cada qual o que merece. É a lei que não muda pelas circunstâncias temporais e que oferece aos homens parâmetros para suas ações, ou seja, oferece-lhes as definições do que seja bom e do que seja mal. Assim, a lei temporal que tem a lei eterna como fundamento é justa e legítima. Em suma, e o mais importante para nós, a lei

entendido filosoficamente; mais precisamente, aquelas expressões significam ‘perdível independente de mim’ e ‘não-perdível independente de mim’.”

¹⁵¹ *De Lib. Arb.* I, 5, 11.

¹⁵² *De Lib. Arb.* I, 6, 14. “Denominemos, pois, se o quiseres, de temporal a essa lei que a princípio é justa, entretanto, conforme as circunstâncias dos tempos, pode ser mudada, sem injustiça.” (“Appellemus ergo istam legem, si placet, temporalem, quae quamquam iusta sit, commutari tamen per tempora iuste potest”).

eterna ordena todas as coisas¹⁵³: “Então, para exprimir, o quanto possível, em poucas palavras a noção dessa lei eterna impressa em nosso espírito, direi que ela é aquela lei em virtude da qual é justo que todas as coisas estejam perfeitamente ordenadas [...]”¹⁵⁴. Como veremos abaixo, é a partir da “*ordinatissimum*” que a virtude terá um papel fundamental para as ações dos homens¹⁵⁵.

A ordem suprema coloca o homem em determinada posição no mundo, oferecendo-lhe algumas características próprias. O homem difere dos animais, pois possui a “razão” (*ratio*) ou “inteligência” (*intelligentia*), que lhe garante o saber de que vive; diferentemente dos outros seres, que apenas vivem. A razão propicia aos homens a dominação sobre os animais, pois, apesar de, pela força ou habilidades corporais, o homem ser vencido em muitos casos, a razão lhe garante que os animais sejam-lhes submetidos. Na verdade, mais do que ter razão, a

¹⁵³ Para SÉRVULO DA CUNHA, Mariana Palozzi, *O Movimento da Alma – A invenção de Agostinho do conceito de vontade*. Porto Alegre, EDIPUCRS, 2001. p.61, nota 24: “A noção de lei eterna em Agostinho é princípio da Sabedoria, implícita à própria perfeição divina e portanto sempre justa”. Lembremos que Agostinho inicia o diálogo *De Ordine* pela análise da ordem que estaria implicada no universo e a define como “a regra com que Deus dirige todas as coisas” (or. II, 6, 20). Para PICH, *op.cit.*, p.194, nota 97: “Com referência a Emerich CORETH, *Von Sinn der Freiheit*, p. 44, deve ser dito que a *lex aeterna* em *De Libero Arbitrio* I não é unicamente a lei do *recte agere*. Certamente, Agostinho invoca o conceito de lei do pensamento grego e o jogo entre antiga e nova lei do pensamento bíblico. É igualmente correto dizer que há *lex aeterna* e *veritas aeterna* no âmbito prático-moral, não só no teórico. Isso, porém, embora Coreth não advogue significar uma lei natural já formulada ou codificada no ser humano, tampouco significa apenas a capacidade de reconhecer o correto, capacidade que seria a *ratio* ou *intelligentia*, pelas quais participa-se da lei eterna de Deus. A lei eterna, aqui, é metafísica nos seguintes termos: é o conhecimento da própria interioridade, do sentido da ordem que realiza a própria natureza, que é adequada, racional e preservadora do ser humano senhor de si, em conhecimento e liberdade. Daí ser ela uma lei sobre as motivações das ações, segundo a qual somente uma motivação que começa na liberdade estrutural da vontade-razão pode gerar ações moralmente boas e desenvolver a virtude. Deste modo, se o si mesmo é preservado, a ação será moralmente legítima”.

¹⁵⁴ *De Lib. Arb.* I, 6, 15: “Ut igitur breviter aeternae legis notionem, quae impressa nobis est, quantum valeo verbis explicem, ea est qua iustum est ut omnia sint ordinatissima [...]”.

¹⁵⁵ Devemos enfatizar que, assim como ocorre nas obras de Cassiciaco, nosso pensador, aqui no livro I do *De Libero Arbitrio*, sofre influências de outros autores. Nesta obra o estoicismo se faz presente. Mas se nas obras anteriores sua concepção de virtude está diretamente relacionada com estas influências (vide cap. 2), nesta última, Agostinho, como veremos, pensa a virtude, relacionada à vontade, por isso, de uma maneira mais própria, apesar de, ainda, levar em consideração algumas concepções sobre a virtude de Cassiciaco. A influência do estoicismo quanto a questão da virtude no *De Libero Arbitrio* Livro I, podemos dizer, se encontra nas premissas usadas por Agostinho para a “descoberta” da vontade. Quanto à influência do estoicismo em *De Libero Arbitrio* nos remetemos ao já clássico texto de O’ CONNELL, Robert J. *De Libero Arbitrio I: stoicism revisited*. In *Augustinian Studies*. 1, 1970. p. 41-56; e ao minucioso estudo de PICH, Roberto, *op.cit.*

superioridade do homem frente aos animais consiste em não ser dominado de fora (pelos animais, p.ex) para dentro, mas dominar de dentro para fora¹⁵⁶.

É necessário que a “mente” (*mens*) ou “espírito” (*spiritus*)¹⁵⁷ esteja conforme a perfeita ordem, caso contrário, o homem torna-se pior do que os animais, pois estaria submetido aos “apetites” (*appetitus*), tais como o amor aos elogios e à glória e o desejo de dominar, e, assim, seria “miserável” (*miserus*). Na verdade, a ordem existirá quando a razão estiver dominando a pior parte da alma, ou seja, o desejo: “Então, quando a razão, a mente ou espírito governa os movimentos irracionais da alma, é que está a dominar, na verdade, no homem aquilo que precisamente deve dominar, em virtude daquela lei que reconhecemos como sendo a lei eterna”¹⁵⁸. Aqui começa a transparecer algo essencial e constituinte da ordem, isto é, ao concluir que o homem interno domina os apetites, Agostinho está

¹⁵⁶ Cf. *De Lib. Arb.* I, 7, 16. PICH, *op.cit.*, p. 196 esclarece que: “É evidente que seres humanos são superiores aos animais por causa da racionalidade e da capacidade de saber. Superioridade mais relevante para a natureza da ação humana é, no entanto, que o ser humano *internamente* não se deixe dominar de fora, ainda que possa ser dominado *corporalmente* de fora. Naquele primeiro sentido, ele pode dominar *de dentro para fora* e não pode ser dominado *de fora para dentro*. As *bestias* são inferiores: elas não podem dominar *de dentro para fora* e podem ser dominadas *de fora para dentro*, independente que possam fazer algo com isso. É exatamente nesse sentido, de poder dominar *de dentro para fora* e de não poder ser dominado *de fora para dentro*, que a superioridade do ser humano por meio da ‘razão’ (*ratio*) ou do ‘entendimento’ (*intelligentia*), elementos especiais do *animus* humano, pode ser garantida”.

¹⁵⁷ *De Lib. Arb.* I, 8, 18. Sobre estas terminologias em Agostinho encontramos a seguinte explicação em AGOSTINHO, Santo. *O Livre Arbitrio*. Trad., org., intr., e notas de OLIVEIRA, Ir. Nair de Assis, p.249 nota 21: “Santo Agostinho distingue, além do princípio vital que nos é comum as plantas, o qual chamamos simplesmente ‘vida’, duas espécies de alma: *anima e animus*. A primeira é a alma em geral, que se encontra também nos animais. A segunda é a alma que pensa e raciocina, própria do homem. Enfim, nessa alma humana (*animus*) está a parte superior, que é a sede da sabedoria, também chamada espírito (*spiritus*) ou mente (*mens*) (Cf. *A Trindade* XI, 7, 11). Ao se pôr no ponto de vista das funções ou faculdades da alma na ordem do conhecimento, Agostinho refere-se à razão superior (*ratio*) chamada propriamente inteligência (*intellectus* ou *intelligentia*). Por ela a alma é capaz de intuir e contemplar as razões eternas e o próprio Deus”. E em PICH, *op.cit.* p. 197, nota 112: “[...] ‘Ratio’ e ‘mens’ são usadas, em muitos contextos, como sinônimos, havendo, porém, também casos em que ‘ratio’ é ‘motio mentis’ (cf. *De Ordine* II, 11, 30) ou ‘mentis aspectus’ (*De Quantitate Animae* XXVII, 53), diferenciando-se de ‘mens’. O jovem Agostinho é inexato na utilização das palavras para precisar a natureza da alma. Para a diferenciação buscada aqui, ele utiliza, mais comumente, com terminologia filosófica, o termo ‘ratio’, depois o termo ‘mens’ e, quando remete a um uso bíblico, também ‘spiritus’ com o mesmo significado”. Vide em 2.3, por exemplo, a relação entre *ratio e mens* nos *Soliloquia* (*Sol.* I, 6, 12).

¹⁵⁸ *De Lib. Arb.* I, 8, 18: “Ratio ista ergo, vel mens, vel spiritus cum irracionales animi motus regit, id scilicet dominatur in homine, cui dominatio lege debetur ea quam aeternam esse comperimus”. PICH, *op.cit.* p. 196 corrobora dizendo que “A racionalidade sozinha não é uma caracterização superior – mesmo porque, sozinha, não mostra ordem natural alguma. Se ela não estivesse, no ser humano, numa estrutura adequada ao seu maior

implicando uma questão que se fará explícita a seguir, ou seja, que o mais forte e melhor deve dominar o mais fraco e pior. Assim, a razão, que é a melhor parte da alma deve dominar suas outras partes, que veremos ser constituída de algo mais, além de razão e desejo.

Vejamos Agostinho: “Por conseguinte, só quando a razão domina a todos os movimentos da alma, o homem deve se dizer perfeitamente ordenado. Porque não se pode falar de ordem justa, sequer simplesmente de ordem, onde as coisas melhores estão subordinadas às menos boas”¹⁵⁹. Podemos ressaltar porque o homem, ou melhor, o homem ordenado não pode ser dominado por nada: ele é um ser, de certa maneira, excelente, e este é o sábio, que veremos ter no *De Libero Arbitrio* Livro I, algumas características similares aos escritos de Cassiciaco, mas, também, com a inclusão de novos conceitos para sua definição.

Já está especificado o que diferencia o homem dos “animais” (*bestias*): a razão, entretanto, entre os próprios homens, também há uma diferença, que não constitui em ter ou não razão, pois todos os homens possuem-na, mas de como a razão é usada. O homem que está ordenado internamente, isto é, aquele que domina suas paixões, ou seja, que não cai ante os “movimentos irracionais da alma” (*irracionales animi motus*), pode ser chamado, com propriedade, de sábio; já aquele que não usa a razão ordenadamente pode ser chamado de *stultus*. Perceba-se como a ordem continua sendo um elemento constituinte na alma do sábio tal qual em Cassiciaco. Assim, voltamos à clássica diferenciação dos homens, já trabalhada por nós nos diálogos de Cassiciaco, entre *sapiens* e *stultus*¹⁶⁰.

valor, a saber, numa estrutura em que a razão controla as forças desiderativas, ela não traria consigo superioridade”.

¹⁵⁹ *De Lib. Arb.* I, 8, 18: “Hisce igitur motibus animae cum ratio dominatur, ordinatus homo dicendus est. Non enim ordo rectus, aut ordo appellandus est omnino, ubi deterioribus meliora subiciuntur”.

Se Agostinho está à procura da origem do mau moral no homem, a divisão dos homens entre sábio e estulto nos mostrará que o sábio não será o autor do mal, mas, sim, o insensato. Contudo, o passo decisivo ainda está por vir, pois, se nos seus primeiros diálogos estulto e sábio eram diferenciados a partir da paixão entre as coisas transitórias e Deus¹⁶¹, Agostinho, pelo tipo de trabalho a que se propõem neste Livro I do *De Libero Arbitrio*, é forçado a refazer esta diferenciação da seguinte maneira: o primeiro é caracterizado pelo amor às coisas passageiras, o segundo é caracterizado pelo amor às coisas eternas¹⁶². Como dissemos, tal amor será identificado como a vontade dirigida a algo, mas, ainda, falta-nos darmos o passo decisivo e descobrirmos a faculdade da alma “vontade” (*voluntas*).

Retomando suas antigas concepções Agostinho é compelido a chamar o sábio de virtuoso, e o *stultus* de vicioso, diferença mais do que clara para nós. Mas, nosso passo seguinte é decisivo para a nova visão que o pensador africano terá da virtude, pois se suas premissas são as mesmas (*sapiens* virtuoso e *stultus* vicioso) que seus escritos anteriores, suas conclusões, porém, que partiram da busca pelo autor do mal, e que trará como conclusão a “descoberta” da vontade, terá esta mesma vontade como referência para a caracterização de virtude/virtuoso e vício/vicioso.

Por que a maioria dos homens abdica a razão ante o poder das paixões? Por que o homem não se mantém ordenado? Em suma, por que o homem é capaz de pecar¹⁶³? Como antecipamos acima, a “perfeita ordem” (*ordenatissimum*), garante que o mais forte domine o

¹⁶⁰ Cf. *De Lib. Arb.* I, 9, 19.

¹⁶¹ Cf. *Or.* II, 16, 44.

¹⁶² BABCOCK, William, *op.cit.*, p.93: “In the person who is wise, who is oriented to the eternal things which the mind alone can grasp and hold, the mind governs the affective life of the self in the light of those goods”.

¹⁶³ PICH, Roberto, *Agostinho e a “descoberta” da vontade: continuação e fim*. in: *Veritas*, V. 50, nº 3, setembro, 2005, p. 140: “Talvez resida por detrás dessa inquietação a formulação de um paradoxo, cuja solução exige a existência de uma potência distinta do entendimento e do desejo, isto é, a vontade”.

mais fraco. Essa mesma ordem, primeiramente, estabeleceu a excelência da mente em detrimento das “paixões” (*libidines*), ou, em outros termos, a faculdade da razão domina a faculdade do desejo¹⁶⁴; isto significa que a mente do sábio (homem ordenado) tem o poder de evitá-las, ou seja, não ceder aos desejos¹⁶⁵. Sabendo, pois, desde os escritos de Cassiciaco, que o sábio é o virtuoso, pois possui a virtude, e o estulto é o vicioso, agora, pela análise do *De Libero Arbitrio* Livro I, pode-se dizer que, pela ordem, dada pela lei eterna, a “virtude” (*virtus*)¹⁶⁶ é melhor do que qualquer “vício” (*vitio*): “Então! Haverás de hesitar em pôr toda e cada virtude acima de qualquer espécie de vício, de tal forma que quanto mais uma virtude for nobre e sublime, mais ela será forte e invencível?”¹⁶⁷

A “alma virtuosa” (*virtute armatum animum*) não pode ser dominada pela “alma viciosa” (*vitiosus animus*), ou seja, o mal não acontece pela influência de uma alma pior sobre uma alma melhor. Podemos perceber que, apesar de ter escrito até mesmo um diálogo sobre a ordem, só no *De Libero Arbitrio* o pensador romano afirma, pelas razões conhecidas apresentadas, que um homem virtuoso não pode ceder às influências de um homem vicioso. Começa a transparecer-nos como o problema do mal foi fundamental para Agostinho acrescentar novas características à virtude e, inevitavelmente, ao seu contrário, o vício.

¹⁶⁴ Cf. *De Lib. Arb.* I, 10, 20.

¹⁶⁵ PICH, *op.cit.*, pág. 140 nos sugere, a partir de uma questão: “[...] o que faz com que o intelecto seja mais poderoso que o desejo? Ainda que se possa pensar que exista, entre entendimento e desejo, uma superioridade *em si* da primeira potência sobre a segunda, a superioridade aqui parece ser metafísico-estrutural, da qual se sabe por meio de uma lei eterna. A lei eterna, mostra o domínio do entendimento sobre a paixão *como uma ordem puramente natural*. Que o intelecto comanda a paixão, *isso é a natureza do ser humano*, e exatamente isso, a natureza, é mais poderoso”.

¹⁶⁶ No que tange à entrada da virtude no diálogo *De Libero Arbitrio* PICH, *op.cit.*, pág. 140 diz que: “‘Virtude’ ainda não é definida por Agostinho, mas ela, como uma disposição desiderativo-cognitiva, se encontra na alma seguramente, quanto *ao menos* o intelecto observa a lei segundo a qual ele conhece a sua boa ordem e o juízo correto para as ações externas”.

¹⁶⁷ *De Lib. Arb.* I, 10, 20: “Ag. Quid virtutem omnem num dubitabimus omni vitio sic antepone, ut virtus quanto melior atque sublimior, tanto firmior invictiorque sit?”

A ordem também garante que a “alma” (*animus*) é mais “nobre e poderosa” (*melioem potentioemque*) que qualquer ser corporal¹⁶⁸; sendo que, se a maioria dos homens cai ante as coisas corporais, uma alma virtuosa não cede. Aqui podemos identificar os seres corporais como as coisas exteriores aos homens. Tal como um homem vicioso, os objetos exteriores também não podem levar o homem virtuoso a pecar.

O fato de algo exterior ao homem não poder fazer com que peque é fundamentado com mais um exemplo dado por Agostinho. Um homem virtuoso, a princípio, não pode levar outro homem virtuoso a pecar, pois, fundamentalmente, eles são iguais em virtude, apesar de que, Evódio lembra muito bem, uma mente virtuosa que tenta levar outra a pecar torna-se viciosa, por tentar tal ato¹⁶⁹. E, como já visto, uma mente virtuosa não cede ante uma mente viciosa, por causa da ordem.

Está mais do que claro que um homem virtuoso, ou seja, aquele que tem a mente ordenada, não pode pecar por uma influência externa a ele, seja por influência de outros homens, virtuosos ou viciosos, seja por qualquer ser exterior. E tampouco Deus, que, por definição, é um Ser justo, pode influenciar a mente virtuosa a torna-se viciosa submetendo-a às paixões¹⁷⁰. A inevitável conclusão é a descoberta de algo interior ao próprio homem que lhe faz ceder ou não às paixões, algo inerente à própria alma, mas que não é razão ou desejo. Essa é a “vontade” (*voluntas*). Assim, está descoberta a vontade como causa do mal cometido pelos homens¹⁷¹.

¹⁶⁸ Cf. *De Lib. Arb.* I, 10, 20.

¹⁶⁹ Cf. *De Lib. Arb.* I, 10, 20.

¹⁷⁰ Cf. *De Lib. Arb.* I, 10, 20.

Acompanhemos o próprio Agostinho:

Ag. Logo, só me resta concluir: se, de um lado, tudo o que é igual ou superior à mente que exerce seu natural senhorio e acha-se dotada de virtude não pode fazer dela escrava da paixão, por causa da justiça, por outro lado, tudo o que lhe é inferior tampouco o pode, por causa dessa mesma inferioridade, como demonstraram as constatações precedentes. Portanto, não há nenhuma outra realidade que torne a mente cúmplice do desejo a não ser a própria vontade e o livre-arbítrio¹⁷².

Descoberta a vontade como uma terceira faculdade da alma, nada nos sugere que em Cassiciaco a virtude estivesse relacionada a ela. Mesmo sem caracterizar a virtude, como acompanhado até agora, no *De Libero Arbitrio*, sabemos que a posse da virtude depende do próprio sujeito, tal qual nos diálogos anteriores, mas, a importante consequência de nossa análise, nos levará a constatar que a virtude passa a depender da vontade, e não mais, apenas, de um saber intelectual. Entretanto, veremos ser o sábio aquele que tem a virtude, que a possui não apenas pela “vontade” (*voluntas*), mas através da “boa vontade” (*bona voluntas*), termo essencial para nossa pesquisa sobre a virtude, a qual culminará nas virtudes cardeais, que passaremos a analisar em seguida.

“O que vem a ser a boa vontade”¹⁷³? A pergunta de Evódio, influenciada pelo próprio Agostinho, toca num elemento essencial da própria vontade, que é respondida em poucas palavras, mas que sugerirá várias outras idéias: “É a vontade pela qual desejamos viver com

¹⁷¹ BABCOCK, William, *op.cit.*, p. 94: “The mind cannot be compelled either internally or externally. Only the exercise of its own will, its own agency, can make it serve lust. It is, therefore, the author of its own evil”.

¹⁷² *De Lib. Arb.* I, 11, 21: “Ergo relinquitur ut quoniam regnantí menti compotique virtutis, quidquid par aut praelatum est, non eam facit servam libidinis propter iustitiam; quidquid autem inferius est, non possit hoc facere propter infirmitatem, sicut ea quae inter nos constiterunt docent; nulla res alia mentem cupiditatis comitem faciat, quam propria voluntas et liberum arbitrium”. Sem termos espaços para aprofundamento, queremos ressaltar que logo em seguida Agostinho mostra as consequências de estar em pecado para o homem num sentido e linguagem mais teológica (I, 11, 21). Aí ele mostra que a punição acontece em sentido cognitivo, como por exemplo, a aprovação à falsidade, ou a defesa do erro; e em sentido moral, tal como em um momento estar em

retidão e honestidade, para atingirmos o cume da sabedoria”¹⁷⁴. Ou seja, não basta ter a vontade, elemento constituinte da própria essência humana, mas a boa vontade para atingir a sabedoria, ser virtuoso e possuir uma “vida feliz” (*beata vita*). A boa vontade não pode ser comparada a nenhum dos bens terrenos ou prazeres corporais, pois todos estes bens podem, e, inevitavelmente, acabam sendo perdidos mesmo que a vontade queira retê-los. Assim, a boa vontade é vista como o maior dos “tesouros”, pois depende apenas da “nossa vontade” (*in voluntate nostra*)¹⁷⁵ ter a boa vontade ou, em outras palavras, está no poder da vontade possuir ou não a boa vontade¹⁷⁶. A seguir Agostinho, de certa maneira, demonstrará que o sábio, o ser virtuoso por definição, é quem está de posse da boa vontade. Podemos, desta feita, dar uma nova definição ao homem virtuoso: o homem virtuoso, além de estar internamente ordenado, é aquele que possui a boa vontade¹⁷⁷.

temor, e em outro estar em desejo. Para maiores detalhes sobre as conseqüências do pecado e a influência das paixões estoicas nesta parte ver PICH, *op.cit.*, pp.143-146.

¹⁷³ *De Lib. Arb.* I, 12, 25: Ev. “Quid est bona voluntas”?

¹⁷⁴ *De Lib. Arb.* I, 12, 25: Ag. “Voluntas qua appetimus recte honesteque vivere, et ad summam sapientiam pervenire”.

¹⁷⁵ *De Lib. Arb.* I, 12, 26: Ag. “Portanto, penso que agora já vês: depende de nossa vontade gozarmos ou sermos privados de tão grande e verdadeiro bem. Com efeito, haveria alguma coisa que dependa mais de nossa vontade do que a própria vontade?”. (Ag. “Vides igitur iam, ut existimo, in voluntate nostra esse constitutum, ut hoc vel fruamur vel careamus tanto et tam vero bono. Quid enim tam in voluntate, quam ipsa voluntas sita est?”). Podemos perceber como Agostinho deixa neste Livro I a idéia de Deus como sendo o maior dos bens, como visto antes, nas obras de Cassiciaco, colocando como maior dos bens a boa vontade. É justificado se tivermos em mente o problema trabalhado por Agostinho nesta obra, algo que já vínhamos propondo por causa de algumas aparentes contradições de Agostinho ante suas obras anteriores. Mas se levamos em consideração que a boa vontade tem como meta participar da sabedoria de Deus (OLIVEIRA, p.251 nota 27 in AGOSTINHO, Santo. *O Livre Arbitrio.*), veremos que este aparente ‘problema’ não passa de um problema de termos.

¹⁷⁶ Sobre a influência e diferenças ao termo “*in voluntate nostra*” em *De Libero Arbitrio* I, PICH, Roberto, *Autodeterminação, liberdade e livre-arbitrio – Sobre a vontade em De Libero Arbitrio I*. <no prelo>: “A expressão ‘*in voluntate nostra*’ já cumpre plenamente a função da expressão grega ‘*to eph’ hemin*’, que desde Aristóteles e no estoicismo antigo, mesmo no estoicismo romano que a conheceu no cunho ciceroniano ‘*in nostra potestate*’ – usado conscientemente pelo próprio Agostinho em *De Libero Arbitrio* I, 5, 12 –, identifica o fato de uma potência trazer para si, internamente, a primazia causal de determinada escolha ou ação. O sentido de ‘depende de si’, contudo, agora é outro. [...] agora a vontade é também *um poder autodependente*. Não só a ação moral depende da vontade, porque toda ação depende do assentimento que é o querer cognitivo-desiderativo da vontade, mas também a própria vontade depende da vontade”.

¹⁷⁷ CARNEY, Frederick S., *The structure of Augustine’s Ethic*. In: BABCOCK, William S. (ed), *The ethics of Augustine*. Atlanta: Scholars Press, 1991, p. 14: “The virtue theory in this text is essentially of a good will, one that does so subordinate temporal goods to eternal goods”.

Apesar de termos oferecidos algumas características sobre o homem virtuoso ao longo de nossa análise, nosso percurso, até aqui, sobre o *De Libero Arbitrio* Livro I, frente ao problema da virtude, se justifica com esta última definição. Se fizemos este longo percurso para chegarmos até a boa vontade, foi para mostrar que a boa vontade também fará parte da constituição do virtuoso, mas com mais um detalhe fundamental: pela boa vontade torna-se possível a posse da conhecida e clássica divisão da virtude: as quatro virtudes cardeais (*prudentia, fortitudo, temperantia, iustitia*). Veremos tradição e novidade estarem nesta análise de Agostinho sobre as virtudes cardeais, que serão objetos de estudo de nosso subcapítulo seqüente.

O ponto central deste capítulo fora justamente este: perceber como Agostinho introduz um conceito fundamental para a posse da virtude, que não constara nem em suas obras anteriores, nem nas obras da tradição, ou seja, a vontade, ou, melhor, a boa vontade.

3.3 As quatro virtudes cardeais (*prudentia, fortitudo, temperantia, iustitia*)

A teoria das quatro virtudes cardeais é retomada, pela primeira vez, da tradição, nos escritos de Agostinho, no *De Libero Arbitrio* Livro I¹⁷⁸. Prudência, fortaleza temperança e justiça podem ser consideradas a virtude em suas quatro grandes formas tradicionais. Na análise de Agostinho sobre os conceitos das quatro virtudes cardeais, não encontraremos grandes mudanças quanto às concepções anteriores da tradição. O que diferencia esta análise da tradição é a afirmação de que através da boa vontade, conceito associado à vontade, que vimos ter sido “descoberto” por Agostinho, pode-se possuir estas virtudes. Na verdade, veremos o pensador cristão utilizar as definições anteriores a ele, mas em um novo contexto.

Por isso afirmarmos acima que o “novo” e a tradição caminham nesta análise das virtudes cardeais, introduzidas por Agostinho no *De Libero Arbitrio*. Passemos para a questão principal desta parte do nosso texto, a saber, o que são as virtudes cardeais no *De Libero Arbitrio* Livro I.

Como pudemos acompanhar na análise dos diálogos de Cassiciaco, Agostinho não utiliza a divisão da virtude nas quatro virtudes cardeais, na qual se sente impelido a fazer no *De Libero Arbitrio*. Fato é que a introdução deve-se à afirmação de que quem possui a boa vontade, também possui estas quatro virtudes: prudência, fortaleza, temperança e justiça¹⁷⁹. Analisemos cada uma destas virtudes.

A “prudência” (*prudentia*) pode ser caracterizada como o conhecimento das coisas que devem ser desejadas ou evitadas pelo sujeito. No contexto do *De Libero Arbitrio* Livro I nada deve ser mais desejado do que a boa vontade, que vimos ser o bem mais excelente. Daí o virtuoso desejar a boa vontade e nada mais:

Ag. Considera, agora, se a prudência não te parece o conhecimento daquelas coisas que precisam ser desejadas e das que devem ser evitadas. [...] Consideremos, pois uma pessoa que possua essa boa vontade de que nossas palavras vêm proclamando a excelência, já há algum tempo. Ela abraça a ela somente, com verdadeiro amor, nada possuindo de melhor. Goza de seus encantos. Põe, enfim, seu prazer e sua alegria em meditar sobre ela, considerando-a quanto é excelente e o quanto é impossível ela lhe ser arrebatada. Isto é, ser-lhe subtraída, sem seu consentimento. Poderemos duvidar de que tal pessoa se oporá a todas as coisas que sejam contrárias a este único bem? Ev. É absolutamente necessário que assim seja. Ag. Podemos deixar de crer que essa pessoa não esteja também dotada de prudência, ela que vê a obrigação de desejar esse bem acima de tudo e de evitar o que lhe é

¹⁷⁸ Cf. *De Lib. Arb.* I, 13, 27.

¹⁷⁹ *De Lib. Arb.* I, 13, 27: Ev. “Sim, eu lembro, e confesso que encontramos facilmente naquela pessoa que tanto estima e ama sua boa vontade todas estas quatro virtudes, as quais, há pouco descreveste de acordo comigo”. (Ev. “Ego vero memini et fateor in hoc homine, qui suam bonam voluntatem magni pendit et diligit, omnes quatuor virtutes quae abs te paulo ante, me assentiente, descriptae sunt, esse compertas”).

oposto? Ev. De modo algum, parece-me alguém ser capaz disso, sem a prudência¹⁸⁰.

A “fortaleza” (*fortitudo*) é a virtude que, como o próprio nome sugere, dá força para não sucumbir à perda daquelas coisas que não dependam do próprio sujeito, tal qual a boa vontade, fazendo, justamente, com que o sujeito virtuoso não se apegue às coisas passageiras, que não dependam dele para permanecerem em sua posse. Por isso o homem virtuoso amar somente a boa vontade, em detrimento dos outros “bens”:

Ag. Pois bem! E a força, não é ela aquela disposição da alma pela qual nós desprezamos todos os dissabores e a perda das coisas que não estão em nosso poder? [...] Bem. Mas por que não atribuíríamos também a força a essa pessoa (possuidora da boa vontade)? Com efeito, ela não poderia amar nem estimar em alto preço todas aquelas coisas que não estão sob o nosso poder. Porque tais coisas só são amadas pela má vontade, à qual ela deve resistir, por serem inimigas de seu maior bem. Ora, já que tal pessoa não ama essas coisas perecíveis, não se entristecerá de as perder, posto que as despreza totalmente. E é essa a obra da força, como foi dito e aceito por nós. Ev. Demos, pois, a virtude da força a essa pessoa, porque não compreendo que se possa denominar a alguém de forte com mais acerto do que aquele que suporta, com igualdade e tranqüilidade de ânimo, a privação desses bens cuja aquisição ou conservação não estão em nosso poder. Ora, que aquela pessoa age assim é um fato evidente¹⁸¹.

¹⁸⁰ *De Lib. Arb.* I, 13, 27: Ag. “Considera nunc utrum tibi videatur esse prudentia appetendarum et vitandarum rerum scientia. [...] Quisquis ergo bonam habens voluntatem, de cuius excellentia iam diu loquimur, hanc unam dilectione amplexetur, qua interim melius nihil habet, hac sese oblectet, hac denique perfruatur et gaudeat, considerans eam et iudicans quanta sit, quamque invito illi eripi vel surripi nequeat; num dubitare poterimus istum adversari rebus omnibus, quae huic uni bono inimicae sunt? Ev. Necesse est omnino ut adversetur. Ag. Nullane hunc putamus praeditum esse prudentia, qui hoc bonum appetendum, et vitanda ea quae huic inimica sunt videt? Ev. Nullo modo mihi videtur hoc posse quisquam sine prudentia”.

¹⁸¹ *De Lib. Arb.* I, 13, 27: “Quid? fortitudo nonne illa est animae affectio, qua omnia incommoda et damna rerum non in nostra potestate constitutarum contemnimus? [...] Recte: sed cur non huic etiam fortitudinem tribuimus? Illa quippe omnia quae in potestate nostra non sunt, amare iste ac plurimi aestimare non potest. Mala enim voluntate amantur, cui tamquam inimicae carissimo suo bono resistat necesse est. Cum autem non amat haec, non dolet amissa, et omnino contemnit; quod opus esse fortitudinis, dictum atque concessum est. Ev. Tribuamus sane: non enim intellego quem fortem verius appellare possim, quam eum qui rebus iis quas neque ut adipiscamur, neque ut obtineamus in nobis situm est, aequo et tranquillo animo caret; quod hunc necessario facere compertum est”.

A terceira das quatro virtudes cardeais é a “temperança” (*temperantia*). Esta virtude refreia o desejo àquelas coisas que devem ser evitadas para ter uma boa vontade, isto é, as “paixões” (*libidines*):

Ag. E quanto à temperança, é ela a disposição que reprime e retém o nosso apetite longe daquelas coisas que constituem uma vergonha o ser desejadas? Ou acaso és de outra opinião? Ev. Pelo contrário, penso como dizes. [...] Ag. Considera ainda se acaso poderás recusar-lhe a temperança, sendo essa a virtude que reprime as paixões? Ora, o que há de mais oposto à boa vontade do que a paixão? Compreenderás que por ela, certamente, quem ama a boa vontade resiste por todos os modos essas paixões e opõe-se a elas. Por isso, tal pessoa é designada com razão de temperante¹⁸².

A última virtude cardeal a ser considerada é a “justiça” (*iustitia*), que Agostinho define com uma clássica definição da antiguidade: dar a cada um o que é seu. O homem que possui a justiça, não faz mal a nenhum outro homem, pois dá a cada um o que é seu, ou seja, não o perturba. Podemos perceber que ao sugerir essa definição para justiça Agostinho, necessariamente, está levando em consideração uma ordem implícita no universo, questão, que vimos ter sido trabalhada, tanto nesta obra, como no diálogo *De Ordine*, pois pressupõe um “peso” (“*pondus*”)¹⁸³ das coisas, ou seja, que cada tem seu lugar e ordem, daí o justo preservar a ordem, dando, pois, a cada um o que é seu:

Ag. E finalmente sobre a justiça, o que diremos ser ela senão a virtude pela qual damos a cada um o que é seu? Ev. Conforme minha opinião é essa a definição da justiça e nenhuma outra [...] Ag. Resta a justiça. Mas como poderá ela faltar a essa pessoa, por certo não o vejo. Porque quem possui e ama a boa vontade e resiste, como dissemos, ao que lhe é contrário, não pode querer mal a ninguém. Onde se segue que ela não causa dano a ninguém. Mas, na verdade, pessoa alguma pode

¹⁸² *De Lib. Arb.* I, 13, 27: Ag. “Porro temperantia est affectio coercens et cohibens appetitum ab iis rebus quae turpiter appetuntur: an tu aliter putas? Ev. Imo ita ut dicis sentio. Ag. Vide iam nunc utrum ab eo temperantiam alienare possimus, cum ea sit virtus quae libidines cohibet. Quid autem tam inimicum bonae voluntati est quam libido? Ex quo profecto intellegis istum bonae voluntatis suae amatorem resistere omni modo, atque adversari libidinibus, et ideo iure temperantem vocari”.

¹⁸³ O conceito de justiça é um dos mais complexos em Agostinho, que trabalhará nele por toda sua vida, e em vários âmbitos. Sobre a relação entre peso e ordem em Agostinho ver CAPANAGA. *op.cit.*, p. 48-51.

praticar a justiça sem dar a cada um o que é seu. Ora, ao dizer o que constitui a justiça, tu já o provaste. Lembras-te disso, acho eu¹⁸⁴.

Podemos notar que as definições sobre cada uma das quatro virtudes se assemelham às da antiga tradição. Mas a importância e a função de cada uma das virtudes cardeais são mostradas na relação com o homem de boa vontade. Assim, quem possui a boa vontade deseja-a unicamente, por ser o único bem que, efetivamente, pode estar em seu poder, ama-a mais que tudo, por não ser um bem perecível, evita os maus desejos (más paixões), e, por fim, dá a cada um o que é seu. Está explicitada a grande diferença de Agostinho quanto aos diálogos de Cassiciaco: em relação ao conceito analisado: a virtude passa a depender da boa vontade.

3.4 Virtude, Felicidade, Boa Vontade e Lei Eterna

Dissemos estar o problema da felicidade relacionado ao conceito de virtude¹⁸⁵. Na verdade, esta concepção não mudou na obra *De Libero Arbitrio* Livro I, como poderemos acompanhar a seguir, mas com o conceito de vontade, já desdobrado por nós, fazendo parte desta argumentação.

Através da argumentação seguida até aqui, não é surpresa afirmamos que o homem que deseja e ama a sua boa vontade será, conseqüentemente, “feliz” (*beatus*), como afirma o próprio pensador romano: “Aceitemos, portanto, isto: é feliz o homem realmente amante de

¹⁸⁴ *De Lib. Arb.* I, 13, 27: Ag. “Iam iustitiam quid dicamus esse, nisi virtutem qua sua cuique tribuuntur? Ev. Nulla mihi alia iustitiae notio est. [...] Ag. Iustitia restat, quae quomodo desit huic homini, non sane video. Qui enim habet et diligit voluntatem bonam, et obsistit eis, ut dictum est, quae huic inimica sunt, male cuiquam velle non potest. Sequetur ergo ut nemini faciat iniuriam; quod nullo pacto potest, nisi qui sua cuique tribuerit: hoc autem ad iustitiam pertinere cum dicerem, approbasse te, ut puto, meministi”.

sua boa vontade e que despreza, por causa dela, tudo o que estima como bem, cuja perda pode acontecer, ainda que permaneça a vontade de ser conservado”¹⁸⁶. Assim, se a felicidade depende da boa vontade, ela também depende das quatro virtudes cardeais, que, como vimos, estão intrinsecamente relacionadas àquela. Mas a dúvida, como acontece nos diálogos de Cassiciaco, quanto à virtude, se ela seria necessária à posse da felicidade, ou se seria a própria felicidade, é retomada em *De Libero Arbitrio* I, como levanta a hipótese Pich: “Se, ademais, o amor à boa vontade é a alma virtuosa constituída, é o caso que virtude – querer viver de modo reto e honesto como disposições volitivas – e felicidade chegam a ser identificadas e sintetizadas na posse autônoma da vontade”¹⁸⁷.

Tal qual o homem feliz passa a ser aquele de posse da boa vontade, o miserável (*miser*) ou infeliz será identificado com aquele que possui vontade contrária (má vontade), destarte, a vontade ser o elemento definidor da posse ou não da felicidade. Mas, apesar de todos quererem ser felizes¹⁸⁸, a posse da “felicidade” (*beatitudo*) não é obtida por todos. Assim, Agostinho distingue o desejo pela felicidade (desejo que é universal) e a sua posse (alcançada, apenas, por alguns). Na verdade, a diferença que Agostinho traça para o alcance da felicidade está no “querer” (*velle*): existem os que querem a felicidade com retidão, ou seja, “querem bem” (*velle bene*), e os que “querem mal” (*velle male*). Deste modo, a Lei eterna oferece como recompensa a felicidade para os que querem bem, ou seja, para aqueles

¹⁸⁵ Vide o subcapítulo acima *Virtude e Felicidade*.

¹⁸⁶ *De Lib. Arb.* I, 13, 28: Ag. “Placet igitur beatum esse hominem dilectorem bonae voluntatis suae, et prae illa contemnentem quodcumque aliud bonum dicitur, cuius amissio potest accidere etiam cum voluntas tenendi Manet”.

¹⁸⁷ PICH, Roberto, *op.cit.*. E também nota 51: “[...] há indecisão, se a felicidade segue o querer viver retamente ou pertence a ele no sentido de que a virtude é o seu próprio prêmio”.

¹⁸⁸ Vide notas 59 e 60 para maiores detalhes sobre esta afirmação.

que possuem a boa vontade, e aos maus, que possuem a má vontade, “oferece” a miséria. Em suma, o que acontece ao sujeito depende de sua vontade¹⁸⁹.

Quem possui a boa vontade, além de amar sua vontade, ama esta aquela Lei, pois sabe que ela é eterna e imutável. Mas, os que possuem a má vontade não amam esta lei, que pune as más ações, pois estes, na verdade, amam outros “bens”, tais como riquezas, honras, prazeres do corpo e todos os tipos de coisas que não dependam da vontade para permanecerem possuídos¹⁹⁰. Vemos aqui a retomada da diferença entre virtuoso e vicioso.

Se em Cassiciaco o virtuoso era caracterizado por possuir um bem eterno e imutável, que é Deus, aqui, em *De Libero Arbitrio* Livro I, ele possui e ama a boa vontade, e também quer estar subjugado à lei eterna; em contrapartida, o vicioso, é caracterizado pelo amor às coisas que independam da vontade para manter-se, sendo, por isso, infeliz. De qualquer forma, a característica que diferencia virtuosos e viciosos se assemelha nos dois períodos: o primeiro quer possuir algo eterno e imutável, o vicioso, ao contrário, quer possuir coisas passageiras. A diferença em relação aos diálogos de Cassiciaco consiste que no *De Libero Arbitrio* Livro I há a *vontade*, que pode, por um lado, voltar-se para aquilo que está em poder da própria vontade, isto é, a vontade, e, por outro, pode voltar-se para aquilo que não está em poder da vontade (bens passageiros).

Àquele que possui a má vontade, e que não ama e não quer estar subjugado à lei eterna, resta a submissão à lei temporal, apesar de não poder se abster do poder da lei eterna,

¹⁸⁹ Cf. *De Lib. Arb.* I, 14, 30.

¹⁹⁰ Cf. *De Lib. Arb.* I, 15, 31.

que lhe dá a justa punição por sua conduta¹⁹¹. Ou seja, há homens que seguem as coisas eternas, e aqueles que seguem as coisas temporais.

Podemos, pois, resumir, da seguinte forma o que vimos até agora: assim como nos diálogos de Cassiciaco, a felicidade, em *De Libero Arbitrio* Livro I, está sujeita à posse da virtude. Mas nesta obra a virtude passa a depender da vontade e, assim, aqueles que possuem a boa vontade, que, também, se caracterizam por seguirem a lei eterna, são felizes.

3.5-Teoria provisória da virtude no *De Libero Arbitrio* livro I

Partindo do problema do mal moral, em *De libero Arbitrio* Livro I, Agostinho “descobre” a vontade como uma terceira faculdade da alma. Na verdade, Agostinho não se propôs fazer um tratado sobre a constituição interna do ser humano, mas, pela nossa análise, pudemos verificar tais descobertas. Desta feita, a constituição interna do homem tem três faculdades, a saber, a “mente” (*mens*), também chamada de “espírito” (*spiritus*) e “razão” (*ratio*), o “desejo” (*cupiditas*) e, por fim, a “vontade” (*voluntas*). Dado que algo exterior ao próprio homem não pode levá-lo a pecar, em última instância o mal só é explicado pela faculdade da vontade. Apesar de todos possuírem a vontade, alguns serão constituídos de uma “boa vontade” (*bona voluntas*) e outros de uma “má vontade” (“*male voluntas*”). Os primeiros

¹⁹¹*De Lib. Arb.* I, 15, 31: Sobre mais esclarecimentos sobre definições e função da lei eterna e da lei temporal PICH, Roberto, *op.cit.* : “A ‘boa vontade’ e a ‘má vontade’ são dois tipos de seres humanos, de constituições internas, definidas pelo amor ao ‘passageiro’ ou ao ‘não passageiro’, identificados pela ‘lei eterna’. Num caso, a ‘lei eterna’ mesma é objeto de amor, amando-se o ‘*recte vivere*’. Noutro caso, dá-se um amor à ‘lei temporal’, lei não de realidade nem de liberdade genuína: a vontade se constitui como amor de obtenção e retenção do que não depende de si possuir, ao que está preso à ‘volubilidade do tempo’, mesmo que em conformidade à lei civil”. E em CARNEY, Frederick S. *op.cit.*, p.14: “The temporal laws are the positive laws of civil states, and they may or may not reflect the eternal law. The eternal law, on the other hand, is not so much a law as an ultimate order of values, an order determining the relative standing of all goods (goods of the body, temporal goods, intellectual or spiritual goods, and eternal goods). This order can be known by the mind and embraced by the will and, if

são os que amam a própria vontade, único bem que depende da própria vontade para ser possuído; os segundos são aqueles que amam os “bens” que são perdidos mesmo com a vontade de serem mantidos. Tais “descobertas” têm implicações em nossa análise da “virtude” (*virtus*), pois esse conceito passa a depender do conceito de boa vontade.

Assim, tendo estas informações como pressupostas, devemos responder às questões que se colocam dentro da teoria da virtude buscada por nós no *De Libero Arbitrio* Livro I: 1) O que é a virtude? 2) Qual a função da virtude? 3) Quem é o virtuoso e como se alcança a virtude? 4) Que tipos de virtude existem?

1) A virtude, no *De Libero Arbitrio* Livro I é uma conformidade interna ordenada que depende da vontade para acontecer, ou, sendo mais específico, virtude é a vontade se dispendo racionalmente como uma boa vontade. Nesse sentido, ela é uma disposição da alma volitivo-cognitiva.

2) Apesar de permanecer uma dúvida se a virtude é a própria felicidade, ou se é um meio para tal fim, ela é um elemento essencial para ser feliz. Dado que o homem que possui e ama a boa vontade é identificado com o homem feliz, e que o virtuoso é o homem possuidor da boa vontade, conclui-se que o virtuoso é feliz. Mais uma vez, o texto não esclarece totalmente a posição agostiniana.

3) Claramente, o sábio é identificado com o virtuoso. Ele não comete o mal, pois está ordenado internamente, tornando sua alma imune aos movimentos irracionais da própria alma.

diligently adhered to, will produce persons of virtue. Augustine claims in this text that persons, who live by such an order, choosing eternal goods above temporal goods, do not need temporal or other laws”.

Com a “descoberta” da vontade, o sábio também é caracterizado por possuir a boa vontade, garantidora de uma vida reta e honesta; e é justamente por possuir a boa vontade que o sábio possui a virtude em suas quatro grandes formas: prudência, fortaleza, temperança e justiça. Assim, a vontade passa a ser determinante para a posse da virtude.

4) Pela primeira vez, Agostinho retoma da tradição a clássica divisão da virtude nas virtudes cardeais. Cada uma dessas virtudes (*prudentia*, *fortitudo*, *temperantia* e *iustitia*) ocorre pela boa vontade, pois, aquele que possui a boa vontade sabe o que deve desejar e o que deve evitar, sendo que o mais desejado é a boa vontade, e isto é ter prudência; não sucumbe à perda dos bens que não dependam do próprio sujeito para se manterem, ou seja, tudo o mais além da boa vontade, e isto é ter fortaleza; evita o mau desejo, isto é, as paixões, e isso é ter temperança; e, por fim, dá a cada um o que é seu, não fazendo, pois, mal a nenhum outro homem, e isto é ter justiça.

4- VIRTUDE E AMOR NO *DE MORIBUS ECCLESIAE CATHOLICAE ET DE MORIBUS ECCLESIAE MANICHAeorum*

Desde as primeiras linhas do *De Moribus*¹⁹² fica explícito o quanto a questão da virtude será importante nesta obra: “[...] e compreenderá, quem o ler (esta obra), que é fácil simular a virtude, e que é difícil possuí-la com perfeição”¹⁹³. Neste capítulo nos deteremos nesta obra para mostrarmos como a virtude se modifica em relação às suas obras anteriores, com a entrada de um termo essencial para sua nova concepção: o amor.

Como a inteligência humana está obscurecida pelos vícios e pecados, para Agostinho, ela é incapaz de chegar à verdade sozinha. Na tarefa de enfrentar os maniqueus, plano maior desta obra, Agostinho, não só usará a razão, como, também, usará da autoridade, sendo, neste caso, os livros sagrados, isto é, a Bíblia, e a tradição cristã. Apesar do pensador apontar uma maior importância da autoridade, veremos que Agostinho não renega a razão, e que as duas chegam a um consenso. Neste sentido, haverá uma parte da obra que terá a razão como guia; plano em que os maniqueus aceitam dialogar, passando, num segundo momento, para a autoridade que confirmará as descobertas feitas pela razão¹⁹⁴. Este plano da obra faz com que

¹⁹² Passaremos a nos referir a obra *De Moribus Ecclesiae Catholicae et De Moribus Ecclesiae Manichaorum* em nosso texto, como *De Moribus*.

¹⁹³ *De Mor.* I, I, 2: (traduções das citações do *De Moribus* a partir da tradução francesa de B. Roland-Gosselin in: AUGUSTÍN, San Les Moeurs de l’Église Catholique et les Moeurs des Manichéens. In: *Oeuvres de Saint Augustan*. Introduction, traduction et notes de B. Roland-Gosselin. Paris: Desclée, De Brouwer et Cie, 1949, v.1, p. 134-367. Édition latine et française, com modificações nossas) “[...] in quo fortasse intelligetur et quam sit facile simulare et quam difficile habere virtutem.”

¹⁹⁴ Em *De Mor.* I, II, 3 temos as palavras do próprio Agostinho quanto ao lugar da autoridade e da razão, e sua justificativa em começar sua análise pela razão: “A ordem natural é que, quando aprendemos alguma coisa, a autoridade preceda a razão. A razão, com efeito, descobre sua debilidade, em que, depois de haver caminhado sozinha, tem necessidade do recurso à autoridade como confirmação do que ela estabeleceu. [...] Mas como tenho que falar com inimigos (maniqueos) que sentem, falam e trabalham contra a ordem natural, e cuja máxima suprema é que a razão deve ser invocada antes que tudo, me acomodarei à sua maneira de ver e seguirei seu método, ainda que, em meu parecer, nas discussões seja vicioso”. (“Naturae quidem ordo ita se habet, ut cum aliquid discimus, rationem praecedat auctoritas. Nam infirma ratio videri potest, quae cum reddita fuerit, auctoritatem postea per quam firmetur assumit. [...] Sed quoniam cum his nobis res est, qui omnia contra

nossa análise também se divide entre as descobertas da razão e da autoridade. Por fim, nossa intenção será mostrar a nova conceitualização da virtude.

4.1- Razão e o Soberano Bem do homem

No início do *De Moribus*, Agostinho retoma uma concepção que será ponto comum em toda sua obra, como já visto em nossa análise do *De Beata Vita*¹⁹⁵, que é o fato de que “Todos, certamente, queremos viver felizes, e dentro do gênero humano não há ninguém que não dê seu assentimento àquela proposição antes mesmo que ela seja pelanamente enunciada”¹⁹⁶. Mas, como veremos a seguir, teremos um novo conceito para este ponto axiológico: o amor¹⁹⁷. De certa forma, nosso pensador está retomando as seguintes questões: a) qual bem é necessário possuir para ter a “vida feliz” (*beata vita*)?; e b) quem possui este bem?

ordinem et sentiunt et loquuntur et gerunt, nihilque aliud maxime dicunt nisi rationem prius esse reddendam, morem illis geram et quod fateor in disputando vitiosum esse, suscipiam”). Devemos lembrar que esta obra é apologética, daí Agostinho dar tanta importância aos livros sagrados, que terão papel fundamental na sua análise sobre a virtude.

¹⁹⁵ B.V. II, 10. Ver nota 59, sobre o desejo universal do homem para a felicidade em Agostinho. Notaremos, ao longo de nossa análise, que este subcapítulo retomará várias idéias colocadas pelo santo em *De Beata Vita*, tal como o conceito universal de felicidade, o bem que se deve buscar para tal felicidade (sumo bem), sua concepção de homem, como constituído de corpo e alma. Mas haverá mudanças significativas em relação aos escritos anteriores, que poderão ser acompanhados na seqüência.

¹⁹⁶ De Mor. I, III, 4: “Beate certe omnes vivere volumus neque quisquam est in hominum genere, qui non huic sententiae, antequam plane sit emissa, consentiat”. HOLTE. *op.cit.*, p. 197 afirma que: “Dans le *De Moribus* son point de départ est à nouveau l’axiome psychologique: ‘Tous desirent vivre heureux’”. Encontramos em Gilson, E. *Introduction a l’étude de saint Augustin*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1943, p. 2, nota 2 a seguinte explicação para o desejo do homem ser feliz: “Cette formule grecque reçoit, en passant dans l’augustinisme, un sens nouveau. Le désir naturel de la beatitude est en l’homme un instinct inné, que Dieu lui confère (*De Trinitate* XIII, 8, 11; t. 42, col. 1023) afin de le ramener par là vers lui: *De Trinitate* XI, 6, 10; t. 42, col. 992”.

¹⁹⁷ BABCOCK, William S., *Cupiditas and Caritas: The Early Augustine on Love and Human Fulfillment*. in: BABCOCK, William S. (ed), *The ethics of Augustine*. Atlanta, Scholars Press, 1991, p. 51 esclarece: “He starts, once again, with the universally human desire to live happily. But he now states the problem, from outset, in terms of having (not what one wants but) what one loves”.

Inicialmente, aquele que possui a felicidade não pode ser confundido com os três tipos seguintes: a) aquele que não possui o que ama, sendo qualquer o objeto de seu amor; b) aquele que possui o que ama, sendo, entretanto, este objeto “nocivo” (*noxium*), ou seja, que pode ser perdido; c) aquele que ama o que tem, mesmo sendo algo muito bom. A explicação para que cada um dos homens dos exemplos não sejam felizes é a que se segue: a) não alcançou o bem amado; b) se engana quanto ao objeto amado, e, por fim c) mesmo possuindo um ótimo bem não pode ser feliz, pois deve-se amar, apenas, o “soberano bem dos homens” (*hominis optimum*).

Para Agostinho as três situações acima demonstram o homem “miserável” (*miser*). Mas quem é, afinal, o homem feliz (*beatus*), procurado por Agostinho? E qual é o soberano bem do homem ao qual se refere? Por ser um texto fundamental para uma mudança de perspectiva em nosso estudo, vejamos o que o próprio filósofo nos diz:

Resta uma quarta eventualidade, me parece, onde pode se encontrar a vida feliz: quando o bem soberano do homem é, ao mesmo tempo, amado e possuído. Pois o que nós chamamos feliz, quem é senão o que possui aquilo que ama. Ninguém é feliz uma vez que não usufrui o soberano bem do homem, e ninguém que não desfruta dele é feliz. Ao alcance, portanto, deve estar a nós o nosso soberano bem, se feliz pensamos viver¹⁹⁸.

Em conseqüência, procurarmos qual é o soberano bem do homem. Certamente aquele não pode ser um bem inferior ao homem mesmo. Com efeito, aquele que adere a um objeto inferior que si, torna-se inferior. Mas todo homem deve aderir ao soberano bem. O soberano bem do homem não pode, pois, ser inferior ao homem. Pode ser qualquer coisa da natureza do homem? Certamente sim, se não há nada de melhor do qual ele possa gozar que o homem. Mas se nós descobrirmos uma coisa mais excelente que o homem, e apto a tornar-se à propriedade do homem que o ama, quem duvida que o homem deve, para ser feliz, aspirar àquele bem manifestamente superior ao que ele aspira? Pois se a felicidade consiste em aderir um bem tal que não haja nada superior e que nós chamamos o soberano bem, como ele pode estar incluído naquela definição que não seja ainda seu soberano bem? Ou como será o soberano bem se existe qualquer coisa de melhor que nós podemos

¹⁹⁸ De Mor. I, III, 4: “Quartum restat, ut video, ubi beata vita inveniri queat, cum id quod est hominis optimum, et amatur et habetur. Quid est enim aliud quod dicimus frui, nisi praesto habere quod diligis? Neque quisquam beatus est, qui non fruatur eo quod est hominis optimum nec quisquam, qui eo fruatur, non beatus. Praesto ergo esse nobis debet optimum nostrum, si beate vivere cogitamus”.

conseguir? Se, pois, ele é, ele deve ser tal que não se pode perdê-lo independentemente da vontade. Ninguém, com efeito, não pode confiar em um bem que lhe podem arrebatá-lo, mesmo se ele tenha a vontade de guardá-lo e de aproveitá-lo. Mas aquele que não segura a posse do bem que goza, com uma tal crença de perdê-lo, pode ser feliz?¹⁹⁹

Do texto acima, podemos dizer que para termos uma “vida feliz” (*beata vita*) é necessário que o homem tenha duas posições frente ao soberano bem do homem, isto é, que ele o “possua” (*habeat*), e que ele o “ame” (*diligat*). Para fundamentar tal idéia Agostinho introduz, no *De Moribus*, a definição do termo “fruir” (*frui*)²⁰⁰, que será importante para seu pensamento, sendo retomada em várias de suas obras. O termo fruir, aqui, é definido como sendo a posse daquilo que se ama; e este deve ser o soberano bem do homem. Também são-nos dadas a conhecer duas características do soberano bem do homem: primeiro este bem deve ser o bem no qual não se pode esperar haver nenhum bem maior do que ele²⁰¹; segundo, não se pode perdê-lo independentemente da vontade (*invitus*)²⁰², pois não pode ser retirado

¹⁹⁹ De Mor. I, III, 4: “Sequitur ut quaeramus quid sit hominis optimum, quod profecto deterius esse quam ipse homo non potest. Quisquis enim quod seipso est deterius, sequitur, fit et ipse deterior. Oportet autem omnem hominem id quod optimum est sequi. Non est igitur homine deterius hominis optimum. Fortasse tale aliquid erit, quale ipse homo est? Ita sit sane, si nihil est homine melius quo perfrui possit. Si autem invenimus aliquid quod et homine sit excellentius et praesto esse amanti sese homini possit, quis dubitaverit homini ad id nitendum esse ut beatus sit, quod eo ipso qui nititur manifestum est esse praestantius? Nam si id est beatum esse, ad tale bonum pervenisse quo amplius non potest, id est autem quod dicimus optimum; quo tandem pacto potest in ea definitione includi, qui ad summum bonum suum nondum pervenerit? Aut quomodo summum est, si est aliquid melius quo pervenire possimus? Hoc igitur si est, tale esse debet quod non amittat invitus. Quippe nemo potest confidere de tali bono, quod sibi eripi posse sentit, etiamsi retinere id amplectique voluerit. Quisquis autem de bono quo fruitur non confidit, in tanto timore amittendi beatus esse qui potest?”

²⁰⁰ Em *B.V. IV,34*, texto citado por nós, Agostinho usa o termo fruir, quando ele diz: “Logo, todo aquele que vier à Suma Medida pela Verdade, será feliz. E isso é possuir a Deus na alma, gozar de Deus”. (“Quisquis igitur ad summum modum per veritatem venerit, beatus est. Hoc est animo Deum habere, id est Deo perfrui”). Notemos que o termo é referido apenas à posse (*habere*) de um bem (na análise, acima, do *De Ordine*, pudemos verificar que esta posse acontece na mente). No *De Moribus* temos a introdução do amor como algo dirigido ao objeto que se possui; neste sentido, Agostinho faz um avanço em relação a um próprio termo. Para HOLTE. *op.cit.*, p. 197 a expressão *Deo frui* será a fórmula teleológica característica de santo Agostinho, e, ainda, na nota 2 oferece a seguinte explicação para a tradução de *frui* por *jouir*: “La traduction ‘jouir’ de Dieu n’est pas pleinement adéquate; mais il est difficile d’en trouver une meilleure; peut-être pourrait-on penser à ‘être rempli de Dieu’ [...]”.

²⁰¹ GILSON. *op.cit.*, p. 6: “Quel est ce meilleur? Ce qu’il y a de meilleur pour l’homme ne peut être inférieur à l’homme, car vouloir ce qui nous est inférieur c’est nous diminuer. On pourrait par contre dire que ce qu’il y a de meilleur pour l’homme est l’homme même, s’il n’y avait rien de supérieur à lui, dont il puisse jouir avec la certitude de ne pouvoir plus le perdre. Y a-t-il quelque chose de supérieur à l’homme ?”

²⁰² A tradução literal de *invitus* seria algo como “que age contra a vontade”, e no contexto da obra como “perdido contra a vontade”, termo usado por várias traduções. Julgamos que tal tradução não abarca a complexidade

sem o consentimento de quem o possui, uma vez que, quem possuísse esse suposto “bem”, viveria sempre com medo de perdê-lo²⁰³.

Agostinho, ainda, não definira qual bem é o sumo bem do homem, apenas lhe oferecera algumas características. Pela nossa análise subsequente veremos que o soberano bem do homem, analisado e definido pelo pensador, faz com que use características próprias, se afastando do pensamento da tradição²⁰⁴. Mas, o que quer dizer amar e possuir o sumo bem? E o que significa que não se perde o soberano bem independentemente da vontade? Após analisarmos qual é o soberano bem do homem, retornaremos a tais questões.

Como fizera no *De Beata Vita* Agostinho, para descobrir qual é o soberano bem do homem, afirma que é preciso se perguntar, não só pelo que seja o homem, concepção que será tomada comumente pelos seus opositores, ou seja, “corpo” (*corpus*) e alma (*animus*)²⁰⁵, mas “[...] qual das duas substâncias que temos mencionado é a que constitui realmente ao homem? São as duas, ou o corpo somente, ou somente a alma?”²⁰⁶ De certa maneira, Agostinho, com esta questão, está interessado em saber com qual parte do homem deve o soberano bem se relacionar.

filosófica de tal termo em Agostinho, que também aparece em *De Libero Arbitrio* Livro I (I, 4, 10). Em nossa concepção a tradução “perdido independentemente da vontade” exprime esta complexidade, que significa algo que depende apenas da vontade para ser possuído ou “perdido”.

²⁰³ Para um aprofundamento sobre esta questão, sugerimos o texto de BABCOCK, *op. cit.*

²⁰⁴ HOLTE. *op.cit.*, p. 198: “Augustin est cette fois décidé à établir de façon vraiment cohérente quel est le bien suprême de l’homme et à ne pas utiliser comme précédemment, alternativement des définitions stoïciennes et des définitions néo-platoniciennes”.

²⁰⁵ HOLTE. *op.cit.*, p. 198 justifica assim: “Il reprend la définition de l’homme comme composé d’une ame et d’un corps. Pour des raisons apologétiques – l’ouvrage est dirigé contre les manichéens – il laisse cependant ouverte la possibilité que l’âme seule, ou le corps seul, constitue l’homme proprement dit.”

²⁰⁶ *De Mor.* I, IV, 6: “[...] quid est ipse homo utrumque horum quae nominavi, an corpus tantummodo an tantummodo anima”.

O soberano bem do homem deve se relacionar com o que há de melhor nele. Não sabendo, ou melhor, para comprovar pela “reta razão” (*certa ratio*), como se propôs, Agostinho fará uma digressão, rumo à descoberta do sumo bem. O filósofo principia sua pesquisa através da investigação do “sumo bem do corpo” (*summum corporis bonum*)²⁰⁷. O fato de Agostinho iniciar por esta parte já demonstra que, implicitamente, tal parte não será considerada como a melhor parte do homem. Isto fica mais claro quando o filósofo afirma que o corpo depende da alma, pois esta dá àquela vida, vigor e força. E sendo a alma o sumo bem do corpo, ficam descartados outros “bens”, tais como, o prazer, a falta de dor, a força, a beleza, a agilidade corporal, ou qualquer outro bem material²⁰⁸. Agostinho, de certa maneira, está rejeitando as concepções sobre os bens do corpo dos epicuristas e dos peripatéticos²⁰⁹. Notemos, pois, como Agostinho parte de uma concepção comum de homem, derivada dos peripatéticos, para chegar a uma conclusão diferente daqueles, referente ao que seja o sumo bem do corpo.

Mas a investigação deve prosseguir, pois, descoberto que a alma é a melhor parte do homem, por ser o maior bem do corpo, deve-se procurar qual é o soberano bem da alma, além do mais, como sugere o próprio título da obra, tem-se buscado os “costumes” (*moribus*), ou seja, as regras da vida para chegar-se à felicidade, daí não se estar em busca do bem do corpo, e, sim, da alma. A partir de agora o termo central de estudo será retomado nesta parte de nosso trabalho, pois, como diz o escritor latino, “Nosso fim é investigar o conhecimento dos

²⁰⁷ Cf. *De Mor.* I, V, 7.

²⁰⁸ Cf. *De Mor.* I, V, 7.

²⁰⁹ HOLTE. *op.cit.*, p. 198: “Le bien suprême du corps est cela dont le corps dépend pour sa perfection. Ici Augustin écarte les réponses des épicuriens et des péripatéticiens [...]”.

bons costumes, e isto é exclusivo da alma; e desde o momento em que a questão e a aquisição da virtude, não se pode referir-se ao corpo”²¹⁰.

Partindo, pois, do fato de que a virtude torna a alma perfeita²¹¹, um corpo será mais bem governado quanto mais uma alma for virtuosa, ou seja, a perfeição de um corpo depende da perfeição da alma, pois a segunda é o sumo bem da primeira. “O que, com razão, se pode perguntar é se esta virtude subsiste por si mesma ou só aderida à alma”²¹², mas, independentemente da resposta a esta questão, surge um outro tema; uma das perguntas implícitas em todo nosso trabalho, ou seja, o que a alma deve buscar para ser virtuosa? Só há três possibilidades: a) a alma mesma; b) a própria virtude e c) outro objeto qualquer²¹³. A primeira possibilidade seria o maior dos equívocos, pois se a virtude subsistisse na alma, todas as pessoas seriam virtuosas, o que, claramente, não acontece. Na verdade, uma alma sem virtude é uma alma ignorante e insensata, mesmo porque, se lá estivesse, não haveria necessidade de procurá-la, o que não é o caso. Buscar a virtude em si mesmo é atitude do estulto. Assim, embora a virtude seja uma disposição ou qualidade da alma, ela deve ser buscada em algo além de si mesma²¹⁴. Agostinho também descarta a segunda possibilidade, apesar de não dar maiores explicações, nos sugere que a virtude não subsista em si mesma.

Falta-nos, pois, descobrir qual bem fora da alma deve ser buscado para se possuir a virtude. Teríamos duas possibilidades: o homem sábio ou Deus²¹⁵. Visto que o soberano bem do homem não pode ser retirado sem o consentimento da vontade, e que um homem sábio não

²¹⁰ *De Mor.* I, V, 8: “Postremo bonos mores ea nostra pars actura est, quae inquirat et discit et haec animae sunt propria; non igitur de corpore, cum de virtute obtinenda satagimus, quaestio est”.

²¹¹ Cf. *De Mor.* I, VI, 9.

²¹² *De mor.* I VI, 9: “Sed rectissime quaeri potest utrum ista virtus etiam per sese an nisi in anima esse non possit”.

²¹³ Cf. *De Mor.* I VI, 9.

²¹⁴ Cf. BABCOCK, *op.cit.*, p.52.

pode, apesar de indicar o caminho para a virtude, obrigar alguém a ser virtuoso, pois, em última instância, depende do próprio sujeito querer ou não ser virtuoso, deve-se abandonar tal opção. Resta-nos Deus, identificado como o único bem que não pode ser perdido independentemente da vontade. Desta feita, concluímos que o corpo tem a alma como soberano bem, que, por sua vez, tem a virtude²¹⁶ como aquilo que lhe torna ótima, e esta, então, é alcançada através da busca pelo soberano bem do homem, que é Deus. Aquele que busca a Deus vive “bem” (*bene*), mas aquele que alcança a Deus vive “feliz” (*beato*)²¹⁷. O primeiro está a caminho do que o segundo já alcançou²¹⁸.

Pela razão ficou estabelecida que o homem que quer possuir a vida feliz (*beata vita*), e, na verdade, todos querem, necessita do amor e da posse do “soberano bem do homem” (*hominis optimum*), identificado com Deus, bem que está além do homem e que não pode ser perdido independentemente da vontade (*invitus*). Em todo argumento Agostinho usou do argumento de razão, e se ele não viu necessidade de provar a existência de Deus foi porque seus adversários, os maniqueus, tal qual Agostinho, acreditavam em sua existência.

Mas, antes de prosseguirmos, devemos tentar responder a algumas questões que Agostinho levanta, mas para as quais não oferece tanta explicitação. Temporalmente o amor ao sumo bem é anterior à posse, pois aquele é pressuposto deste, entretanto, começaremos por responder ao que significa possuir Deus, pois, talvez, esta seja a questão menos complicada a ser respondida, já que o *De Moribus* sugere uma resposta que trabalhamos anteriormente.

²¹⁵ Cf. *De Mor.* I, VI, 10.

²¹⁶ Em 4.3 dissertaremos com mais especificidade sobre a virtude no *De Moribus*.

²¹⁷ Cf. *De Mor.* I, VI, 10. É interessante notarmos que, nesta parte, Agostinho não se preocupa em mostrar a existência de Deus, primeiro porque, para ele, quem não acredita não merece nem ser persuadido, segundo, seria preciso outras argumentações das utilizadas até aqui, e, por fim, os maniqueus acreditam em sua existência.

Agostinho quiçá não explicita esta questão por já haver trabalhado nos diálogos de Cassiciaco, principalmente no *De Ordine* e nos *Soliloquia*, como pudemos acompanhar acima²¹⁹.

A outra postura frente ao sumo bem é o amor. Para nós, é claro que Agostinho, como veremos no subcapítulo seguinte, tem em mente as Escrituras. Mas em que consiste o amor? O filósofo afirmará, citando São Paulo, para que “Não queirais a semelhança com o mundo”, pois, complementa, “aquele que ama, busca sempre sua semelhança com o objeto amado”²²⁰, ou, dizendo em outras palavras, as pessoas são aquilo que amam²²¹. Pela análise do *De Libero Arbitrio* Livro I, verificamos que o querer e o amor determinam os “bons” e os “maus”, ou seja, os que desejam e amam coisas eternas são bons, e os que desejam e amam coisas passageiras são maus²²². Se naquela ocasião verificou-se que os bons desejam e amam a boa vontade (*bona voluntas*)²²³, aqui, no *De Moribus*, o amor deve ser direcionado a Deus, soberano bem do homem. Podemos perceber que o amor, nada mais é, que uma expressão disposicional da vontade, pois, ama-se algo pela vontade²²⁴. Outra mudança frente ao *De Libero Arbitrio* Livro I, diz respeito àquilo que se deve desejar sem haver o medo da perda, pois, se naquela obra, o desejado era a vontade, no *De Moribus* este bem é Deus.

²¹⁸ BABCOCK, William, *op.cit.* p.52: “Living rightly is not the same as having God and therefore cannot be construed as happiness; but it is the way in which we live out our longing for the God in whom we will attain happiness”.

²¹⁹ Sobre esta questão ver nossa análise em 2.3.

²²⁰ *De Mor.* I, XXI, 39: “Nolite Conformari huic mundo (Rom. 12, 2): simul enim demonstrandum est ei rei quemque conformari quam diligit”.

²²¹ BABCOCK, William, *op.cit.* p.53.

²²² Cf. *De Lib. Arb.* I, 4, 10. Ver nossa análise em 3.1.

²²³ Cf. *De Lib. Arb.* I, 15, 31. Ver nossa análise em 3.4.

²²⁴ Voltaremos nesta questão em 4.3.

A eternidade e imutabilidade de Deus, que são colocadas por Agostinho desde o *De Beata Vita*²²⁵, no *De Moribus* sugere que a perda ou posse de Deus só acontece pela própria vontade, pois ela tem o “poder” de desejar algo, que, sendo Deus, mostra-se eterno e imutável.

4.2- Autoridade e Soberano Bem do Homem

Agostinho julga ter mostrado pela razão, mesmo que debilmente, o que seja o soberano bem do homem, ou seja, Deus, e como se posicionar ante tal bem, isto é, fruí-lo, ou seja, amá-lo e possuí-lo. Mas o pensador norte-africano tem a necessidade de introduzir, no *De Moribus*, a “autoridade” (*auctoritas*)²²⁶, pois julga que é difícil para a fraqueza humana conhecer as coisas divinas:

A razão pôde ser condução até aqui. Ela tratava das coisas humanas com a segurança do costume mais que com a certeza da verdade. Mas ao subir às coisas divinas, ela se desvia, ela não pode olha-las, ela palpita, ela inflama-se, ela queima de amor, ela está deslumbrada pela luz da verdade e retorna a suas habituais trevas, não pelas escolhas, mas pelo cansaço.

Que pode dizer de mais benevolente, de mais liberal que a divina Providência? Ela não abandonou inteiramente o homem infiel às suas leis e propagador de uma raça mortal, em justa punição de seus maus desejos pelas coisas mortais²²⁷.

²²⁵ *B. V.* II, 11.

²²⁶ Nossa intenção aqui será mostrar, apenas, a mudança de perspectiva de Agostinho, de uma argumentação de razão para uma argumentação de autoridade. Na verdade iremos enfatizar os argumentos que terão alguma influência dentro de nosso objeto de estudo. Este capítulo pode ser visto como uma preparação ao capítulo posterior, onde serão trabalhadas as conseqüências que descobriremos aqui. Não será nossa intenção discernir sobre a relação-diferença entre razão e autoridade, o que fugiria completamente de nosso assunto em questão. Fato é que o problema da autoridade está presente em Agostinho desde suas primeiras obras, mas, por não ser um ponto decisivo para nossa pesquisa, não teremos, em momento algum, o desejo de aprofundarmos. Para uma melhor compreensão da questão sugerimos a leitura do comentador, largamente usado por nós, Ragnar Holte. *op.cit*, que trata com grande minúcia este assunto ao longo de toda sua obra.

²²⁷ *De Mor.* I, VII, 11: “Hactenus potuit ratio perduci. Versabatur namque non veritate certior sed consuetudine securior in rebus humanis. At ubi ad divina perventum est, avertit sese; intueri non potest, palpitat, aestuat, inhiat amore, reverberatur luce veritatis et ad familiaritatem tenebrarum suarum non electione sed fatigatione convertitur [...] 12. Quid beneficentius, quid liberalius divina providentia dici potest, quae a legibus suis hominem lapsum et propter cupiditatem rerum mortalium iure ac merito mortalem sobolem propagantem non omnino deseruit?”

As concepções de autoridade que podemos notar em Agostinho se referem aos antigos padres da Igreja²²⁸, à Escritura, à Igreja, como detentora da interpretação escriturística, e, por fim, a fé, tendo Cristo como centro desta autoridade. Nesse sentido, o trecho a seguir é muito esclarecedor:

Quanto, em verdade, aquela (divina Providência) é bela, quão grande, quão digno de Deus, quão aquela, enfim, é a verdade que nós procuramos. Nós não poderemos jamais lhe compreender, a não ser que, começando por nos unir à fé e aos preceitos da verdadeira religião dentro das coisas humanas que nós tocamos de perto, nós não abandonamos o caminho que Deus nos administrou pela eleição dos Patriarcas, pela união da Lei, pelo presságio dos Profetas, pelo mistério do Deus-homem, pelo testemunho dos Apóstolos, pelo sangue dos Mártires e pela conversão das nações. Por isso, pois, ninguém espere de mim o meu julgamento, mas escuta antes os oráculos e submetemos nos pequenos raciocínios as palavras divinas²²⁹.

Agostinho irá retomar a diferença entre posse e procura pelo soberano bem²³⁰ ou seja, uma coisa é a busca por Deus, que ocasionaria em nós uma ânsia de sermos felizes, outra é a sua posse mesma que se identifica com a felicidade, mas, ainda com a necessidade de amá-lo, pois “Nós procuramos Deus, amando, e nós o encontramos vindo a ser não absolutamente tal qual ele é, mas semelhantemente a ele, apanhando-o segundo um modo extraordinário e intelectual, penetrado inteiramente e envolvido de sua verdade e de sua santidade”²³¹. Pode-se perceber, nitidamente, que Agostinho diferencia entre aquele que está à procura de Deus, e

²²⁸ Como sugere HOLTE. *op.cit.*, p. 308 que “Dans sa conception de l’Ecriture, de l’Église et de la règle de la foi comme porteuses d’une vérité absolue, Augustin suit une tradition ecclésiastique unanime; les théologiens occidentaux depuis Tertullien usent du term *auctoritas* dans ce contexte”. Neste mesmo parágrafo Holte mostra, embasado em vários comentadores, mais dois importantes pontos sobre a autoridade em Agostinho: a) A diferença entre autoridade divina e autoridade humana, que também se encontra nos pensadores cristãos, levando-o a concluir que não provém da influência de Cícero tal concepção; e b) o programa *auctoritas* e *ratio* de Agostinho, “com a exigência de uma progressão após a simples adesão à regra de fé até a tomada intelectual” usando uma terminologia para “expressar um programa de filosofia e de teologia que poderia bem ser caracterizado como uma *gnose* de tipo alexandrino”. (tradução nossa).

²²⁹ *De Mor.* I, VII, 12: “Quod quidem quam sit pulchrum, quam magnum, quam Deo dignum, quam postremo id quod quaeritur verum, nequaquam intelligere poterimus nisi ab humanis et proximis incipientes. Verae religionis fide praeceptisque servatis non deseruerimus viam quam nobis Deus et Patriarcharum segregatione et Legis vinculo et Prophetarum praesagio et suscepti Hominis sacramento et Apostolorum testimonio et martyrum sanguine et gentium occupatione munivit. Quare deinceps nemo ex me quaerat sententiam meam, sed potius audiamus oracula nostrasque ratiunculas divinis submittamus affatibus”.

²³⁰ Cf. *De Mor.* I, VI, 10.

aquele que já o possui. O primeiro tenderia à felicidade, mas ainda não pode ser considerado feliz; por faltam-lhe o sumo bem²³²; o segundo, com a posse e com o amor direcionado à Deus, é quem possui a felicidade. Poderíamos identificar, ainda, um terceiro tipo, aquele que não procura o sumo bem; este estaria na pior das situações, pois nem se aproxima de Deus²³³.

Através do que Agostinho diz sobre aquele que já possui a Deus, devemos perceber como a linguagem por ele usada leva-nos a inferir um preenchimento de Deus no homem, preenchimento tal que sugere a pensar numa experiência impronunciável, indecifrável e inigualável, por mais que se usem palavras para descrevê-la.

Ao comentar²³⁴ sobre uma passagem de São Paulo²³⁵, onde se diz que nada pode separar o homem da “caridade de Deus (*caritate Dei*) manifestado em Jesus Cristo, nosso Senhor”; verifica-se que entre as palavras colocadas por Paulo encontra-se “*neque virtus*”. Este trecho, como quase toda a obra *De Moribus*, que passa despercebido aos comentadores, é a primeira menção de Agostinho sobre a virtude, nesta parte do argumento de autoridade. A palavra é tomada em duas acepções: a) como poder deste mundo; e b) “afecção retíssima do espírito” (“*animi rectissima affectio*”) que coopera com a união com Deus²³⁶. Sobre a segunda definição devemos destacar dois pontos. O primeiro é que Agostinho, como raras vezes fez nas obras analisadas por nós, oferece uma definição, em claras palavras, sobre o que entende

²³¹ *De Mor.* I, XI, 18. “At eum sequimur diligendo, consequimur vero, non cum hoc omnino effcimus quod est ipse, sed ei proximi eumque mirifico et intelligibili modo contingentes eiusque veritate et sanctitate penitus illustrati atque comprehensi”.

²³² Cf. *De Mor.* I, VIII, 13:

²³³ Ver nota 86 sobre a onipresença divina.

²³⁴ Cf. *De Mor.* I, XI, 18-19.

²³⁵ *Rm* 8, 38-39 (citação de Agostinho): “Estou seguro que nem a morte, nem a vida, nem os anjos nem as potestades, nem as coisas presentes nem as coisas futuras, nem o que há de mais alto nem o que há de mais profundo, nem criatura alguma, nos poderá separar do amor de Deus, que é Cristo, Senhor nosso”. (“Certus sum, inquit, quod neque mors neque vita neque angelus neque virtus neque instantia neque futura neque altitudo neque profundum neque creatura alia poterit nos separare a caritate Dei, quae est in Christo Iesu Domino nostro”).

²³⁶ *De Mor.* XI, 19.

por virtude. O segundo ponto é notarmos que a função da virtude é ajudar na união com Deus (ou seja, ela não é a própria felicidade). Agostinho, talvez, por não se interessar, propositalmente, em discutir longamente sobre o papel da virtude, faz, apenas, um breve comentário, mas que já faz vislumbrar a importância da virtude para a união com Deus e, conseqüentemente, para a felicidade do homem.

Através da razão sabemos que o homem, além de possuir o sumo bem (Deus) deve amá-lo para ser feliz, destarte, a autoridade poderia confirmá-la? Sim, e é com maior certeza do que a frágil razão pôde oferecer, pois, retomado por Agostinho²³⁷, não é o próprio Cristo, o Verbo encarnado²³⁸, que é a Verdade²³⁹ quem responde, ao ser questionado por um fariseu, que o maior dos mandamentos é: “Amarás (*diliges*) ao senhor teu Deus de todo o teu coração, de toda a alma e com toda a mente”²⁴⁰. Podem-se perceber três ensinamentos de Cristo com esse máximo mandamento: a) o que se deve amar, e como amar; b) que Deus é o sumo bem; e c) que é preciso empregar todo esforço para se possuir este bem²⁴¹. Assim, Agostinho pode perceber com nitidez, através da autoridade do Cristo, o que a frágil razão começara a lhe mostrar.

Uma outra passagem²⁴² paradigmática sobre a autoridade de Jesus é a menção de Agostinho ao trecho onde São Paulo diz que Jesus é a “Virtude de Deus” (*Dei virtutem*) e a “Sabedoria de Deus” (*Dei sapientiam*)²⁴³, que é remetida, juntamente, com a autodeclaração

²³⁷ Cf. *De Mor.* I, VIII, 13.

²³⁸ Jo 1, 14.

²³⁹ Jo 14, 6.

²⁴⁰ Mt 22, 37 (citado por Agostinho)

²⁴¹ Cf. BABCOKC, *op.cit.* p.52.

²⁴² Cf. *De Mor.* I, XIII, 22.

²⁴³ 1Cor 1, 23-24.

de Cristo como sendo a “Verdade” (*Veritas*)²⁴⁴, pois, a partir dessas passagens Agostinho dizer: “Se, pois, nós procuramos aquele que é o bem verdadeiro, a saber, aquele que leva à felicidade em vivendo bem, aquele será certamente amor à Virtude, amor à Sabedoria, amor à Verdade e amor de todo nosso coração e de toda nossa alma e de todo nosso Espírito.”²⁴⁵ O importante para nós é notar como, mais uma vez, o amor (*amor*) é enfatizado por Agostinho. Tal palavra é a chave de leitura para percebermos o que Agostinho está fazendo no *De Moribus*²⁴⁶. Não é o amor, como veremos, finalmente, através da virtude em suas várias formas, aquilo que leva ao sumo bem, Deus, Uno-Trino, e, conseqüentemente, à felicidade? A caridade, a partir de então, não se torna um estado de vida?²⁴⁷ Agostinho tenta, de alguma forma, estabelecer aquilo que Cristo fez na prática: colocar o amor como centro da vida do homem²⁴⁸:

²⁴⁴ Jo 14, 6.

²⁴⁵ *De Mor.* I, XIII, 22: “Si ergo quaerimus quid sit bene vivere, id est ad beatitudinem vivendo tendere, id erit profecto amare virtutem, amare sapientiam, amare veritatem et amare *ex toto corde et ex tota anima et ex tota mente*”.

²⁴⁶ Pode-se perceber que Agostinho usa várias palavras que poderiam ser tomadas como sinônimos de amor: *diligetio*, *caritas* e *amor*. No contexto do *De Moribus*, aparentemente, *diligetio* pode ser visto ora como sinônimo de *caritas* e *amor*, ora diferentemente. Em relação ao *amor*, julgamos que se trata do amor aos objetos de uma maneira geral, apesar do próprio Agostinho em (I, 22, 41) dizer que o amor a tais “bens” não pode ser considerado amor, mas “mau desejo” (*cupiditas*). Nesse sentido, amor seria sinônimo de amor a Deus, que é o sentido que entendemos *caritas*, que também pode ser colocado como o amor ao próximo. Mas, a prova da complicação do entendimento de tais conceitos pode ser visto em (I, XIV, 24), que ainda citaremos, onde Agostinho afirma serem *dilectione*, *amore* e *caritate* posições perante Deus. Sem entrar em uma análise minuciosa, ficamos com nossa interpretação exposta acima, mas, para efeito de esclarecimento destes termos em Agostinho, ver as duas notas a seguir.

²⁴⁷ GILSON. *op.cit.*, p. 177: “L’idée centrale de la morale à laquelle nous sommes ainsi conduits est l’amour du bien suprême, c’est-à-dire la charité.”

²⁴⁸ Apesar de Agostinho trabalhar em obras posteriores à nossa análise, sobre o uso terminológico de *dilectio*, *caritas* e *amor*, nos remetemos a GILSON. *op.cit.*, p. 177, nota 2, que sintetiza o uso destes termos em Agostinho: “Sur ce point, comme ailleurs, la terminologie d’Augustin est assez flottante. Autant qu’il est permis d’en juger d’après des textes assez divers, le sens le plus général du mot *charité* serait: ‘tout amour d’une personne pour autre personne (par opposition à l’amour des choses)’. Partant de là, on distinguera: 1° charité divine; 2° charité illicite (voir *Sermo* 349, I-III; t. 39, col. 1529-1531). Cet usage est systématique et réfléchi chez Augustin. Pour lui, comme nous verrons, *caritas* = *dilectio*; et *dilectio* = *amor*; puis donc qu’il peut y avoir des amours bons ou mauvais, il doit y avoir des charité bonnes ou mauvaises. Il s’est justifié sur ce point, par des textes scripturaires, contre l’usage contraire de certains écrivains qu’il ne nomme pas: *De civit. Dei*, XIV, 7, 2; t. 41, col. 410. – Toutefois, selon Augustin lui-même, *amor* est le terme qui convient le mieux pour désigner l’amour du bien et du mal à la fois, le terme *dilectio*, bien qu’applicable à l’amour dérègle si l’on prend les choses à la rigueur, désigne plutôt cependant l’amour du bien: ‘omnis dilectio, sive quae carnalis dicitur, quae non dilectio, sed magis amor dici solet (dilectionis enim nomen magis solet in melioribus rebus dici, in melioribus accipi)’. In *Epist. Joan. ad Parthos*, VIII, 5; t. 35, col. 2038. [...] Ce sont (amour licite de l’homme

Se, pois, nós procuramos aquele que é o bem verdadeiro, a saber, aquele que leva à felicidade em vivendo bem, aquele será certamente amor à Virtude, amor à Sabedoria, amor à Verdade e amor de todo nosso coração e de toda nossa alma e de todo nosso Espírito. A Virtude que é inviolável e invicta, A Sabedoria ao qual sucede a loucura, a Virtude que não se modifica nem se mostra de outro modo de como ela é desde sempre. É por ela que o Pai, ele mesmo, é visto. Ele disse, com efeito: *Ninguém vem ao Pai se não por mim*. Nós aderimos a ele pela satisfação. Pois santifica, nós incendiamos de uma caridade plena e integral que solitário faz com que nós não desviemos de Deus, e que nos conformemos à ele, antes que ao mundo.

23. É pois, pela caridade, que nós devemos nos conformar a Deus, e que, idênticos e semelhantes a ele, e distintos daquele mundo, nós não somos confundidos com as coisas que nós devemos estar submissos. Isto é obra do Espírito Santo.

24. Assim, nós devemos amar o Deus Uno-Trino, Pai e Filho e Espírito Santo, de quem eu não direi nada outro que é a existência mesma. [...] Com efeito, quanto melhor e maior o conhecer, melhor o amor e mais ardente a caridade. Com aquele amor o gênero humano avança com seguridade e firmeza para a vida perfeita e bem aventurada. Eu não penso que sobre a questão dos costumes e da vida não há falha em procurar mais aquilo que é o soberano bem do homem, ao qual todos devemos ser tornados a trazer. Pois, tem-se mostrado pela razão que nós deles somos esteio, e por aquela autoridade divina, que sobrepassa nossa razão, que aquele não é outra coisa que Deus mesmo. Qual pode ser, com efeito, o melhor bem do homem, senão aquele cuja posse torna-o perfeitamente feliz. Aquele bem é Deus somente, ao qual, certamente, nos une a dileção, o amor e a caridade²⁴⁹.

Se até então não deparamos na obra com a Trindade, o texto em questão apresenta o Deus Uno-Trino, Pai, Filho e Espírito Santo, como o sumo bem que deve ser possuído e amado. Ele enfatiza muito bem o papel da caridade como aquilo que nos une a Deus, também chamado de semelhança a Deus, ou seja, a posse de Deus na mente (reparemos que Agostinho afirma que quanto maior o conhecimento, maior o amor), juntamente com o amor. Assim, razão e autoridade mostram que o sumo bem é Deus.

pour l'homme, amour de l'homme pour Dieu ou de Dieu pour l'homme) d'ailleurs les seuls sens propres du terme (charité)".

²⁴⁹ *De Mor.* I, XIII, 22 -XIV,24: "Virtutem quae inviolabilis et invicta est, sapientiam cui stultitia non succedit, veritatem quae converti atque aliter quam semper est sese habere non novit. Per hanc ipse cernitur Pater; dictum est enim: *Nemo venit ad Patrem nisi per me*. Huic haeremus per sanctificationem. Sanctificati enim plena et integra caritate flagramus, qua sola efficitur ut a Deo non avertamur[...] 23. Fit ergo per caritatem ut conformemur Deo et ex eo conformati atque figurati et circumcisi ab hoc mundo non confundamur cum his quae nobis debent esse subiecta. Fit autem hoc per Spiritum Sanctum [...]24. Deum ergo diligere debemus trinam quamdam unitatem, Patrem et Filium et Spiritum Sanctum, quod nihil aliud dicam esse nisi idipsum esse? [...] Quanto enim melius atque diffusius diffamatur, tanto diligitur et amatur ardentius. Quod cum fit, nihil aliud ab humano genere quam certo et constanti gradu in optimam vitam et beatissimam pergitur. Non arbitror cum de moribus et vita fit quaestio, amplius esse requirendum, quod sit hominis summum bonum quo referenda sunt omnia. Id enim esse patuit et ratione quantum valuimus et ea quae nostrae rationi antecellit auctoritate divina nihil aliud quam ipsum Deum. Nam quid erit aliud optimum hominis, nisi cui est haerere beatissimum? Id autem est solus Deus, cui haerere certe non valemus nisi dilectione, amore, caritate".

Devemos lembrar que Agostinho é um recém-cristão. Sua concepção do Deus Cristão, como sendo o Deus Uno-Trino, está muito relacionada, ainda, com o Deus neoplatônico. Se tivermos em mente seus relatos nas *Confessiones* livro VI²⁵⁰, veremos que os *libri platonicorum* ajudaram-no a entender a invisibilidade de Deus, apesar de, nessa mesma obra²⁵¹, afirmar não ter encontrado o nome do Verbo encarnado, Jesus Cristo. Essa concepção, tal como a noção de Deus como Pai, Filho e Espírito Santo, só serão explicitadas com a leitura das Sagradas Escrituras e pelo diálogo com a tradição cristã.

Pode-se questionar se o Deus que Agostinho prega no *De Moribus* é a concepção correta do Deus verdadeiramente cristão. É óbvio que ele, se pensarmos no fato de que o próprio Agostinho será chamado Doutor da Graça, está muito longe daquela concepção, pois, na verdade, o Deus de Abraão, Isaque e Jacó é o Deus que se dirige ao homem, por graça divina, e não o contrário, como Agostinho nos mostra nas páginas do *De Moribus*. Sua concepção está muito ligada a uma concepção da filosofia pagã, mais especificamente neoplatônica, onde o homem, por suas próprias forças, uni-se ao Absoluto. Mas, a nosso ver, isto não significa que Agostinho estivesse “negligenciando” o Deus verdadeiramente cristão. Naquele momento, sua visão do Deus Cristão era aquela, o que não deixa de ser uma visão sincera, apesar de ter sido afirmado que Agostinho, em um outro contexto, mas que cabe perfeitamente para este período analisado por nós, “adora o Deus de Abraão no altar dos filósofos”²⁵².

4.3- Virtude e Amor

²⁵⁰ Cf. *Conf.* VI, 20, 26.

²⁵¹ Cf. *Conf.* VI, 9, 13.

²⁵² Cf. WETZEL *op. cit.*, p. 73.

Uma das questões que perpassaram nossas análises anteriores dizia respeito à virtude ser colocada, por Agostinho, ora como sendo a própria felicidade, ora como sendo um atributo necessário para alcançar a felicidade. Mas, agora, no *De Moribus*, esta dúvida deixa de existir, pois a virtude será colocada, apenas, da segunda maneira, como nos diz o próprio Agostinho quando afirma que a “[...] virtude é o caminho que conduz à verdadeira felicidade [...]”²⁵³.

Entretanto, a grande mudança que Agostinho faz em relação aos seus próprios escritos, e a antiga tradição, é afirmar que a virtude é o “perfeito amor a Deus” (*summum amorem Dei*):

Como a virtude nos conduz à vida feliz, eu ousou afirmar que a virtude não é absolutamente nada mais que o soberano amor a Deus. Pois, dizendo que a virtude é quadripartida, igualmente eu compreendo que ela é os diferentes movimentos de um mesmo amor. Assim, aquelas famosas quatro virtudes (desjo a Deus que sua força seja de todos os espíritos, como seu nome esteja na boca de todos) não exitarei em defini-las assim: a temperança é o amor que dá integralmente aquilo que ama; a força é o amor que tolera tudo facilmente por aquele amor; a justiça é o amor que serve exclusivamente aquele que ama, e que exerce o domínio com retidão; a prudência é o amor que separa com sagacidade aquilo que lhe é útil, ddaquilo que lhe é nocivo. Mas aquele amor, nós temos dito, não é o amor a um objeto qualquer, mas amor a Deus, quer dizer, ao soberano bem, à sabedoria divina e à soberana harmonia. Assim, podemos ainda definir as virtudes dizendo: a temperança é o amor que conserva-se íntegro e incorruptível para Deus; a força é o amor suportando facilmente tudo por Deus; a justiça é o amor que não serve mais que a Deus, e por isso comanda bem as coisas que devem ser submissas ao homem; a prudência é o amor que discerne bem aquilo que ajuda caminhar para Deus, daquilo que impende.²⁵⁴

²⁵³ *DeMor.* I, XV, 25: “[...] virtus ad beatam vitam nos ducit[...]”.

²⁵⁴ *De Mor.* I, XV, 25: “Quod si virtus ad beatam vitam nos ducit, nihil omnino esse virtutem affirmaverim nisi summum amorem Dei. Namque illud quod quadripartita dicitur virtus, ex ipsius amoris vario quodam affectu, quantum intelligo, dicitur. Itaque illas quattuor virtutes, quarum utinam ita in mentibus vis ut nomina in ore sunt omnium, sic etiam definire non dubitem, ut temperantia sit amor integrum se praebens ei quod amatur, fortitudo amor facile tolerans omnia propter quod amatur, iustitia amor soli amato serviens et propterea recte dominans, prudentia amor ea quibus adiuvatur ab eis quibus impeditur sagaciter seligens. Sed hunc amorem non cuiuslibet sed Dei esse diximus, id est summi boni, summae sapientiae summaeque concordiae. Quare definire etiam sic licet, ut temperantiam dicamus esse amorem Deo sese integrum incorruptumque servantem, fortitudinem amorem omnia propter Deum facile perferentem, iustitiam amorem Deo tantum servantem et ob hoc bene imperantem ceteris quae homini subiecta sunt, prudentiam amorem bene discernentem ea quibus adiuvetur in Deum ab his quibus impediti potest”.

Provavelmente, o texto acima é o principal trecho referente ao problema trabalhado por nós, nesta obra. Pelo que vimos até aqui, através da razão, corroborada pela autoridade, podemos resumir nossa trajetória até a noção da virtude, termo analisado por nós, da seguinte maneira: a) existe um soberano bem do homem (*hominis optimum*); b) a felicidade (*beatitudo*) é a “possuir” (*habere*) e o “amor” (*diligere*) a tal bem; e c) o soberano bem do homem é identificado com Deus. E, a partir do trecho acima, temos mais algumas informações que serão objetos principais, a partir de agora, de nosso estudo: d) “Virtude” (*virtus*) é o caminho que conduz à felicidade, ou seja, ela não é o fim em si mesmo. É necessário ser virtuoso para alcançar a felicidade; e) a virtude é identificada como sendo o perfeito amor a Deus; e f) como a virtude é dividida em quatro virtudes cardeais (temperança, fortaleza, justiça e prudência), cada uma delas será vista como quatro formas deste mesmo amor.

Já sabemos que a *virtude* é “aquilo que torna a alma perfeita”, e que ela “acontece pela busca ao soberano bem do homem, que é Deus”. A essas informações sobre a virtude juntou-se que ela é o “caminho para a verdadeira felicidade”, e o “perfeito amor a Deus”. Como relacionar estas informações? Devemos ter o cuidado para não afirmar que a virtude é um dom de Deus, pois, na verdade, ela depende do homem para se efetivar, dado que a busca pelo soberano bem parte do próprio homem, e esta busca é caracterizada pelo amor direcionado a este bem, que, como vimos, depende da vontade.

Como o amor depende da vontade, podemos dizer que o amor das pessoas forma seu caráter²⁵⁵. Esta posição ficará mais clara com nossa análise sobre as virtudes cardeais. Quanto maior o amor direcionado a Deus, maior é a perfeição da alma, e maior a possibilidade para atingir a felicidade.

Dado que a virtude se divide nas quatro virtudes cardeais, para notarmos a profundidade da definição agostiniana de virtude no *De Moribus*, passemos a analisá-las. No *De Libero Arbitrio* Livro I, pudemos acompanhar, pela primeira vez nas obras do filósofo cristão, a clássica divisão da virtude em quatro virtudes cardeais: temperança, fortaleza, justiça e prudência. No texto que transcrevemos acima aparecem as primeiras características destas virtudes no *De Moribus*, que têm em comum o amor, mas que serão aprofundadas com outras concepções. Ao afirmar tais virtudes como formas de um mesmo amor, precisamos entender que o conceito de amor é o laço entre as quatro virtudes.

A “temperança” (*temperantia*) será definida, primeiramente, como o “amor que totalmente se entrega ao objeto amado”. Sendo, pois, este objeto, Deus, é, também, “o amor que se conserva íntegro e incorruptível para Deus”²⁵⁶. Em outras palavras, a temperança é a virtude identificada com o amor incondicional a Deus. Na verdade, só Deus pode ser objeto de amor, ou, como nos mostra o próprio Agostinho: “Assim, somente Deus é amado; todo o mundo, quer dizer, todos os sensíveis devem ser desprezados, mas úteis para as necessidades da vida”²⁵⁷. A temperança reprime os “desejos” (*cupiditas*) que afastam de Deus (de sua lei e de sua bondade), isto é, da felicidade, fazendo com que, quem a possua, passe a desprezar os

²⁵⁵ Cf. BABCOCK, *op.cit.* p.53.

²⁵⁶ Cf. *De Mor.* I, XV, 25.

²⁵⁷ *De Mor.* I, XX, 37: “Amandus igitur solus Deus est; omnis vero iste mundus, id est omnia sensibilia contemnenda; utendum autem his ad huius vitae necessitatem”. Agostinho, aqui, não usa a famosa divisão entre *uti – frui*. Mas podemos ver que ela se encontra implicitamente, na medida em que propõe que as “coisas do mundo” devam ser usadas para nossas necessidades. Sendo, pois, nossa necessidade maior o amor a Deus, estas coisas devem ser usadas para atingir este propósito; já que fruição, como vimos desde o *De Beata Vita*, deve acontecer do homem para com Deus. Em *De mor.* XXI, 39 encontramos: “Ser enganado e seduzido pelos falsos bens, que é outra coisa que estimas admirável e desejável das coisas inferiores a si? Das coisas daquela espécie, mortais e passageiras, o homem temperante a uma regra de vida fundada sobre ambos os testamentos, não ama mais aquelas coisas, não pensa que algo seja desejável por si mesmo, mas que eles sejam usados com moderação, não como a afecção de um amante”. (“Quid est enim aliud falsis bonis illudi atque decipi quam teipso inferiora miranda et appetenda arbitrari? Habet igitur vir temperans in huiusmodi rebus mortalibus et fluentibus vitae regulam utroque Testamento firmatam, ut eorum nihil diligat, nihil per se appetendum putet, sed ad vitae huius atque officiorum necessitatem quantum sat est usurpet utentis modestia, non amantis affectu”).

prazeres ligados ao corpo²⁵⁸. O desejo pela glória e a vã curiosidade também são contidos pela temperança. A preocupação excessiva com as ciências deste mundo pode levar à crença de que existe apenas o mundo corporal; ou leva a pensar o incorpóreo como algo material, como fizeram os maniqueus²⁵⁹.

Reparemos que a análise da temperança nos faz voltar à uma questão presente no *De Libero Arbitrio* Livro I: a questão do desejo. O desejo em si não é considerado um mal. Na verdade podem-se ter bons ou maus desejos. Nas linhas do *De Moribus* o mau desejo está relacionado a tudo aquilo que é corpóreo, mais especificamente, a todo desejo que encerra-se no próprio corpóreo, como o desejo à glória e à pura curiosidade sobre este mundo. O bom desejo é aquele direcionado a Deus, mesmo aquele que parte do desejo de conhecer o corpóreo, mas que tem Deus como meta.

Podemos perceber que na explicação sobre a temperança, temos esclarecido o sentido que demos para o amor como sendo uma expressão disposicional da vontade. A divisão dos homens entre os que querem bem, e os que querem mal, que vimos no *De Libero Arbitrio*²⁶⁰, será ratificada nesta concepção de temperança, que, por sua vez, permanecerá como um dos fundamentos do pensamento agostiniano, chegando até à sua clássica afirmação de que “Dois amores, pois, fundaram duas cidades, a saber: o amor próprio levado até ao desprezo a Deus, engendrou a cidade terrena; o amor a Deus, levado até ao desprezo de si próprio, a celestial”²⁶¹. Temos, pois, a origem de um dos pensamentos mais importantes em Agostinho.

²⁵⁸ Cf. *De Mor.* I, XX, 37.

²⁵⁹ Cf. *De Mor* I, XXI, 38.

²⁶⁰ Cf. *De Lib. Arb.* I, 15, 31.

Sobre a “fortaleza” (*fortitudo*) podemos dizer que ela é “o amor que tudo suporta pelo objeto de seus amores”, mas, sendo Deus o sumo bem, então, esta virtude é caracterizada como “o amor que tudo sofre sem tirar a vista fixa de Deus²⁶²”. Quem possui esta virtude não se deixa abater pelas adversidades na procura por Deus. A perda de outros objetos não afeta a relação com o sumo bem, mesmo porque, como fora visto, a posse do sumo bem não depende de bens externos ao sujeito.

O apego ao corpo (causa do primeiro pecado) leva o homem a uma vida de “medo” (*terror*), desde o medo das moléstias do corpo até o medo da morte²⁶³, que acabam atrapalhando sua vida cotidiana, e afastando-o do sumo bem,. Porém, antes de tudo, deve-se servir bem do próprio corpo para almejar a vida plena, e isto inclui viver a vida sem aqueles medos²⁶⁴. Na verdade, o apego ao próprio corpo afasta o homem do sumo bem, pois a preocupação maior passa a ser si mesmo.

O que leva ao medo da perda por outros objetos que não Deus, deve-se ao amor a tais bens. Por isso a necessidade de amar apenas Deus, pois os outros objetos podem ser perdidos independentemente da vontade. Mais uma vez, verificamos como a direção do amor determina as pessoas. Na verdade, na explicação da fortaleza, Agostinho nem deduz como verdadeiro amor a disposição por objetos diferentes de Deus, mas, sim, como mero “mau desejo” (*cupiditas*) e “paixão” (*libido*)²⁶⁵.

²⁶¹ De Civ. Dei XIV, 28: “Fecerunt itaque civitates duas amores duo, terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, caelestem vero amor Dei usque ad contemptum sui”.

²⁶² Cf. *De Mor* I, XV, 25.

²⁶³ Nos *Soliloquia* I, XII, 21-22 Agostinho fala dos medos que o impedem de chegar ao Sumo Bem.

²⁶⁴ Cf. *De Mor* I, XXII, 40.

²⁶⁵ *De Mor.* I, XXII, 41: “Consentirá Deus que o amor dos que amam o ouro, a glória, os prazeres dos sentidos, tenham mais força do que os que amam Ele, quando aquilo não é, nem sequer amor, se não desejo e paixão desenfreada”? (“[...] nisi vero amatores auri, amatores laudis, amatores feminarum amatoribus suis Deus sinet esse fortiores, cum ille non amor sed congruentius cupiditas vel libido nominetur”).

A “justiça” (*iustitia*) é definida como “o amor unicamente escravo de seu amado, e que exerce, portanto, domínio conforme a razão”, mas, como tal amado é Deus, temos “o amor que não serve mais que a Deus e, por isto, exerce domínio conforme a razão, sobre todo o inferior ao homem”. Implicitamente está presente a clássica definição de justiça que é “dar a cada um o que é seu”²⁶⁶, pois, enquanto Deus, por ser o sumo bem, é o único bem que deve ser amado, os outros bens não devem receber este amor, o que significa que só Deus merece o amor do homem, ou, ainda, nas palavras do próprio Cristo, “não podereis servir a dois senhores”²⁶⁷. Daí a alma com a virtude da justiça estar a serviço ao Deus de seus amores, que é o sumo bem, suma sabedoria e suma paz²⁶⁸.

Por fim, temos a prudência (*prudentia*) definida como o “amor que com sagacidade e sabedoria escolhe os meios de defesa contra toda classe de obstáculos”, mas, tendo sempre em vista que o bem a ser amado é Deus, pode-se complementar dizendo que “é o amor que sabe discernir o que é útil para ir a Deus do que pode afastar Dele”²⁶⁹. Sabendo-se que Deus é o bem que deve ser amado, a prudência mostra como proceder para se chegar a tal bem, por isso “tem ela a guarda e a mais diligente vigilância, pois nós não seremos enganados pela invasão insensível de um malvado conselho”²⁷⁰, frente aos bens que podem lhe afastar de Deus.

²⁶⁶ Em PICH, Roberto. *Agostinho sobre justiça e paz*. in BAVARESCO, Agemir (ed), *Filosofia, Justiça e Direito*. Pelotas: Educat, 2005, pp. 67-68, embasado em Ramos, coloca dois aspectos centrais da justiça em Agostinho, que podem ser observados no *De Moribus*: “(a) Agostinho admite a concepção transmitida por Cícero de justiça como ‘aquela virtude que distribui a cada qual o que é seu’ (*iustitia porro ea virtus est quae sua cuique distribuit*); (b) Agostinho discerne a ‘vera iustitia’ a partir do significado bíblico da mesma, em que é o ‘amor que serve ao amado tão somente e que, por causa disso, exerce senhorio de modo reto’ sobre as demais coisas que estão sujeitas ao ser humano (*iustitia amor soli Amato serviens et propterea recte dominans*). Dese modo, a virtude filosófica da justiça é reconvertida à união para com o objeto de sumo amor (o sumo bem que deve ser amado), à união em retidão suprema a um objeto ao qual todos os seres devem incondicionalmente se submeter”.

²⁶⁷ Mt 6, 24.

²⁶⁸ Cf. *De Mor.* I, XXIV, 44.

²⁶⁹ Cf. *De Mor.* I, XV, 25.

Mostrando uma a uma as virtudes cardeais podemos perceber como as virtudes, realmente, através das várias formas de amor, mostradas em cada uma das virtudes, passam a ter a função de levar o homem a Deus, e, conseqüentemente, à felicidade. Em suma, a virtude deixa de ser fim para ser meio, o que é confirmado pelo fato das virtudes cardeais serem vistas como qualidades disposições²⁷¹.

É claro que, mesmo sem dizer a palavra vício, durante esta explicitação das virtudes cardeais, ela está implicada no texto o tempo todo, pois, tanto as virtudes, como o vício, são formados pela direção e objeto de seu amor. Podemos perceber nas explicações detalhadas sobre as virtudes cardeais, que o virtuoso ama um bem duradouro, que é Deus, e isto leva-o à felicidade; e, em todo tempo, há o contraste entre o virtuoso e aquele que não direciona seu amor a Deus, e que podemos chamar, corretamente, de vicioso. Este é caracterizado por ter amor a um bem passageiro, gerando uma felicidade aparente²⁷², que logo se desfaz com sua perda.

Pode-se perceber também que as virtudes são como “antídotos para a *cupiditas*”²⁷³, ou seja, para o amor que se dirige a “bens” diferentes de Deus. Como as virtudes acontecem pelo

²⁷⁰ *De Mor.* I, XXIV, 45. “Huius autem sunt excubiae atque diligentissima vigilantia, ne subrepente paulatim mala suasionem fallamur”.

²⁷¹ BABCOCK, William, *op.cit.* p.53: “Thus the virtues, in Augustine’s treatment of them, cease to be good in their own right; they are good only insofar as the love of which they are the dispositional expressions is itself good – which is to say, insofar as it is love of God. In integrating virtue into love’s striving for its object, then, Augustine has eliminated the possibility that the virtues might be understood as the ends in themselves or that the having of virtues might be understood as the attainment of happiness. Virtue, living rightly, find its context in love’s striving for God; and happiness belongs rather to love’s attainment of God”.

²⁷² BABCOCK, William S., *Introduction.* in: BABCOCK, William S. (ed), *The ethics of Augustine.* Atlanta, Scholars Press, 1991, p. 5: “What forms the self in virtue (or in vice) is, most basically, the direction and object of its love, drawing it either above itself to the enduring good and true happiness of God or below itself to the transient goods and illusory happiness of the present world. Within the context to which they properly belong, the virtues do, of course, play a crucial role in Augustine’s view. They are the dispositional qualities through which person ward off or overcome the pulls and tugs of their other loves”.

²⁷³ BABCOCK, William, *The early Augustine on Love and Human Fulfillment.* in: BABCOCK, William S. (ed), *The ethics of Augustine.* Atlanta, Scholars Press, 1991, p. 54: “The virtues function, then, as the collective antidote to *cupiditas* and to the emotive syndrome Augustine associates with it. They do so, however, only as the dispositions of a love that is striving for God; and they do not yet represent either the full realization of the value of the self or they attainment of happiness, the having of God”.

amor direcionado a Deus, elas, de certa maneira, evitam o amor pelas coisas erradas, ou, melhor, passageiras, que, como vimos na análise sobre a fortaleza, não são consideradas como verdadeiro amor, mas, antes de tudo, *cupiditas*.

Assim, o virtuoso, aquele que tem as quatro virtudes cardeais, que são vistas como sendo quatro formas de um mesmo amor, possui a Deus e ama unicamente a ele, com todo seu coração, com toda sua alma e com toda sua mente (espírito), chegando, finalmente, à felicidade, que, na verdade, é a felicidade “possível” neste mundo, ou seja, o conhecimento “possível” de Deus neste mundo, pois a verdadeira felicidade é a mesma coisa que a vida eterna, ou seja, “conhecer a Deus verdadeiro e teu enviado Jesus Cristo”²⁷⁴, ou, como diz o próprio Agostinho, “A vida eterna é, pois, o conhecimento mesmo da verdade”²⁷⁵. Sobre a outra vida, onde reside à verdadeira felicidade, só resta à expectativa, mas expectativa na vivência do amor.

4.4- Teoria provisória da virtude no *De Moribus Ecclesiae Catholicae* et *De Moribus Ecclesiae Manichaeorum*

Mais uma vez, devemos retornar às questões que propomos para desenvolver uma teoria da virtude, agora relacionadas ao *De Moribus*, assim: 1) O que é a virtude? 2) Qual a função da virtude? 3) Quem é o virtuoso e como se alcança a virtude? 4) Que tipos de virtude existem?

²⁷⁴ Jo 17, 3

1) Uma das duas definições explícitas no *De Moribus* sobre virtude é como “afecção retíssima do espírito”, ou seja, ela continua sendo uma disposição de uma alma ordenada, mas Agostinho, diferentemente do que fizera antes, não trata da ordem explicitamente. Assim, a grande definição de virtude que encontramos no *De Moribus* é como sendo “o sumo amor a Deus”. Obviamente, o conceito de amor é retirado da tradição cristã onde o próprio Cristo resume a lei e os profetas na máxima “amar a Deus sobre todas as coisas”. A partir desta afirmação, Agostinho passará a analisar o amor com conceitos que já trabalhara em obras anteriores, mais especificamente o *De Libero Arbitrio*. A relação entre amor e vontade tornou-se claro ao identificarmos o amor como uma expressão disposicional da vontade, já que, para amar a Deus é preciso desejar amá-lo. Agostinho, de certa maneira, tem o esquema do *De Libero Arbitrio*. Assim, com as duas definições vistas acima, a virtude pode ser colocada, no contexto de *De Moribus*, como uma disposição volitivo-cognitiva.

2) Primeiramente, a virtude é colocada como aquilo que torna a alma ótima, sendo, pois, o soberano bem do corpo, contudo, e mais importante, a posição da virtude ante a questão da felicidade é decidida no *De Moribus*. Dado que Deus é o sumo bem do homem, e a sua posse é aquilo que garante a felicidade do homem, e que a virtude coopera para a união com Deus, a virtude, definitivamente, não é identificada com a própria felicidade, mas um meio para atingi-la, ou, como nos diz o próprio Agostinho, “a virtude é o caminho que conduz à verdadeira felicidade”.

3) Apesar de Agostinho poucas vezes remeter-se à figura do sábio no *De Moribus*, é claro, para nós, que ele continua associando a virtude ao homem sábio. Nesse sentido, o alcance da virtude dependerá do próprio homem, que deve buscar um bem que não seja perdido independentemente da vontade, e este é Deus. A vontade deve voltar-se em direção a Deus para que se possa amá-lo com “todo o coração, com toda alma e com toda mente”. Por

fim, a virtude será explicitada como sendo as quatro virtudes cardeais, vistas como “quatro formas de um mesmo amor” a Deus.

4) Como a virtude é o perfeito amor a Deus, a divisão das virtudes cardeais, na verdade, são quatro posturas ante Deus, que expressam este amor único. Assim, a temperança é o amor incondicional a Deus, que refreia o “amor” a outros “bens”; a fortaleza é a amor que garante a estabilidade em Deus, perante as vicissitudes da vida; a justiça é o amor escravo de seu amado, que garante o amor apenas a Deus; e, por fim, a prudência é o amor que explicita o que é útil para dirigir-se a Deus.

CONCLUSÃO

Devemos, após todo esse percurso, tentar explicitar o conceito de virtude, a partir de uma teoria geral da virtude em Agostinho, para o período proposto de estudo. Agostinho não escreveu uma obra específica sobre a virtude. Para detectarmos uma teoria da virtude, no que chamamos “jovem” Agostinho, fora necessário adentrar em obras que não a tinham como tema principal, mas que tinham como tema os acadêmicos, a vida feliz, a ordem, Deus e a alma, a vontade e os costumes cristãos. Se, por um lado, há uma dificuldade para lidar com um tema em obras tão distintas, por outro, torna-se gratificante perceber como é possível construir uma teoria da virtude em Agostinho.

Para uma conclusão geral sobre a teoria da virtude no jovem Agostinho, deve-se perceber a importância da descoberta de um conceito fundamental para o pensamento agostiniano, isto é, a descoberta da vontade como uma faculdade da alma. Se em Cassiciaco Agostinho trabalha com uma bipartição da alma, que designamos razão e desejo, sendo que a virtude, aí, está sujeita exclusivamente à razão, com a “descoberta” da vontade em *De Libero Arbitrio* passa a haver uma tripartição na alma: razão, desejo e vontade, onde, a partir de então, a virtude começa a depender da vontade para efetivar-se. Nesse sentido, nossa conclusão geral deve levar mais em consideração o *De Libero Arbitrio* Livro I e o *De Moribus*.

O esquema interno do sujeito em *De Libero Arbitrio* Livro I mostra que o homem, pela Lei Eterna, deve estar ordenado, ou seja, a razão dominando o desejo. Quando isso não acontece, a faculdade da vontade é a última a tomar posição, pois, em última instância, ela determina o que a alma deseja. Mas àquilo ao qual a vontade deve se voltar para atingir a

felicidade só nos é dado a conhecer explicitamente no *De Moribus*, quando Deus, abertamente, é posto como soberano bem do homem, que deve ser amado e possuído (o que depende mais da faculdade da razão, seguindo o esquema de Cassiciaco). O amor deve ser entendido como uma expressão disposicional da vontade, e como Deus é colocado sendo o único bem que não pode ser perdido independentemente da vontade, há sempre a possibilidade de possuir Deus.

Assim, temos condições de responder em relação ao Agostinho do período proposto de estudo, 1) O que é a virtude? 2) Qual a função da virtude? 3) Quem é o virtuoso e como se alcança a virtude? 4) Que tipos de virtude existem?

1) A virtude será vista como algo que pode ser adquirido por quem dispor. Na verdade, ela será uma qualidade ou disposição da alma. Dado que a alma é constituída de desejo, razão e vontade, a alma ordenada terá a razão dominando o desejo, e a vontade dirigindo-se ao sumo bem. A virtude surge, pois, desta relação interior da alma, o que mostra que ela é uma disposição volitivo-cognitiva.

2) Essencialmente, o conceito de virtude relaciona-se ao conceito de felicidade. A posição final de Agostinho mostra que a virtude é um meio ou caminho para a posse do sumo bem, que proporciona a felicidade. Tal posição só é decidida a partir da afirmação categórica de que Deus é o sumo bem dos homens.

3) O virtuoso é o ser sábio, que para Agostinho pode chegar à felicidade, fim da vida de todo homem, justamente pela virtude. O sábio, por sua vez, será contraposto ao estulto, que levará uma vida miserável, também conhecido, pela falta de virtude, como ser vicioso. A

virtude no sábio acontecerá a partir de uma ordenação interna, que tem os desejos dominados pela razão, toranando o sábio apto a voltar-se para Deus, único bem que não pode ser perdido independentemente da vontade. Como o amor é caracterizado como uma disposição volitiva, que determina o próprio sujeito, a virtude surge quando o amor é dirigido ao sumo bem do homem: Deus. Na verdade, a virtude no sábio será caracterizada pelas quatro formas de amor, identificada com as virtudes cardeais.

4) Como a virtude é dividida nas quatro virtudes cardeais (temperança, fortaleza, justiça e prudência), essas virtudes são vistas como quatro formas de amor a Deus. Assim, a temperança é o amor que só Deus merece ter, a fortaleza é o amor que não deixa os olhos desviarem de Deus; a justiça é o amor exclusivo a Deus; e a prudência é o amor que mostra como chegar a Deus.

Reconhecidamente Agostinho “dialoga” com os pensadores anteriores. Se nos diálogos de Cassiciaco ele tende a dividir-se quanto à posição da virtude como meio (Plotino) ou fim (estóicos), vemos que, posteriormente, o filósofo toma decisão pela segunda, a partir da tradição cristã, que o ajuda a compreender Deus como sumo bem do homem, visão esta que encontramos em *De Beata Vita*, mas que só é ratificada no *De Moribus*. O que demonstra uma clara relação entre virtude e o sumo bem.

A visão do sábio como virtuoso é retomada de Sócrates e da tradição. Mas se os pensadores anteriores tomam a virtude como uma disposição cognitiva, posição também aceita por Agostinho em Cassiciaco, o pensador africano, com a “descoberta” da vontade passa a colocar a virtude como uma disposição volitivo-cognitiva.

Outros pontos retomados da tradição, que vimos ter sido Platão o primeiro a sistematizar, são as virtudes cardeais e a idéia de um ordenamento interno. Agostinho transformará as virtudes cardeais em “formas de um mesmo amor”, mas trabalhará, em toda sua obra, vista por nós, com a idéia de uma alma ordenada, apesar de não aceitar a divisão da alma proposta por Platão, como pudemos acompanhar.

Em suma, Agostinho parte da tradição para pensar o conceito de virtude, mas não satisfeito com seus resultados. Assim, respondendo nossa questão inicial se a teoria agostiniana da virtude é uma evolução ou revolução, julgamos que a melhor resposta é afirmativa para ambas as colocações. Por um lado, ele evolui dentro de seu próprio pensamento, como pudemos acompanhar através dos capítulos II, III e IV e, ao mesmo tempo, revoluciona a questão colocada pelos antigos, pois parte de seus pressupostos, para, juntamente com outros conceitos, alguns “criados” por ele mesmo, responder, diferentemente, sobre a virtude.

BIBLIOGRAFIA

AGOSTINHO, Santo. *A Cidade de Deus*. Trad. Oscar Paes Leme. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Federação Agostiniana Brasileira, 1991, v. II.

AGOSTINHO, Santo. *A Vida Feliz*. Tradução, introdução e notas de Ir. Nair de Assis, csa. São Paulo: Edições Paulinas, 1993.

_____. *Confissões*. Tradução de J. Oliveira Santos, S.J. e A. Ambrosio de Pina, S.J. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda, 2000.

_____. *Contra Acadêmicos*. Tradução e prefácio de Vieira de Almeida. Coimbra: Biblioteca Filosófica, 1957.

_____. *Diálogo sobre a ordem*. Trad. de Paula Oliveira e Silva e Paulo Farmhouse Alberto. Lisboa: Nacional-Casa da Moeda, 2000.

_____. *O Livre Arbítrio*. Trad., organização, introdução e notas de Nair de Assis, csa. São Paulo: Edições Paulinas, 1995.

_____. *Sobre a Potencialidade da Alma*. Trad. e introdução Aloysio Jansen de Faria. Petrópolis: Editora Vozes, 1997.

_____. *Solilóquios*. Tradução, introdução e notas de Adaury Fiorotti. São Paulo: Paulus, 1998.

AGUSTÍN, San. *Contra los académicos*. In: *Obras completas de San Agustín*. Traducción, introducción y notas de Victorino Capanaga. 3 ed. Madrid: La Editorial Católica/ BAC, 1957, v.3, p. 3-223. Edición bilingüe.

_____. *De la Cantidad del Alma*. In: *Obras completas de San Agustín*. Traducción, introducción y notas de P. Eusebio Cuevas, o.s.a. Madrid: La Editorial Católica/ BAC, 1951, v.3, p. 525-665. Edición bilingüe.

_____. *De la vida feliz*. In: *Obras completas de San Agustín*. Traducción, introducción y notas de Victorino Capanaga. Madrid: La Editorial Católica/ BAC, 1957, v.1, p. 615-672. Edición bilingüe.

_____. *De las Costumbres de la Iglesia Católica y de las Costumbres de los Maniqueos*. In: *Obras completas de San Agustín*. Traducción, introducción y notas de P. Téofilo Prieto. Madrid: La Editorial Católica/ BAC, 1956, v.4, p. 237-451. Edición bilingüe.

_____. *Del Libre Arbitrio*. In: *Obras completas de San Agustín*. Traducción, introducción y notas de P. Evaristo Seijas, o.s.a. Madrid: La Editorial Católica/ BAC, 1951, v.1, p. 237-521. Edición bilingüe.

_____. *Del Ordem*. In: *Obras completas de San Agustín*. Traducción, introducción y notas de Victorino Capanaga. 3 ed. Madrid: La Editorial Católica/ BAC, 1957, v.1, p. 673-812. Edición bilingüe.

_____. *La Ciudad de Dios*. In: *Obras completas de San Agustín*. Traducción, introducción y notas de Jose Moran. Madrid: La Editorial Católica/ BAC, 1958, v.16-17. Edición bilingüe.

_____. *Soliloquios*. In: *Obras completas de San Agustín*. Traducción, introducción y notas de Victorino Capanaga. 3 ed. Madrid: La Editorial Católica/ BAC, 1957, v.1, p. 489-614. Edición bilingüe.

AUGUSTÍN, San. *Les Moeurs de l'Église Catholique et les Moeurs des Manichéens*. In: *Oeuvres de Saint Augustan*. Introduction, traduction et notes de B. Roland-Gosselin. Paris: Desclée, De Brouwer et Cie, 1949, v.1, p. 134-367. Édition latine et française

BABCOCK, William, S. *Augustine on Sin and Moral Agency* In: BABCOCK, William S. (ed), *The ethics of Augustine*. Atlanta: Scholars Press, 1991.

_____. *Introduction*. In: BABCOCK, William S. (ed), *The ethics of Augustine*. Atlanta: Scholars Press, 1991.

_____. *Cupiditas and Caritas: The Early Augustine on Love and Human Fulfillment*. in: BABCOCK, William S. (ed), *The ethics of Augustine*. Atlanta, Scholars Press, 1991.

BEIERWALTES, Werner. *Regio beatitudes. Il concetto agostiniano di felicità*. in: Milano: Vita e Pensiero, 1995.

BOEHNER, Philoteus e GILSON, Etienne. *História da filosofia cristã*. Trad. Raimundo Vier. Petrópolis: Editora Vozes, 1985.

BROWN, Peter. *Santo Agostinho: Uma Biografia*. Rio de Janeiro e São Paulo: Editora Record, 2005.

CARNEY, Frederick S. *The structure of Augustine's Ethic*. In: BABCOCK, William S. (ed), *The ethics of Augustine*. Atlanta: Scholars Press, 1991.

CICERO. *De finibus bonorum et malorum*. Traduction H. Rackham, M. A. London, New York: Cambridge, 1981.

DEWART, J. MC. *La autobiografía de Casiciaco* in: AUGUSTINUS. V. 31, 1986.

DJUTH, Marianne. *Vera Philosophia y los Diálogos Agustínianos de Casiciaco* in: AUGUSTINUS. V. 44, 2004.

DIÓGENES LAÉRTIO. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: Editora UNB, 1988.

DOIGNON, Jean. *La fortuna y el hombre afortunado. Dos temas parenéticos del prólogo del libro I 'Contra academicos'*. in: AUGUSTINUS. V. 31, 1986.

Gilson, E. *Introduction a l'étude de saint Augustin*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1943.

GUTHRIE, W. K. C. *Sócrates*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

HESÍODO. *O Trabalho e os Dias*. Introd., trad. e comentário de Mary de Camargo Neves Lafer. São Paulo: Editora Iluminuras, 1996.

HOLTE, Ragnar. *Beatitude et Sagesse: Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*. Paris: Études Augustiniennes, 1962

JAEGER, Werner. *Paidéia: A Formação do homem Grego*. Trad. Artur M. Parreira. São Paulo: Editora Herder, 1960?.

LEJARD, Françoise. *El tema de la felicidad em los diálogos de san Agustín* In: AUGUSTINUS. V. 20, 1975

MAcINTYRE, Alasdair. *Depois da Virtude*. Trad. Jussara Simões. Bauru: EDUSC, 2001.

MADEC, G. *L'historicité des Dialogues de Cassicicum*. In: Revue des Études Augustiniennes V. 32, 1986.

McNAMARA, Marie Aquinas. *Friendship in Saint Augustine*. Fribourg: The University Press, 1958.

O'CONNELL R. J. *Ennead VI, 4 and 5 in the Works of Saint Augustine*. In: Revue des Études Augustiniennes V. 9, 1963.

OROZ-RETA, José. *La conversion en los primeros escritos* in: AUGUSTINUS. XXXV. V. 10, 1990.

_____. *Sêneca y San Agustín. Influencia o coincidencia?* In: AUGUSTINUS. V. 10, 1965.

PICH, Roberto. *Autodeterminação, liberdade e livre-arbitrio – Sobre a vontade em De Libero Arbitrio I*. <no prelo>

_____. *Agostinho e a “descoberta” da vontade: primeiro estudo*. in: Veritas, V. 50, nº 2, junho, 2005.

_____. *Agostinho e a “descoberta” da vontade: primeiro estudo (continuação e fim)*. in: Veritas, V. 50, nº 3, setembro, 2005.

_____. *Agostinho sobre justiça e paz*. in BAVARESCO, Agemir (ed), *Filosofia, Justiça e Direito*. Pelotas: Educat, 2005.

PLATÃO. *A República*. Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

_____. *Teeteto e Crátilo*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora UFPA, 2001.

PLOTINO. *Enéadas I e II* e PORFÍRIO. *Vida de Plotino*. Introducciones, traducciones y notas de Jesús Ygal. Madrid: Editorial Gredos, 1992.

REALE, Giovanni. *História da Filosofia Antiga I: Das origens a Sócrates*. Trad. Marcelo Perini. São Paulo: Editora Loyola, 1999.

_____. *História da Filosofia Antiga III: Os sistemas da era helenística*. Trad. Marcelo Perini. São Paulo: Editora Loyola, 1998.

_____. *História da Filosofia Antiga IV: As Escolas da Era Imperial*. Trad. Marcelo Perini e Henrique C. de Lima Vaz. São Paulo: Editora Loyola, 2001

SANGALLI, I. *O fim último do homem: Da eudaimonia Aristotélica à Beatitudo Agostiniana*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.

SÉRVULO DA CUNHA, Mariana Palozzi. *O Movimento da Alma – A invenção de Agostinho do conceito de vontade*. Porto Alegre, EDIPUCRS, 2001.

ULLMANN, Reihholdo A. *A Universidade Medieval*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

_____. *Plotino: Um estudo das Enéadas*. Porto Alegre, EDIPUCRS, 2002.

VAZ, Henrique C. de Lima. *Escritos de Filosofia IV: Introdução à Ética Filosófica*. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

WETZEL, James. *Augustine and the limits of virtue*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.