



# CRÍTICA AGOSTINIANA À RETÓRICA ENQUANTO INSTRUMENTO DE DOMINAÇÃO POLÍTICA

*Prof. Dr. Marcos Roberto Nunes Costa\**

**Resumo:** Contra aqueles que defendem ser Santo Agostinho um dos patronos do conservadorismo predominante no seio das Igrejas cristãs ao longo dos tempos, as quais, por sua vez, sempre estiveram aliadas aos grandes sistemas históricos de dominação e exploração econômico-política-social, apontamos, a título de exemplo, a crítica agostiniana ao uso da retórica como instrumento de dominação, por parte do Poder imperial e/ou das classes dominantes, que, segundo ele, usavam este precioso bem não como meio de condução à verdade, mas como instrumento de falseamento da realidade, seja impondo racionalmente uma falsa ilusão de felicidade seja escamoteando as ações fraudulentas. Eis o que iremos demonstrar neste artigo.

**Palavras-chave:** Retórica, Mentira, Dominação, Justiça Social.

**Abstract:** Against those who uphold that St. Augustin is one of conservatism patrons, predominant within christian Churches alongside times that, by their turn, have always allied to economical-political-social dominations and exploration great historical systems, we point out, under pretense, Augustinian critique to rhetoric use as domination instrument, from imperial power or/and domination classic side, that, according to him, they use to employ this precious good not as way of leading to truth, but as a reality counterfeiting instrument, either through imposing rationally a felicity false illusion or hiding out fraudulent actions. He is which we will demonstrate in this article.

**Key words:** Rhetoric, Lie, Domination, Social Justice.

## Introdução

Não é raro encontrarmos, nos tempos atuais, principalmente nos meios ditos progressistas das Igrejas cristãs, como, por

exemplo, entre aqueles que fazem a “Teologia da Libertação”, a opinião de que os antigos Padres da Igreja (especialmente Santo Agostinho), aqueles responsáveis pela formação da doutrina filosófico-teológica da Igreja cristã, também chamada historicamente de Tradição ou Pensamento Patrístico, não têm nada a nos dizer frente aos desafios da contemporaneidade. Pelo contrário, defende-se a idéia de que seriam os patronos do conservadorismo predominante no seio das Igrejas cristãs ao longo dos tempos, as quais, por sua vez, sempre estiveram aliadas aos grandes sistemas históricos de dominação e exploração econômico-política-social, em que uma pequena minoria rica e poderosa oprime e massacra, historicamente, uma grande maioria da população, pobre e oprimida.

De fato, não podemos negar que, enquanto homens do seu tempo, estes homens tiveram que tomar posições radicais frente aos problemas eclesiológico-doutrinárias de seu tempo, as quais, seriam usadas amplamente para justificar certos pontos ou posicionamentos conservadores dentro das diversas ramificações do Cristianismo ao longo dos séculos. É o caso, por exemplo, de Santo Agostinho, que para preservar a unidade da Fé Católica frente às ameaças de esfacelamento desta por parte dos grupos gnóstico-heréticos de seu tempo, muitas vezes teve de tomar posições dogmáticas, como, por exemplo, a radicalização da Teoria da Graça e da Predestinação, contra os Pelagianos, sendo, por isso, muitas vezes tachado de determinista. Ou levado a compactuar com posições controversas, como a cara e dolorosa aceitação do uso da força coercitiva estatal contra os Donatistas, a qual seria usada, mais tarde, ao nosso ver erroneamente, para justificar “as Cruzadas”, fazendo dele um defensor ou precursor do “teocracismo político medieval”. Ou, na mesma linha, por sua predileção pela interioridade, foi acusado, muitas vezes, de quietismo ou apoliticismo conservador e reacionário, conforme comenta Luís Antônio Pinheiro:

Agostinho, ao acentuar a dimensão da interioridade, tem sido acusado – injustamente – de descuidar da dimensão sócio-política em sua reflexão ou, quando trata deste tema, de colaborar com uma

visão integrista e reacionária do cristão na sociedade. Nada mais errôneo que isso: o problema está na maneira como Agostinho foi lido ao longo da história e como as leituras realizadas fizeram “escola”, ao ponto de aparecerem como expressão autêntica do pensamento do próprio Agostinho (PINHEIRO, 1996, p. 115).

De fato, se isolarmos alguns pontos da doutrina agostiniana, podemos perfeitamente pintar um Agostinho monstruoso: dogmático, totalitário, determinista, apolítico etc., incompatível com uma visão moderno-progressista de Igreja, preocupada com a questão da Justiça Social.

Entretanto, afora tudo isso, mais recentemente, e cada vez mais, cresce o número daqueles que, buscando recuperar o verdadeiro espírito agostiniano, numa visão de totalidade de sua doutrina, vêm mostrando que o pensamento do santo Doutor serve, também, para orientar as reflexões filosófico-teológicas atuais, face aos desafios da contemporaneidade. Assim, por exemplo, têm feito os movimentos sociais em defesa de uma ética ecológica a partir do Cristianismo (ecoteologia), os quais recuperam a cosmovisão holística agostiniana, baseada na idéia de criação, de unidade, de harmonia e totalidade do universo, como resposta ao problema ecológico nos dias de hoje<sup>1</sup>.

Igualmente, no que se refere à questão da Justiça Social e do posicionamento de Santo Agostinho frente a esta, objeto de estudo em questão, se tem mostrado a importância de Agostinho para uma reflexão crítica em relação aos grandes problemas sociais da atualidade, especialmente frente ao grande sistema de dominação e exploração econômico-político-social, na qual uma pequena minoria, rica e poderosa, oprime e massacra, historicamente, uma grande maioria da população, pobre e oprimida. Neste sentido alguns trabalhos merecem destaque e que muito usaremos na construção deste artigo: um, intitulado “*San Agustín y la Liberación: reflexiones desde Latinoamérica*” (Cf. VV. AA, 1986),

---

<sup>1</sup>Sobre este ponto indicamos o livro: OLIVEIRA, (Org.), 1996, que é o resultado do IV Simpósio de Reflexão sobre Ecoteologia Agostiniana a partir da América Latina, realizado em São Paulo, de 23 a 28 de janeiro de 1995.

que são os “*Anais do Simpósio de la Organización de Agustinos de Latinoamérica*”, em comemoração ao XVI Centenário de la Conversión de San Agustín, pesquisadores de renome, como, Gustavo Gutiérrez e outros, usam Santo Agostinho como fonte de inspiração para uma Filosofia/Teologia da Libertação para a América Latina.

Na mesma linha, há um segundo livro, intitulado “*Oração e Compromisso em Santo Agostinho*”, que é resultado do “VII Congreso Nacional Agostiniano sobre a Espiritualidade Agostiniana, Encarnada na América Latina e Brasil, a partir da Práxis da Interioridade” (Cf. VV. AA, 1996).

É um terceiro trabalho, intitulado “*El Mundo Político-Económico: una perspectiva desde San Agustín*” (Cf. LYDON, 1999), que é o resultado do “V Simposio sobre la Lectura del Pensamiento de San Agustín desde la Realidade de América Latina”, realizado em Lima – Peru, entre os dias 26 a 31 de janeiro de 1998, em que pesquisadores reunidos ali refletem criticamente os problemas sociais da América Latina a partir de Santo Agostinho.

Finalmente, dentro de uma visão mais eclesiológica, destacamos dois trabalhos do teólogo brasileiro Clodovis Boff, intitulados, respectivamente, “*A Via da Comunhão de Bens: a Regra de Santo Agostinho comentada na perspectiva da teologia da libertação*”(BOFF, 1988) e “*Pastoral e Teologia da Libertação em Santo Tomás de Aquino e Santo Agostinho*” (BOFF, 1983), em que apresenta o pensamento de Santo Agostinho como instrumento de reflexão no fazer Igreja hoje frente aos problemas sociais.

Não só Santo Agostinho, mas outros Padres da Igreja, que diante das injustiças sociais de seu tempo tomaram posições firmes de denúncias e reprovação, têm sido recuperados, fazendo deles homens referenciais para os dias atuais, conforme acentua Dom Fernando Antônio Figueiredo O.F.M, em sua “Introdução” ao Livro “*Os Padres da Igreja e a Questão Social: homilias de Basílio Magno, Gregório de Nissa, Gregório de Nazianzo e João Crisóstomo*”, quando diz que “o posicionamento dos Santos Padres

diante de tal realidade é de uma atualidade exemplar para nós hoje” (FIGUEIREDO, 1986, p. 7.).

## **1 Os fundamentos antropológico-teleológico-sobrenaturais da ética agostiniana**

Podemos dizer que toda a Antropologia Filosófica [e por que não dizer de toda Filosofia] de Santo Agostinho gira em torno do problema da felicidade do homem<sup>2</sup>. No Tratado *Sobre a Cidade de Deus*, por exemplo, afirma que todos nós, homens, queremos ser felizes:

É pensamento unânime de todos quantos podem fazer uso da razão que todos os mortais querem ser felizes. Mas quem é feliz, como se tornar feliz, eis o problema que a fraqueza humana propõe e provoca numerosas e intermináveis discussões [...] (*De civ. Dei.*, X, 1).

Esse é o problema central - a busca da “Verdadeira Felicidade” - que perpassa toda produção literária de Agostinho, desde os primeiros “*Diálogos de Cassiciaco*”, passando pelas dezenas de Obras filosófico-teológicas e centenas de *Cartas* e *Sermões*, o que levaria Manfredo Ramos a dizer que “essa constatação ele a põe na base e no início de todas suas argumentações, em resposta às mais variadas interrogações ou situações [...]” (RAMOS, 1984, p. 48).

Já nos referidos “*Diálogos de Cassiciaco*”, escritos logo após sua conversão, a grande preocupação de Agostinho era responder às questões: Onde está a felicidade? Como e onde o homem pode ser feliz?

Assim, no *Sobre a Vida Feliz*, por exemplo, tentando responder a essas questões, depois de buscar e não encontrar, entre as Doutrinas dos antigos Filósofos e entre os bens materiais, um que possa trazer a “Verdadeira Felicidade, uma vez que são todos mutáveis, Agostinho escreve:

---

<sup>2</sup>A esse respeito, diz GIORGINI, 2000, p. 58: “Segundo Agostinho, o fim da existência e da Filosofia é a busca da felicidade. Toda a Filosofia e a existência do homem tende a esse fim”.

Por conseguinte, estamos convencidos de que, se alguém quiser ser feliz, deverá procurar um bem permanente, que não lhe possa ser retirado em algum revés da sorte (*De beat. Vit.*, I, 12)<sup>3</sup>.

No final do “*Diálogo*”, Agostinho chega à conclusão de que a “Verdadeira Felicidade” está em Deus, ou só é verdadeiramente feliz quem possui a Deus<sup>4</sup>. Nesse sentido, a Filosofia Agostiniana superaria a Filosofia Antiga, ao transferir o fundamento último de seu telos para o sobrenatural, conforme palavras de Frederick Copleston:

A ética de Santo Agostinho tem em comum com o que poderíamos chamar típica ética grega seu caráter eudaimonista, quer dizer, o que se propõe é um fim comum para conduta humana, a saber, a felicidade; porém essa felicidade tem de encontrar-se unicamente em Deus (COPLESTON, 1983, p. 87).

Sobre este fundamento antropológico-teleológico-sobrenatural, Agostinho norteará sua doutrina ético-político-social, conforme veremos no tópico seguinte.

## **2 A crítica de Agostinho a política de seu tempo: formulação de alguns princípios ético-político-sociais para ontem e hoje**

Conforme acentua Luís Antônio Pinheiro,

a *Justiça* e a *Paz* e, de maneira particular, sua dimensão política, é um tema reiterado na Obra do Bispo de Hipona, salvaguardando, evidentemente, a devida distância histórica e seu contexto específico, donde não podemos transportar o que é característico de nossa época. Sem embargo, podemos de alguma forma interpretar o pensamento de Agostinho nesta direção: a política orientada para a caridade, a construção da paz como exercício de uma nova

---

<sup>3</sup>Por isso ARENDT, 1997, p. 19, diz que, em Agostinho, “a beatitude (*beatitudo*) consiste na posse (*habere, tenere*) do bem e mais ainda na segurança da não-perda”.

<sup>4</sup>Mais tarde, no Tratado *Sobre a Cidade de Deus*, Agostinho confirmaria a idéia de que o único e verdadeiro bem imutável que torna o homem verdadeiramente feliz é Deus: “Dizemos existir apenas um bem imutável, Deus, uno, verdadeiro e feliz” (*De civ. Dei.*, XII, 1).

cidadania, um sinal da realidade futura (Destaque nosso) (PINHEIRO, *In*: LYDON, 1999, p. 107).

E dentre os pontos severamente criticados por Agostinho na política de seu tempo, e que nos serve para o mundo de hoje, está à retórica, ou pelo menos a falsa retórica, no sentido sofisticado da palavra de mentira, usada, muitas vezes, como instrumento de dominação, em que os mais hábeis intelectualmente, pela técnica de persuasão, manipulam os mais fracos. Igualmente, como elemento de corrupção, usada para esconder ou escamotear as relações fraudulentas. Haja vista que, segundo o supracitado comentador, “um dos princípios morais que Agostinho defende como absoluto é a contundente condenação de qualquer espécie de mentira, de maneira especial aquela que serve a fins políticos e militares” (PINHEIRO, *In*: LYDON, 1999, p.107).

Nas *Confissões* I, 13 a 17, por exemplo, ao fazer uma autocrítica de sua formação intelectual desde criança (e de todos os jovens da época), Agostinho denuncia de qual ideologia estava impregnada na educação infantil de seu tempo, destinada a preparar as crianças para o uso da retórica como instrumento de dominação e escamoteamento das fraudes. Aquelas crianças que, no futuro, ocupariam os cargos políticos de mandos e formação de mentalidades, como, por exemplo, o próprio Agostinho que veio a ser professor e orador oficial do Império Romano. Por isso, depois de classificar os professores das escolas de gramáticas de seu tempo como “vendedores de gramática” (I, 13), mais preocupados em demonstrar as regras e armas de esconder os erros do que em mostrar a verdade, Agostinho lamenta seu sucesso ao ter vencido, ainda adolescente, um concurso de retórica, dizendo:

Que me aproveitou tudo aquilo? Que me aproveitou, ó Vida verdadeira e meu Deus, ter sido mais aclamado que os contemporâneos e discípulos quando recitava? Não é isso tudo fumo e vento? Não há outra coisa em que excitar a língua e o talento? (*Conf.*, I, 17).

E, mais adiante, completa:

Os estudos a que me entregava e que se apelidavam de honestos davam entrada para o foro dos litígios, onde me deveria distinguir tanto mais honradamente, quanto mais hábil fosse a mentira. Quão grande é a cegueira dos homens que até da cegueira se gloriam! Já naquele tempo era o primeiro da escola de retórica, coisa que me alegrava soberbamente e me fazia inchar de vaidade (*Conf.*, III, 3).

Igualmente, lamenta de sua atuação profissional como professor, quando adulto, antes da conversão, quando chegou ao posto de *rector* e orador do Império Romano:

Ensinava por aqueles anos retórica; e vencido pela cobiça, vendia esta vitoriosa verbosidade. Contudo, como sabeis, Senhor, preferia ter bons discípulos, dos que se chamam “bons”, e, com simplicidade, ensinava-lhes artifícios para eles usarem, não contra a vida de um inocente, mas em proveito, por vezes da vida de um criminoso. E vós, meu Deus, me vistes de longe resvelar num caminho escorregadio e cintilar com muita fumaça esta minha boa fé, que eu no ensino mostrava aos amantes da vaidade, indagadores da mentira. Nisto era-lhes companheiro (*Conf.*, IV, 2).

De qualquer forma, sua formação e atuação retórica neste mundo de engodos, forneceram-lhe os instrumentos necessários para que, no futuro, depois de convertido, pudesse ver e criticar com propriedade a estrutura fraudulenta de poder do Império Romano de seu tempo, conforme acentua Luis Pinheiro: “A sua formação retórica e sua carreira, forneceram-lhe uma visão compreensiva das múltiplas técnicas de persuasão, fraude e engano, na forma de governar do antigo Império Romano”( PINHEIRO, 1996, p. 137).

Assim, no que se refere à questão política, as críticas do Bispo de Hipona ao Império Romano de seu tempo acabam por desvelar e denunciar a retórica (uma espécie de *mass-media* de sua época), como arte a serviço das estruturas de poder, mostrando que as Autoridades romanas mantinham a estrutura de dominação mediante a falsa idéia de segurança ou felicidade, seja mediante a promessa por parte dos falsos deuses ou pelo discurso enganoso da “glória romana”, quando na realidade buscavam os interesses próprios, deixando os pobres à mercê do infortúnio ou da sorte,

conforme vemos na Obra *A Cidade de Deus*, especialmente nos cinco primeiros Livros<sup>5</sup>, ao mostrar o espírito (que muitas vezes chama de vícios romanos) sobre o qual estava alicerçada a sociedade romana:

Mas os adoradores e amigos de tais deuses, cuja velhacaria e maldade se gloriam de imitar, de maneira alguma se esforçam para que a República não seja dissolutíssima e péssima. ‘Subsista, dizem, floresça, repleta de riquezas, gloriosa em vitórias ou, felicidade maior, tranqüila na paz. Que nos importa? Importa-nos mais é que cada qual acrescente suas riquezas, a fim de bastarem às prodigalidades cotidianas, que deixam o fraco à mercê do poderoso. Que os pobres obedçam aos ricos, para saciarem a fome e sob sua proteção gozarem de sua tranqüila ociosidade. Que os ricos abusem dos pobres, instrumentos de faustosa clientela. Que os povos não aplaudam quem lhes serve os interesses, mas quem os provê de prazeres. Que não lhes ordenem coisa fácil, nem proibam coisa impura. Que os reis não se preocupem com a excelência, mas apenas com a servilidade dos vassalos. Que as províncias sirvam aos reis, não como dirigentes dos costumes, e sim como donos de seus bens e provedores de seus deleites, e não os honrem sinceramente, porém os temam com dobrez e servilismo. Que as leis castiguem mais quem prejudica a vinha alheia que o causador de dano à sua própria vinha. Que ninguém seja levado a juízo, salvo aquele que prejudique ou importune os bens alheios, a casa ou a saúde ou, então, alguém que não o queira. Que, no mais, faça quanto lhe agrade, com os seus, dos seus ou de quem quiser. Que haja mais mulheres públicas, tanto para quem quiser fruí-las, como, de maneira especial, para aqueles que não podem manter concubina. Que se edifiquem amplos e suntuosos palácios, que se realizem com freqüência pícaros banquetes, e, onde a cada qual pareça melhor ou seja mais conveniente, se jogue, se beba, se coma, se gaste. Que reine em toda parte o estrépito de bailes. Que os teatros desabem com os clamores de luxuriantes alegrias e de

---

<sup>5</sup>A esse respeito, diz DADORO, *apud* PINHEIRO, 1996, p. 137: “As interpretações dos textos políticos de Agostinho, em particular dos cinco primeiros Livros da ‘Cidade de Deus’, normalmente não consideram atentamente a sua crítica à fraude ou engano como estratégia política para atingir determinados fins”.

toda espécie de prazeres bestiais e torpes. Seja considerado inimigo público quem não gostar de semelhante felicidade; se alguém tentar modificá-la ou acabar com ele, afaste-o a multidão licenciosa, expulse-o da pátria, tire-o do número dos vivos. Tenham-se por verdadeiros deuses os que puseram ao alcance dos povos a referida felicidade e, uma vez alcançada, a mantiveram. Sejam adoradores como quiserem; peçam, como bem lhes pareça, jogos que possam obter com ou de seus adoradores contanto que se esforcem para tamanha prosperidade não ser perturbada pelo inimigo, pela peste ou qualquer outra calamidade’(De civ. Dei., II, 20).

Mais adiante, fecha seu raciocínio dizendo que “quando a perversão dos costumes ia acabando com a República, suas divindades nada fizeram por endireitá-la ou corrigi-la, a fim de não se perder [...]”(Idem II, 23). Pelo contrário, “iam, com a autoridade do mau exemplo que davam, corrompendo os costumes e fazendo a República perecer”(Idem II, 25). E conclui, “como se vê, segundo penso, e quem quer que repare nisso perceberá com bastante clareza em que lodaçal de péssimos costumes Roma se atolou antes do advento de nosso Rei celeste”(Idem II, 25).

Por isso, já no começo do Livro II, utilizando-se das palavras de Cícero, em sua Obra “A República”, em que diz que “só existe República, isto é, coisa do povo, quando a mesma é governada com honestidade e justiça, seja por um Rei, seja por um grupo de nobres, seja ainda, pelo povo todo. Ao contrário, se tais governantes forem injustos, já não existe mais República, pois não existirá a coisa do povo [...]. E o povo mesmo não seria mais um povo se ele fosse injusto [...]” (De Rep. III, apud De civ. Dei., II, 2), Agostinho lamentava que “[...] por causa de seus vícios, não por causalidade, da República nos restou apenas o nome” (De civ. Dei., II, 2), pois, “desterrada a Justiça, que é todo reino, senão pirataria? (Idem IV, 4 ).

E, contrapondo-as aos vícios pagãos adotados pelos romanos, Agostinho aconselha as “virtudes morais cristãs”, como forma de realização da felicidade temporal do homem, em vista à “Verdadeira Felicidade” a ser alcançada na Vida Eterna:

Prefere essas coisas, ó nobre natureza romana, é progênie dos Régulos, Cévolas, Cipiões e Fabrícios, prefere-as e repara nas diferenças que há entre elas (virtudes cristãs) e a torpe vaidade e a engenhosa malícia dos demônios. Se algo em ti naturalmente desponta como digno de louvor. Não se purifica, nem se aperfeiçoa, senão com a verdadeira piedade. Somente a impiedade a dissipa e deita a perder. Escolhe desde já o teu caminho, a fim de poderes ter glória verdadeira, não em ti, mas em Deus [...]. Nós te convidamos, nós de exortamos a vir a esta pátria, para que constes no número de seus cidadãos, cujo asilo é, de certo modo, a verdadeira remissão dos pecados. Não prestes ouvido aos que degeneram de ti. Inflamam a Cristo e aos cristãos e acusam de calamitosos os tempos que correm. É que nos tempos não buscam o repouso da vida, mas a segurança do vício [...]. Volve-te, agora, para a pátria celeste. Por ela trabalharás pouco e nela terás eterno e verdadeiro reino. Não encontrarás o fogo de Veste, nem a pedra do Capitólio, mas Deus, uno e verdadeiro, que não te porá limites ao poder, nem duração ao Império [...]. Nela, a vitória é a verdade, a honra é a santidade, a paz é a felicidade e a vida é a eternidade [...]. Evita, por conseguinte, comunhão com os demônios, se queres chegar à Cidade bem-aventurada (*Idem*, II, 29)<sup>6</sup>.

Na *Epístola* 155, escrita ao Governador Macedônio, Agostinho define quais as “virtudes morais cristãs”, do homem e da *Civitas*, tendo como meta alcançar o sumo Bem – Deus, as quais

---

<sup>6</sup>Igualmente, na *Epístola* 137, escrita ao Senador Volusiano, recomenda o duplo preceito evangélico do amor, como fundamento sobre o qual se deve edificar a *Civitas*, tendo, como finalidade, não só a felicidade temporal, mas a “Verdadeira Felicidade” ou a Salvação Eterna dos homens: “Que discussões, que doutrinas de qualquer filósofo que seja, que leis de qualquer *Civitas* se podem de algum modo confrontar com os dois preceitos nos quais Cristo diz que se compreendia a Lei dos profetas: ‘Amarás o senhor teu Deus com todo o coração, com toda a tua alma, com toda a tua mente e Amarás o teu próximo como a ti mesmo’? Nessas palavras se inclui a *natural*, [...]; a *filosofia moral*, [...]; a *lógica*, [...] e está contida também a *salvação do Civitas louvável*, pois não se funda nem se conserva melhor a Civitas do que mediante o fundamento e o vínculo da fé e da sólida concórdia, a saber, quando se ama o bem comum, que na sua expressão mais alta e verdadeira é Deus mesmo, e n’Ele os homens se amam mutuamente com a máxima sinceridade, no momento em que se querem bem por amor d’Aquele ao qual não se pode esconder o espírito com que amam (5,17 – grifo nosso).

coincidem com as “quatro virtudes cardeais” já definidas pelos antigos gregos, que reaparecem, em Agostinho, com uma nova roupagem cristã. São elas:

a *Prudência*, visto que será suma prudência permanecer unidos ao bem que nunca perecerá; a *Fortaleza*, pois que será unir-se firmemente ao bem, do qual não podemos ser separados; a *Temperança*, já que unir-nos-emos com perfeita castidade ao bem que nos preservará da corrupção; e por fim, a *Justiça*, uma vez que nos uniremos com suma retidão ao bem ao qual com toda razão deveremos nos submeter (*Ep.*, 155, 4,13)<sup>7</sup>.

Na nova interpretação cristã agostiniana, as “quatro virtudes morais”, ou a cristianização das “quatro virtudes cardeais”, têm como princípio norteador ou estão fundadas na “Verdadeira Piedade” (*Vera Pietas*), que não é, senão, a aplicação da “Verdadeira Caridade” (*Vera Caritas*), que consiste em “amar a Deus sobre todas as coisas e ao próximo como a ti mesmo” (Mt 22, 37-40), pois, “sem piedade – sincero culto ao verdadeiro Deus -, em nada pode haver Verdadeira Virtude” (*De civ. Dei*, V, 19)<sup>8</sup>. Daí se conclui que,

---

<sup>7</sup>Igualmente, no *Sobre as 83 Questões Diversas*, comenta: “A Virtude é um hábito da alma conforme a natureza e a razão [...]. Tem quatro partes: Prudência, Justiça, Fortaleza e Temperança. A Prudência é o conhecimento das coisas boas, más e indiferentes. Tem três partes: memória, inteligência e providência, através da qual se olha o passado, o presente e o futuro. A Justiça é um hábito da alma que observa a utilidade ou bem comum e dá a cada um o que é seu segundo a sua dignidade. Suas partes são a religião, a piedade, a gratidão, a consideração, a observância e a sinceridade. A Fortaleza consiste em afrontar deliberadamente os obstáculos e trabalhos, e em superar as provas e suas partes são a magnanimidade, a confiança, a paciência, a perseverança. A Temperança é o domínio firme e sensato das paixões desordenadas da alma. Suas partes são a continência, a clemência, a modéstia. Todas essas virtudes hão de buscar-se por si mesmas, sem nenhum interesse” (*De div. Quest.*, 83, 31, 1-2).

<sup>8</sup>Já na *Epístola* 118, substituindo a expressão “caridade cristã” por “humildade cristã”, diz: “O primeiro passo para a busca da verdade é a humildade. O segundo é a humildade. O terceiro é a humildade. E o último, a humildade. Naturalmente, isto não significa que a humildade seja a única virtude necessária para o encontro e o gozo da verdade; mas se as demais virtudes não estiverem precedidas, acompanhadas e seguidas da humildade, a soberba abrirá caminho e destruirá suas boas intenções” (*Ep.*, 118, 3, 22).

quem, de fato, escolhe isto com sóbria discricção, é *prudente*; quem daí não se afasta por nenhuma aflicção, é *forte*; se por nenhum outro deleite, então é *temperante*; ou por nenhuma soberba, então é *justo* [...]. Com tais virtudes [...] somos reconciliados no Espírito da caridade, não só poderemos transcorrer agora uma vida boa (*bona vita*), mas depois ser-nos-á dada em prêmio a Vida Bem-aventurada (*Beata Vita*), que não pode ser senão a eterna. São as mesmas virtudes, que aqui são exercitadas e lá (no céu) terão o seu efeito; aqui, são os momentos das obras, lá, serão os seus prêmios; aqui, cumprem a sua obrigação, lá, terão o seu coroamento (*Ep.*, 155)<sup>9</sup>.

Ou seja, no fundo, o que Agostinho fez foi uma reapropriação das “quatro virtudes cardeais gregas”, transformando-as em “virtudes morais cristãs”, tendo como princípio norteador à “Caridade” ou “Piedade”, conforme comenta Victorino Capanaga:

Santo Agostinho aceitou e cristianizou as Virtudes Morais dos Filósofos gregos, os quais distinguiram as quatro que têm recebido o nome de *Cardeais*, pois por elas se regula a vida moral do homem (CAPANAGA, 1974, p. 335).

Em duas de suas *Epístolas* Agostinho lamenta por não encontrar essas Virtudes no Império Romano de seu tempo. Seja por parte dos administradores da *Civitas*, pois

se esta *Civitas* terrena observasse os preceitos cristãos, nem mesmo as guerras seriam feitas sem aquela benevolência, de modo que prover-se-ia mais facilmente aos vencidos em vista de uma sociedade pacificada na Piedade e na Justiça (*Ep.*, 138).

Seja por parte dos Filósofos, que

sobre tal argumento (a vida feliz) têm, eles, discutido muito, também, mas nos seus escritos não se acha nenhum aceno à

---

<sup>9</sup>E, no tratado *Sobre os Costumes da Igreja Católica e os Costumes dos Maniqueus*: “Cada uma das virtudes é um aspecto da caridade. A sobriedade é o amor em entrega total ao amado. A fortaleza é amor que tudo suporta pelo amado. A justiça, amor que serve somente o amando. A prudência, amor que seleciona cuidadosamente o que ajuda amar e afasta o que impede de fazê-lo” (*De mor. Eccl. cath. et mor. man.*, I, 15, 25).

verdadeira piedade, isto é, ao genuíno culto ao verdadeiro Deus, de onde derivam todos os ofícios de uma vida reta (*Ep.*, 155).

Por isso, no XIX Livro da *Cidade de Deus*, Agostinho volta a insistir na necessidade de se estabelecer uma diferença entre os princípios que fundamentam as falsas virtudes dos pagãos e as “Verdadeiras Virtudes” do Cristianismo:

Por isso, o Apóstolo Paulo, falando, não dos homens imprudentes, impacientes, intemperantes e iníquos, mas dos que vivem segundo a verdadeira piedade e têm virtudes autênticas, diz: ‘Porque não somos salvos senão em esperança. Mas não se diz que alguém tem esperança daquilo que já vê, pois como poderá alguém esperar o que já vê? Se, por conseguinte, esperamos o que não vemos, aguardamo-lo com paciência’. A felicidade segue o mesmo caminho que a salvação, o da esperança. E como a salvação não a temos já, mas a esperamos futura, assim se passa com a felicidade. A cláusula pela paciência está posta porque vivemos entre males, que é preciso suportar com paciência, até lograrmos os inefáveis bens que nos deleitarão plenamente. Então já não haverá nada que tolerar. A salvação da outra vida será, por conseguinte, a felicidade final. E os Filósofos, que não querem crer porque não vêem, forjam, a seu talento, fundados em virtudes tanto mais enganosas quanto mais soberbas, o fantasma da felicidade terrena (*De civ. Dei.*, XIX, 4 – grifo nosso)<sup>10</sup>.

Mais uma vez, estamos diante do genuíno eudaimonismo teleológico-sobrenatural agostiniano, segundo o qual, somente Deus pode tornar feliz o homem, singular e coletivo. Nele – Agostinho –, o caminho para se alcançar essa “Verdadeira Felicidade” é a Virtude, que consiste na “*Vera Pietas*”, ou seja, em amar a Deus, em primeiro lugar, e ao próximo, como a ti mesmo, em segundo<sup>11</sup>.

---

<sup>10</sup> Aqui Agostinho reduz as virtudes cristãs a três: esperança, paciência e tolerância. Assim como em outros textos chama de fé, esperança e caridade.

<sup>11</sup> Segundo o comentador MARKUS, Robert A. Agustín. In: O’CONNOR, D.J. (Org.). **História crítica de la filosofía occidental (II):** la filosofía en la Edad Media y los orígenes del pensamiento moderno. Trad. de Néstor Míguez. Barcelona: Ediciones Paidós, 1983. p. 52. Daqui nasce o conceito agostiniano de

## Referências

- AGOSTINHO, Santo. **A Cidade de Deus:** contra os pagãos. 3. ed. Trad. de Oscar Paes Leme. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Federação Agostiniana Brasileira, 1991. v. I, 414; v. II, 589 p.
- \_\_\_\_\_. **Confissões.** 9. ed. Trad. de J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. Petrópolis: Vozes, 1988. 367 p.
- \_\_\_\_\_. **A vida feliz:** diálogo filosófico. Trad. e notas de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulinas, 1993. 109 p.
- \_\_\_\_\_. **Cartas (1º): 1-123.** In: *Obras completas de san Agustín.* Ed. bilingue. Trad., introd. Y notas de Lope Cilleruelo. Madrid: La Editorial Catolica/BAC, 1986. Tomo VIII, 940 p.
- \_\_\_\_\_. **Cartas (2º): Ep. 124 - 187.** In: *Obras completas de san Agustín.* Ed. bilingue. Trad., introd. y notas de Lope Cilleruelo. Madrid: La Editorial Catolica/BAC, 1987. Tomo XIa, 845 p.
- \_\_\_\_\_. **Escritos vários (2º ): Ochenta y três cuestiones diversas - Regla a los siervos de Dios - Las retrataciones.** In: *Obras completas de san Agustín.* Ed. bilingue. Trad. introd. y notas de Teodoro C. Madrid. Madrid: La Editorial Catolica/BAC, 1995. Tomo XL, 1004 p.
- \_\_\_\_\_. De las costumbres de la Iglesia catolica y de las costumbres de los maniqueos. In: **Obras completas de san Agustín.** Trad. int. y notas de Teófilo Prieto. ed Bilingüe. Madrid: La Editorial Catolica/BAC, 1948. Tomo IV, p. 235-451.
- ARENDDT, Hannah. **O conceito de amor em santo Agostinho:** ensaio de interpretação filosófica. Trad. de Alberto Pereira Dinis. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.
- BOFF, Clodovis. **A via da comunhão de bens:** a *Regra* de Santo Agostinho comentada na perspectiva da Teologia da Libertação. Petrópolis: Vozes, 1988.
- \_\_\_\_\_. **Pastoral e teologia da libertação em Tomás de Aquino e Santo Agostinho.** Petrópolis: Vozes, 1983.
- CAPANAGA, Victorino. **Agustín de Hipona:** maestro de la conversión cristiana. Madrid: La Editorial catolica/BAC, 1974.
- COPLESTON, Frederick. San Agustín. In: \_\_\_\_\_. **Historia de la filosofia (II):** de san Agustín a Escoto. Trad. de Eugenio Trías. Barcelona: Editorial Ariel, 1983.

---

virtude, em sentido genérico, que é “a ordem do amor” ou “o amor corretamente ordenado”.

FIGUEIREDO, Fernando Antônio. Introdução. *In: OS PADRES da Igreja e a questão social*: homilias de Basílio Magno, Gregório de Nissa, Gregório de Nazianzo e João Crisóstomo. Trad. de Cristina Penna de Andrade. Introd. de Fernando Antônio Figueiredo. Petrópolis: Vozes, 1986.

GIORGINI, Claudio. **I grandi temi della filosofia cristiana nel“*De Libero Arbitrio*” di Agostino**. Roma: Urbaniana University Press, 2000.

LYDON, Juan J. (Comp.). **El mundo político-económico**: una perspectiva desde san Agustín. Quito: Organización de Agustinianos de Latino América, 1999.

MARKUS, Robert A. Agustín. *In: O’CONNOR, D.J. (Org.). Historia crítica de la filosofía occidental (II)*: la filosofía en la Edad Media y los orígenes del pensamiento moderno. Trad. de Néstor Míguez. Barcelona: Ediciones Paidós, 1983.

RAMOS, Francisco Manfredo Tomás. **A idéia de Estado na doutrina ético-política de S. Agostinho**: um estudo do epistolário comparado com o “*De Civitate Dei*”. São Paulo: Loyola, 1984.

OLIVEIRA, Nair de Assis (Orgs.). **Ecoteologia agostiniana**. São Paulo: Paulus, 1996.

PINHEIRO, Luis Antônio. O compromisso ético-político em Santo Agostinho. *In: VV.AA. Oração e compromisso em Santo Agostinho*. São Paulo: Fabra, 1996.

PINHEIRO, Luis Antonio. Una reflexión de san Agustín que puede iluminarnos sobre el tema de la conciencia crítica. *In: LYDON, Juan J. (Comp.). El mundo político-económico*: una perspectiva desde san Agustín. Quito: Organización de Agustinianos de Latino América, 1999.

VV.AA. **San Agustín y la liberación**: reflexiones desde Latinoamérica. Lima: CETA/CEP, 1986.

VV.AA. **Oração e compromisso em Santo Agostinho**. São Paulo: Fabra, 1996.

*Prof. Dr. Marcos Roberto Nunes Costa*

Professor de Fil. Patrístico-Medieval da UNICAP e do INSAF, Líder do Grupo de Estudos e Pesquisas em Filosofia Antiga e Medieval – GEPFAM/UNICAP/CNPq, atual Presidente da Comissão Brasileira de Filosofia Medieval - CBFM.

**Endereço para contato:**

E-mail: marcosc@unicap.br