

UNIVERSIDADE PRESBITERIANA MACKENZIE

EDUARDO CARVALHO

O ÉTICO-MORAL EM SANTO AGOSTINHO

SÃO PAULO

2018

EDUARDO CARVALHO

O ÉTICO-MORAL EM SANTO AGOSTINHO

Dissertação apresentada à Banca Examinadora como exigência para a obtenção do Título de Mestre em Ciências da Religião no Curso de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião da Universidade Presbiteriana Mackenzie, sob a orientação do Dr. Ricardo Bitun.

SÃO PAULO

2018

C331e Carvalho, Eduardo

O ético-moral em Santo Agostinho / Eduardo Carvalho - 2018.

98 f. ; 30 cm

Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo, 2018.

Orientador: Prof. Dr. Ricardo Bitun

Bibliografia: f. 95-98

1. Mal 2. Amor 3. Beatitude 4. Ético-moral 5. Santo Agostinho

I. Bitun, Ricardo, orientador II. Título

LC BR754.A8

Bibliotecário Responsável: Eliezer Lírio dos Santos – CRB/8 6779

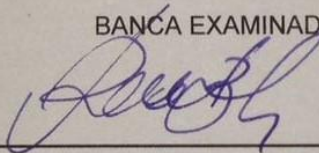
EDUARDO CARVALHO

O ÉTICO-MORAL EM SANTO AGOSTINHO

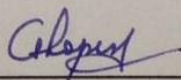
Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Presbiteriana Mackenzie, como requisito parcial à obtenção de título de Mestre em Ciências da Religião.

Aprovada em 22 de Maio de 2018

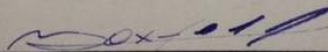
BANCA EXAMINADORA



Prof. Dr. Ricardo Bitun
Universidade Presbiteriana Mackenzie



Prof. Dr. Cristiano Camilo Lopes
Universidade Presbiteriana Mackenzie



Prof. Dr. Maxwell Pinheiro Farjado
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

À Ana Lúcia, esposa que tanto amo;

À Ana Júlia e Augustus, filhos amados e que sempre me alegram;

Ex Corde

Agradecimentos

Os meus mais profundos e sinceros agradecimentos...

Ao Deus Todo-poderoso, soberano e Senhor de todo o universo, sem ele nada aconteceria.

À minha esposa, Ana Lúcia, pelo amor e carinho, pelos constantes incentivos para que este projeto acontecesse, pela paciência, abnegação e sorrisos nos tempos difíceis. Aos meus filhos, Ana Júlia e Augustus, por tornarem os momentos árdusos, felizes. Agradeço a vocês pela compreensão. Obrigado por tudo. Amo todos vocês!

À Igreja Presbiteriana do Brasil que, na figura do Instituto Presbiteriano Mackenzie, possibilitou estes anos de estudos.

A todos os membros da Igreja Presbiteriana do Serraria, na figura dos presbíteros que compõe o seu conselho, pelo apoio e orações.

Ao Prof. Dr. Hermisten Maia Pereira da Costa, que me orientou ao longo de quase toda esta pesquisa, por ter prescindido do seu tempo para ouvir, analisar, ler e tecer críticas a este trabalho. Registro o meu respeito e admiração.

Aos professores do curso com imenso carinho, respeito, admiração e reconhecimento pelo labor e empenho na contribuição constante no processo da minha formação acadêmica e de tantos outros.

Aos colegas professores e gestores da Escola Estadual Erasmo Batista Silva de Almeida, com os quais tenho a honra de dividir o magistério. Obrigado pelo incentivo e compreensão em muitos momentos.

Ao amigo Rev. Dr. Wilson Santana, que sempre me apoiou, incentivou e cobrou no trabalho acadêmico e em tantas outras áreas. Sua vida e história acadêmica tem sido uma grande inspiração para mim.

Ao amigo especiais, Rev. Nelson Ferreira e Rev. Marcos Novaes, que sempre me apoiaram e incentivaram na vida acadêmica e em outras áreas.

A todos amigos e companheiros que em muitos momentos contribuíram de alguma forma com a minha formação.

Quando nós, mortais, entre a efemeridade das coisas, possuímos a paz que pode existir no mundo, se vivemos retamente, a virtude usa com retidão de seus bens; mas, quando não a possuímos, a virtude faz bom uso até mesmo dos males de nossa condição humana. A verdadeira virtude consiste, portanto, em fazer bom uso dos bens e males e em referir tudo ao fim último, que nos porá na posse da perfeita e incomparável paz.

A Cidade de Deus (XIX, X)

RESUMO

A dissertação pesquisa o ético-moral em Santo Agostinho e como ele desenvolve a sua teoria a partir dos temas que o desafiaram. Iniciamos nosso percurso pela própria proposta que movimentou o bispo de Hipona, isto é, a tentativa de entender o problema do mal numa perspectiva metafísico-ontológico: “qual a origem do mal?” ou “por que somos maus?”. Um árduo e longo percurso que vai culminar na questão ético-moral, ou o mal moral. Partimos da vida deste pensador procurando mostrar sua formação cultural, acadêmica, familiar e religiosa e que o influenciaram neste caminho. A parte biográfica é um pressuposto para construirmos as suas passagens pela filosofia, maniqueísmo e cristianismo. Ele lê Cícero e se sente impulsionado em buscar a Sabedoria e a Verdade, aproxima-se do maniqueísmo pela resposta ao problema metafísico-ontológico do mal, rompe com os maniqueístas e constrói uma nova interpretação para o problema do mal ontológico com implicações ético-moral com a ajuda e influência da filosofia neoplatônica e dos teólogos de Milão. A partir de então, toda a construção é para mostrar que o homem precisa bem viver, mas para isto precisa ter uma vida pautada na reta ordem divina. Tudo que Deus criou é bom, mas o mal, o pecado do primeiro homem que transgrediu a reta ordem divina, rompeu com a hierarquia desta reta ordem divina. Dessa forma, a Beatitude do homem só pode ser encontrada em Deus e para isto ele precisa ser curado do pecado pela graça divina. Somente quando isto acontece que o homem pode viver segundo a hierarquia da reta ordem divina, mesmo que ele ainda viva dentro de um mundo temporal, ele passa a entender e praticar o amor como fundamento do seu ético-moral. Este amor não é simplesmente amar de qualquer forma, mas é amar segundo o que o próprio Deus estabeleceu. Há uma hierarquia estabelecida pelo divino e o viver ético-moral do homem precisa estar regido neste princípio. O amor é o fundamento do ético-moral em Agostinho.

Palavras-chave: ético-moral, mal, amor, beatitude

ABSTRACT

The dissertation researches the ethical-moral in St. Augustine and how he develops his theory from the themes that challenged him. We begin our journey by the very proposal that moves the bishop of Hippo, that is, the attempt to understand the problem of evil in a metaphysical-ontological perspective: "What is the origin of evil?" Or "why are we evil?" A long and arduous journey that will culminate in the ethical-moral issue, or moral evil. We start from the life of this thinker trying to show his cultural, academic, familiar and religious formation and that influenced him in this way. The biographical part is a presupposition to construct its passages by the philosophy, Manichaeism and Christianity. He reads Cicero and feels impelled to seek Wisdom and Truth, approaches Manichaeism by answering the metaphysical-ontological problem of evil, breaks with the Manichaeans, and constructs a new interpretation for the problem of ontological evil with ethical-moral implications with the support and influence of the Neoplatonic philosophy and the theologians of Milan. From then on, the whole construction is to show that man needs to live well, but for this he must have a life based on the right divine order. All that God created is good, but evil, the sin of the first man who transgressed the right divine order, broke with the hierarchy of this right divine order. In this way, the Beatitude of man can only be found in God and for this he must be healed of sin by divine grace. Only when this happens that man can live according to the hierarchy of the right divine order, even though he still lives within a temporal world, he passes on to understand and practice love as the foundation of his ethical-moral. This love is not simply to love anyway, but it is to love according to what God Himself has established. There is a hierarchy established by the divine and the ethical-moral living of man must be governed by this principle. Love is the foundation of ethical-moral in Augustine.

Keywords: ethical-moral, evil, love, beatitude

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
CAPÍTULO 1: A LUTA PELO VIVER ÉTICO-MORAL	16
1.1. AGOSTINHO NO SEU TEMPO.....	16
1.2. O DESENVOLVIMENTO DE AGOSTINHO	18
1.3. ENTRE FILOSOFIAS E CONVERSÕES.....	23
CAPÍTULO 2: O PROBLEMA DO MAL NA ESTRUTURA ÉTICO-MORAL.....	32
2.1. AS ORIGENS DO MANIQUEÍSMO	35
2.2 O MITO DA COSMOLOGIA MANIQUEÍSTA.....	37
2.3 A DESILUSÃO DE AGOSTINHO COM O MANIQUEÍSMO	44
CAPÍTULO 3: DA ONTOLOGIA DO MAL PARA O MAL MORAL	50
3.1. O MAL COMO AUSÊNCIA DE BEM	50
3.2. O MAL E A QUESTÃO DA GRAÇA DIVINA	54
3.2.1. A TEORIA DE PELÁGIO	54
3.2.2. A TEORIA DE AGOSTINHO	58
3.3. DO ONTOLÓGICO À PRÁXIS	61
CAPÍTULO 4: OS ELEMENTOS ESTRUTURADORES DO ÉTICO-MORAL.....	68
4.1. A GRAÇA COMO MUDANÇA ONTOLÓGICA	68
4.2. O AMOR COMO CONDIÇÃO PARA O BEM VIVER O ÉTICO-MORAL	71
4.2.1. AMOR NA FILOSOFIA	73
4.2.2. AMOR NO CRISTIANISMO	77
4.2.3. AMOR EM AGOSTINHO	78
4.3. A ORDENAÇÃO DO SER MORAL.....	83
CONCLUSÃO.....	93
REFERÊNCIAS	96

INTRODUÇÃO

A pesquisa procura observar como o tema do ético-moral se desenvolve nas várias fases e escritos de Santo Agostinho. O tema tem grande relevância desde a antiguidade, do cristianismo à filosofia e às disciplinas que surgiram no século XIX. No cristianismo dois textos muito conhecidos tem um viés ético moral, os Dez Mandamentos (Êxodo 20 e Deuteronômio 5) e o chamado Sermão do Monte (Mateus 5-7). Na filosofia, desde os pensadores da antiguidade, Platão e Aristóteles, passando pelos medievais Agostinho e Tomás de Aquino, até a modernidade com René Descartes, Immanuel Kant, Friedrich Hegel, Friedrich Nietzsche e, atualmente, com discussões propostas por Alasdair MacIntyre.

O tema ético-moral não fica restrito apenas ao religioso e filosófico, mas atinge os campos político, cultural, jurídico, sociológico, médico, tecnológico e, mais recentemente, a chamada bioética global. Não está circunscrito a um aspecto e um povo, não é estático, mas é temporal e atemporal, não é simplesmente particular, nem universal, não é somente teórico, mas acontece na prática. O ético-moral é um tema amplo e com muitas faces sempre possíveis de explorar.

Optamos pelo termo ético-moral para o conjunto de teorias e práticas mesmo sabendo das divisões e subdivisões que se prestam os teóricos desde a modernidade sobre o tema, onde ética seria o estudo da moral, seria a disciplina que se presta a estudar a moralidade, e a moral o conjunto das práticas. Etimologicamente, os termos não têm diferença alguma, ética vem do grego *ethos* e moral do latim *mous*.

Agostinho, ao longo de seus escritos deixa transparecer esse multifacetado tema. Constrói, desde longos tratados com aspectos éticos-morais até relatos de experiências que se cruzam com as questões ético-morais.

Inicialmente, no capítulo 1: A luta pelo ético-moral, analisamos as influências que Agostinho sofreu em sua vida. Santo Agostinho nasce na cidade de Tagaste, século IV, África Proconsular. Torna-se um pensador de transição entre a Idade Antiga e a Medieval. Como bom africano, dedicou-se no aprendizado da retórica e do direito. Sua família se empenha na tarefa de oferecer a melhor educação clássica

possível para Agostinho. De fato, ele se dedicou em construir uma excelente formação intelectual, segundo o modelo de sua época. Agostinho é um reflexo do seu tempo, dado aos debates, à busca de prazeres carnis, mas também na busca incansável pela Verdade, Sabedoria e Felicidade.

Não há como estudar os textos ou qualquer tema agostiniano sem abordar a situações histórica, acadêmica, religiosa e sociocultural do pensador hiponense. Mesmo porque, ele é um dos primeiros a escrever um livro, as *Confissões*, com conotações “biográficas”, mas com longas implicações teóricas, ou seria o contrário? Contudo, este capítulo está longe de ser uma biografia que encerra uma análise de sua vida, esta tarefa requer uma pesquisa exclusiva, mas o capítulo se prontifica a analisar recortes de seu percurso de vida olhando para o como cada fase contribuiu e contribuiria para o desenvolvimento do ético-moral.

No capítulo 2: O problema do mal na estrutura ético-moral, abordamos a aproximação de Agostinho aos maniqueístas. Recorremos para análise os textos das *Confissões* que lidam com esse momento de vida de Agostinho e trabalham com o tema do mal que tanto perturbava o pensador hiponense. Ali descobrimos que a busca por resposta para o problema da origem do mal foi o que motivou a sua filiação ao movimento maniqueísta. O seu escrito *De Libero Arbitrio* também tem relevância e importância para entender o problema do mal.

O problema do mal é uma questão que tira o sossego intelectual e espiritual de Agostinho. Entretanto, ele põe as questões: o problema do mal está, em sua origem, no homem ou em Deus? Será o mundo uma tensão dualística entre bem e mal? – como sugeriu os maniqueístas. Inicialmente, o pensador não tem respostas para as perguntas que levanta, escreve:

Todavia, não tinha uma idéia clara e nítida da causa do mal. Porém, qualquer que ela fosse, tinha ausente para mim que de tal modo a havia de buscar, que por ela não fosse constrangido a crer, como mutável, um Deus imutável, pois, doutra maneira, cairia no mal cuja causa procurava. Por isso, buscava-a com segurança, certo de que não era verdadeira a doutrina que estes homens pregavam. Fugia deles com a alma, porque, quando eu indagava a origem do mal, via-os repletos de malícia que os levava a crerem antes sujeita ao mal a vossa substância do que a deles ser suscetível de o cometer. Esforçava-me por entender (a questão) – que ouvia declarar – acerca do livre-arbítrio da vontade ser a causa de praticarmos o mal, e o

vosso reto juízo o motivo de o sofrermos. Mas era incapaz de compreender isso nitidamente (Conf. VII, 3, 4-5).

No *De Libero Arbitrio* assegura que Deus é bom e criou o homem bom, mas aparece um problema: como é possível as suas criaturas praticarem o mal? O mal já aparece com implicações ontológica, metafísica e prática: admitir o mal no homem é admitir falta de perfeição no cosmo criado por Deus. Agostinho eleva a dificuldade do problema: “se o pecado procede dos seres criados por Deus, como não atribuir a Deus os pecados, sendo tão imediata a relação entre ambos?” (*De Lib. Arb. I, 2, 4*).

Agostinho buscou respostas primeiramente entre os maniqueístas. No maniqueísmo o dualismo prevalece e o mundo está envolto na tensão entre o mal e o bem. O dualismo é a teoria que explica o problema do mal no cosmo, a partir de uma cosmogonia bastante complexa e com consequências terríveis para o homem e todo o universo. Para Mani, o fundador do maniqueísmo, o mal nada mais é que um acontecimento fortuito na existência, mas que comprometeu toda ela e passou a ser parte da sua própria estrutura. A soteriologia maniqueísta se pauta no propósito não de suprimir o mal, mas de separá-lo do bem.

Contudo, se para os maniqueístas há duas naturezas, bem e mal, como explica o maniqueu Fausto: “é certo que confessamos dois princípios, mas a um chamamos de Deus e ao outro, matéria” (*Cont. Faust. Man., XXI, 1*), a consequência disto é que eles isentam Deus de toda responsabilidade pelos males existentes e, como contribuição para o ético-moral, também isentam o homem dos males praticados.

Inicialmente, estas explicações convencem Agostinho, trazem paz, ainda que temporária, a sua alma e mente, e ele passa ver o mundo pelo prisma dessa tradição, como escreve:

Daqui deduzia eu a existência duma certa substância do mal que tinha a sua massa feia e disforme – ou fosse grosseira como a que chamam terra ou tênue e sutil como o ar – a qual eu julgava ser o espírito maligno investindo na terra. E porque a minha piedade, como quer que ela fosse, me obrigava a crer que a bondade de Deus não criou nenhuma natureza má, estabelecia eu duas substâncias opostas a si mesmas, ambas infinitas: a do mal, mais diminuta, e a do bem, mais extensa. [...] Com efeito, o mal aparecia à minha ignorância não só como substância, mas como substância corpórea,

já que minha mente não podia formular a idéia senão dum corpo sutil, difundido pelo espaço (*Conf. V, 10, 20*).

Posteriormente, Agostinho encontrará problemas na teoria maniqueísta e na prática ético-moral deste grupo e romperá com eles. Por um momento flutuará entre todas as doutrinas filosóficas de sua época, especialmente a dos Acadêmicos, até que em Milão ele encontra uma âncora na filosofia neoplatônica de Plotino e Porfírio e nos escritos do apóstolo Paulo. Reformulará a sua concepção de mal e buscará um novo estímulo para o viver ético-moral.

No capítulo 3: Da ontologia do mal para o mal moral, faremos a análise de como o debate ético-moral migrou de um percurso ontológico para a práxis. Partiremos da teoria de Pelágio que defendia o mal apenas como atos isolados da vontade humana, o mal não é corrupção da natureza ontológica do homem, mas apenas hábito externo da prática do mal. Ele sustentou que no livre-arbítrio da vontade está a possível solução para o problema do mal e, conseqüentemente, do ético-moral. O livre-arbítrio da vontade, segundo ele, é a causa singular da realização do pecado no homem, mas também, que o próprio livre-arbítrio é o antídoto contra o mal, ontológico e moral. Assim, o pecado não é deficiência da natureza, mas, tão-somente, da vontade.

O homem deve aprender a se salvar e se libertar do pecado, para tanto, tem como modelo perfeito a Cristo. A graça divina é algo sobreposto à natureza humana decaída, um auxílio ao livre-arbítrio do homem para que ele cumpra os mandamentos divinos, mas não que necessariamente ele dependa totalmente dela, pois é na vontade e no ser do homem que estão o mérito pela prática e a realização do bem, embora a graça possa auxiliar a sua vontade.

Agostinho trabalha para refutar esse ensino de Pelágio. Ensina que o homem adâmico possuía livre-arbítrio pleno, com liberdade completa e vontade perfeita, o que lhe garantia a capacidade de escolher o bem. Isto implicava que o homem não apenas tinha capacidade de evitar o pecado, mas em optar por ele. Foi o que aconteceu. Contudo, a queda do homem resulta que ele perdeu a liberdade de escolher o bem e agora está corrompido ontologicamente pelo mal e isto se manifesta moralmente. O ato inicial de pecado, de escolher o mal, é fruto do primeiro homem possuir medida completa do livre-arbítrio, mas agora o pecado é a condição que

domina todo o homem, ele perde a condição da vontade pelo bem. O pecado e a perda da liberdade da vontade é, para santo Agostinho, uma punição do próprio ato de pecado.

Se o homem não tem condições de fazer o bem por estar decaído, é imprescindível a ajuda da graça como remédio capaz de curar o homem das consequências do pecado cometido por Adão e transmitido aos seus descendentes dando a ele condição do bem agir. Só a graça dá condições ao homem para restaurar sua natureza, ainda que paulatinamente. Portanto, não está nas mãos do próprio homem o poder de se livrar do mal, antes necessita ser socorrido de fora, ser recriado, gratuitamente recuperado de sua dignidade. Para o bem viver, para o viver ético-moral, o homem precisa necessariamente da graça divina.

Finalmente, no capítulo 4: Os elementos estruturadores do ético-moral, veremos como o viver bem implica em viver de forma ética e moral pelo homem em relação a Deus, em seguida, ao próximo e somente depois na relação com as “coisas”. Toda essa hierarquia precisa ser guiada pelo amor. O equilíbrio entre as coisas amadas nos parece ser o centro do ético-moral em Agostinho, ontológico e prático.

Se todos os homens buscam a felicidade inseridos neste mundo, Agostinho nos mostrará que essa busca só parte e termina em Deus, ele nos remete ao metafísico. Assim, há a necessidade de uma harmonia da felicidade temporal do homem sempre buscando e amando os bens eternos. Essa harmonia é guiada pelo amor ordenado para o bem viver na reta ordem divina.

Toda a criação de Deus é boa e tudo foi criado dentro desta reta ordem divina, mas, para o pensador hiponense, parece que o pecado desorganizou e desestruturou tudo. Logo, toda a obrigação moral parte de uma base metafísica-ontológica. Agostinho nos leva a pensar que a vontade pode até ser livre, mas ainda assim, está sujeita a obrigação moral.

Veremos como o conceito do amor é construído e como ele passa abranger todo o percurso ético-moral do homem. Convidamos o leitor para ver que para o viver ético-moral é essencial saber bem amar, o que bem amar e em qual ordem amar. Sem essa base não existe o viver ético-moral em Agostinho.

CAPÍTULO 1: A LUTA PELO VIVER ÉTICO-MORAL

Santo Agostinho é um pensador importante e de transição. Desde o século V, exerce influência em muitas das áreas do pensamento humano. Suas teorias e doutrinas são relevantes no pensamento ocidental em diversas áreas: filosofia, teologia, linguagem, direito, ética e psicologia. Aliás, uma tentativa de separação por assunto em seus inúmeros escritos é uma tarefa extremamente difícil, quase impossível.

Agostinho foi um homem que viveu e desfrutou de sua época, das belezas, grandezas e dissabores. Por ela foi influenciado, desfrutou dos ideais acadêmicos, religiosos e éticos que prevaleciam em sua época, e a história da sua vida retrata uma batalha onde as questões teóricas e práticas que buscavam na religião, filosofia e no viver ético respostas se entrelaçavam. Sua grande luta foi encontrar a paz e a certeza da felicidade. Todo seu trajeto de vida espelha essa busca incansável.

1.1. AGOSTINHO NO SEU TEMPO

Aurelius¹ Augustinus nasceu em 13 de novembro 354 d. C., na cidade de Tagaste, província romana da Numídia, norte da África Proconsular (POSSÍDIO, 1,1), cidade africana importante que desde o século I a.C. experimentava um crescimento. A África, após a colonização do Império Romano, tornou-se uma região transformada e rica.

¹ Conforme Marrou (1957, p. 14) nos esclarece, esse nome era resultado da cidadania romana que seus ancestrais se beneficiaram o Édito de Caracala, *Constitutio Antoniniana de Civitate*, expedido em 212 pelo imperador Marcus Aurelius Antoninus (186-217), que concedeu a cidadania romana em massa para os provincianos e justificou tal ato dizendo: “Poder satisfazer a majestade dos deuses imortais de introduzir, no culto dos deuses, os peregrinos, sendo que concedo a todos os peregrinos que vivem no território a cidadania romana, salvaguardando os direitos das cidades, com exceção dos Bárbaros vencidos. Assim, este édito aumentará a majestade do povo romano”.

Nos meados do século III, a antiga Numídia tinha cultivado em suas campinas e vales, cereais, especialmente, o trigo, ao ponto de ser o principal celeiro de Roma. Além disto, era uma cidade cortada por uma complexa rede de estradas que interligavam as cidades mais povoadas. Nesse período, a África de Agostinho experimentava um impulso econômico de crescimento sem precedentes, ela vivia um milagre econômico. A África, diz Hamman (1985, p. 9), alimentava a *urbe*.

Entretanto, no século IV, com a divisão da África em sete províncias pelo Império Romano, esse crescimento foi deslocado para longe dos antigos centros e substituído por uma estagnação econômica que comprometeu os projetos de construção civil, a manutenção dos velhos prédios públicos e surgiam as “favelas” que passavam a rodear as principais estradas romanas.

Com o crescimento e a riqueza fora dos centros africanos, a Numídia meridional foi uma das grandes beneficiadas. Com essa mudança na estrutura econômica, Tagaste se tornou fruto dessa nova África que desponta. Administrada a partir de Cartago, ela se localizava em um planalto cercado por grandes florestas de pinheiros e por vales altos cobertos de milharais, olivais e trigos, fez-se exportadora de mármore e peles. Terra de lavradores que viviam e buscavam os prazeres da vida a partir do campo, mas agora com a cidade inseparável. Era comum agricultores morar na cidade e ir diariamente ao campo, este comportamento era um símbolo da nova civilização emergente. Os grandes ricos recebiam o título de *patroni*, protetores de suas comunidades, isto é, cidade e campo (BROWN, 2005, p. 24).

Nesta nova África se estabelecia os recursos variados. O milagre econômico não era apenas consequência da presença romana, pois o solo era fértil e a população por sua natureza era trabalhadora e audaciosa. O homem africano era um empreendedor e gostava do comércio, especialmente os homens do litoral.

Mas a terra forja uma raça que se desperta e por ela não pode ser esmagada. África, lugar onde as raças se misturam e se confundem, nela estava estabelecido, mais do que em qualquer lugar do império, a miscigenação: fenícios, gregos e romanos, líbios, getúlidas e mouros, númidas e berberes. Nesta terra se fomenta o trabalho e o sonho, a ação e a contemplação.

Agostinho fazia parte de uma pequena classe de homens que não tinham contato direto com a terra, ele nunca foi agricultor. Ele era o típico africano de talento, admirado por todos de sua comunidade. Foi professor, diretor, presbítero, e por fim, bispo, foi protegido das labutas da terra e foi feito um grande pensador em meio aos pequenos proprietários iletrados. Ele tinha o que o africano laico buscava: uma grande capacidade retórica e que aliava com a tradição jurídica romana que o africano absorvera.

Como professor de retórica clássica ele brincava com as palavras, trocadilhos e rimas, orador capaz de proporcionar uma exibição com formulações excêntricas de símiles vívidos e exagerados. Buscou e alcançou uma eloquência de grande poder e sempre foi portador de um discurso bem formulado. Na época de Agostinho, a retórica era um saber tão importante que até mesmo a liderança da igreja havia adotado em seus discursos e sermões os padrões de uma oratória jurídica romana, o que seria, posteriormente, um solo fértil para o sucesso de Agostinho no ambiente clerical (BROWN, 2005, p. 27).

Entretanto, a despeito da tradição jurídica africana, Agostinho decidiu ser professor. A educação romana clássica era *status* para herdeiros de uma aristocracia que decididamente lutava para escapar da obscuridade de uma cidade africana.

1.2. O DESENVOLVIMENTO DE AGOSTINHO

Seus pais foram Patrício e Mônica, e desta união, além de Agostinho, nasceu o pacato Navígio e a doce Perpétua, em contrapartida, Agostinho tinha temperamento torrencial. Agostinho é produto do solo africano: um homem de excessos, temperamento intenso, apaixonado e impulsivo, por muitas vezes levado ao extremo, sensível a ironia e ao sarcasmo, e que gostava de impressionar com sua bela e qualificada oratória.

Patrício era um romano pagão que, apesar da indiferença de Agostinho para com ele nas *Confissões*, foi um homem que se sacrificou para dar ao seu filho a educação liberal. A educação era um dos únicos meios para alcançar prestígio e benefícios entre os ricos e Patrício estava atento a essa realidade, como o próprio Agostinho testemunha: “Numerosos cidadãos muitíssimo mais opulentos nem de longe mostravam tal cuidado pelos filhos” (*Conf. II, 3, 5*). Marrou (1957, p. 14) escreve:

Agostinho saiu de um meio social relativamente humilde, pois seu pai, Patrício, era um pequeno proprietário pertencente à classe dos curiales, notáveis provinciais esmagados pela responsabilidade coletiva em matéria fiscal – o que podemos traduzir por pequena burguesia em vias de proletarização.

Apesar de ser um cidadão de recursos modestos, Patrício se empenhava para pagar os estudos do filho e dar a melhor formação acadêmica possível. Por causa desta decisão firme a família andava malvestida e, por muitas vezes, Patrício precisava raspar o fundo do tacho para sobreviver (BROWN, 2005, p. 25).

A julgar pelas *Confissões*, parece-nos que Patrício não criou nenhuma marca profunda em Agostinho, ao contrário de sua mãe, Mônica, que exerceu um modelo de maternidade que marcou profundamente o aspecto ético-moral e religioso no filho, através de seu exemplo, seu caráter espiritual, seus ensinamentos da doutrina cristã e de suas preces constantes.

Mônica professava uma fé ardente no cristianismo e nestes princípios criou Agostinho tentando sempre infiltrar o germe de Cristo em seu coração. A presença afetuosa daquela mulher casta, recolhida em uma dolorosa intimidade, produziu uma marca considerável em seu filho. Nas *Confissões*, Agostinho nos deixa claro a influência que a sua mãe exerceu em sua vida. “Mas não quero calar os sentimentos que me brotam da alma, acerca desta vossa serva, que, pela carne, me concebeu para a vida temporal, e pelo coração me fez nascer para a eterna” (*IX, 8, 17*).

Apesar dos ensinamentos da mãe, Agostinho, em sua juventude, não se converteu sinceramente ao cristianismo e não seguia a austeridade da ética cristã ensinada. Pelo contrário, sua juventude foi bastante desregrada e custou à Mônica muitas orações e lágrimas, como ele mesmo relatou mais tarde em suas *Confissões*:

Mas, diante de Vós, ó fonte de misericórdias, aumentava cada vez mais as súplicas e lágrimas, para que apressásseis o vosso auxílio e iluminásseis as minhas trevas. Por isso corria com mais diligência à igreja, ficando suspensa dos lábios de Ambrósio como “duma fonte de água que jorra para a vida eterna”. (*VI, 1, 1*)

Entretanto, à despeito dessa angústia materna, Patrício e Mônica estavam decididos a dar uma boa educação ao filho. Seus estudos aconteceram em Tagaste, Madaura e Cartago. A educação no século IV compreendia três fases, a saber: a primeira era a escola de formação elementar; a segunda, dos doze aos dezesseis anos, compreendia o estudo do latim, leitura e análise gramatical, sobretudo a dos historiadores e poetas; e por fim, dos dezessete aos vinte anos, estudava-se retórica e filosofia. Agostinho teve oportunidade de passar pelas três fases que formavam a estrutura educacional do século IV. Escreve Marrou (1957, p. 16), que é necessário:

examinar, com certa atenção, a natureza dessa formação de base, pois todo pensamento e a obra inteira de Agostinho revelam estrita dependência dela, tanto nos caracteres positivos como nas deficiências, no que têm de bom ou mau. A cultura que Santo Agostinho recebeu e possuiu aparece como essencialmente literária e, sobretudo, latina, pois já então começava a se aprofundar o fosso que, rompendo a unidade da civilização mediterrânea, iria separar cada vez mais o Oriente grego do Ocidente.

Agostinho estudou na escola de formação elementar de Tagaste onde aprendeu as primeiras letras e os números. Nas *Confissões*, Agostinho nos descreve essa experiência como algo dolorido, pois o mestre era visto como digno de execração, porque obrigava os alunos a aprender as primeiras letras e números com muito rigor e através de muitas cantilenas (*I, 13, 22*) e com muita frequência castigava os “maus” alunos, ele escreve que:

neste período da infância, cujo perigo temiam menos para mim do que o da adolescência, não gostava do estudo, e tinha horror de ser a ele obrigado. Por meio da coação faziam-me um bem [...] Os que me obrigavam não agiam retamente. (*Conf. I, 12, 19*)

Em seguida, Agostinho sai de Tagaste e vai para Madaura. Nesta cidade ele tem a oportunidade de se aprofundar na gramática, história, geografia, arte métrica, música e mitologia, formações necessárias neste período. Entretanto, não é fácil determinar todos os limites da cultura clássica de Agostinho. Sem dúvida estudou os maiores clássicos latinos, como a *Eneida* de Virgílio e *O asno de ouro* de Apuleio, os dois autores prediletos dos professores de Madaura; mas, além deles, também estudou Cícero, Salústio, Horácio, Varão, Terêncio e Quintiliano.

Entretanto, esse jovem excepcional, mas que inicialmente não gostava da escola, também levaria consigo uma grande deficiência: a língua grega, como ele mesmo relata:

Por que aborrecia eu também a literatura grega, que entoava tais ficções? [...] O trabalho de aprender inteiramente essa língua estrangeira como que aspergia com fel toda a suavidade das fábulas gregas. Não conhecia nenhuma palavra daquela língua, e, para me fazerem aprender, ameaçavam-me com terríveis castigos e crueldade. (*Conf. I, 14, 23*)

Por causa desta deficiência na língua grega ele não pode estudar nos grandes centros, Atenas e Alexandria, e foi privado, em certa medida, de adquirir um ensino regular e organizado de filosofia e em ler completamente autores helênicos. O seu conhecimento destes era fruto apenas de leitura de fragmentos em latim. Foi dessa forma que conheceu Homero; de Aristóteles leu pouco, talvez o *Da Interpretação* e os *Tópicos*; e de Platão só tomou conhecimento através dos neoplatônicos. Entrementes, todo esse conhecimento dos clássicos, seja da literatura ou da filosofia, foi progressivo e seria um erro limitarmos a apenas um único período de sua vida. Posteriormente, Agostinho lamentou suas limitações e a sua falta de aplicação na língua grega, como bem aponta Marrou (1957, p. 16):

Soube avaliar mais tarde, como homem da Igreja, a necessidade de um conhecimento mais aperfeiçoado do grego, exigido pelos estudos de exegese e de teologia, e entregou-se a apurados esforços no intuito de corrigir a lacuna, mas os progressos que realizou, embora reais, não o levaram muito longe.

Nem tudo foi fácil para a família. Durante um ano de terrível escassez para sua família (370 d. C.), Agostinho foi obrigado a abandonar os estudos em Madaura: “Nesse mesmo ano interrompi os estudos porque fui chamado de Madaura, cidade vizinha, aonde tinha ido assistir às aulas de literatura e oratória” (*Conf. II, 3, 5*). Patrício, entretanto, não se deu por vencido e, no ano seguinte, após prover os recursos necessários (*Conf. II, 3, 5*), enviou Agostinho a Cartago para completar os estudos superiores em Retórica, uma carreira promissora no Império e o melhor caminho para fazer fortuna e obter reconhecimento. Na África se cultivava o ardor pela arte do bem falar e Patrício enxergava em Agostinho uma disposição vocacional para essa profissão.

Cartago era uma capital esplendida, orgulhosa de sua história, de seus monumentos, de seu luxo, comércio, poder e prazer. Os jovens provincianos lutavam para se estabelecerem em Cartago para seguir seu curso superior de retórica e obter o título de professor e mestre. Agostinho fica em Cartago por aproximadamente quatro anos e aproveita esse tempo para continuar sua formação intelectual.

Agostinho também era um autodidata e por si mesmo assimilava a ciência de seu tempo, nos conta que aos vinte anos leu *As Dez Categorias*, de Aristóteles, e a compreendeu perfeitamente sem ajuda de professor e sem a indispensável introdução de Porfírio.

Que importava ter lido e compreendido, sozinho, aos vinte anos, a obra de Aristóteles, chamada *As dez Categorias*, que me tinha vindo às mãos? Conversando sobre este assunto com alguns que confessavam tê-las dificilmente entendido, apesar de mestres muito eruditos lhas explicarem com palavras e inumeráveis desenhos na areia, eles nada me puderam ensinar que já não tivesse aprendido na simples leitura particular. (*Conf. IV, 16, 28*)

Agostinho não somente desejava o domínio da palavra exterior e a elegância do bem falar, mas também a substância nutrida das ideias. A cultura clássica cunhou nele sua forma e lhe abriu os olhos para a visão do real e objetivo, colocou em suas mãos o instrumento de uma língua imperial e católica, mais do que isso, ela contribuiu para a vasta construção e estudo de Agostinho na filosofia e na dogmática cristã.

1.3. ENTRE FILOSOFIAS E CONVERSÕES

Em meados de 373, ainda em Cartago, ao ler um diálogo clássico de Cícero, o *Hortensius*, Agostinho foi como que despertado para o ideal da “Sabedoria”, o que chamamos de primeira conversão agostiniana, como ele escreve:

Seguindo o programa do curso, cheguei ao livro de Cícero, cuja linguagem, mais do que o coração todos louvam. Esse livro contém uma exortação ao estudo da filosofia. Chamava-se Hortensius. Ele mudou o alvo das minhas afeições [...]. (*Conf. III, 4, 7*)

O *Hortensius* foi o instrumento providencial da profunda mudança de afeição em Agostinho, este escrito lhe produziu uma impressão que, de agora em diante, sempre o impulsionaria a buscar a sabedoria, independentemente do período da sua vida, como Brown (2005, p. 49) deixa claro:

O *Hortensius* possuía uma exortação a educação liberal, como meio para a reflexão filosófica, e uma breve história do pensamento das doutrinas de Tales, Sócrates, Demócrito, Aristóteles, Teofrasto, Aristão de Chio, Posidônio, Nicômaco de Tiro e ainda expunha a doutrina das virtudes morais, depreciando as riquezas e prazeres carnisais, e propondo uma filosofia como princípio universal da felicidade.

A partir da leitura de Cícero, “a felicidade não consiste na satisfação dos sentidos, nem na posse de riquezas, mas no nobre deleite da contemplação da verdade” (POSIDIO, 1979, p. 9), o ideal da verdade é uma nova força que o impulsiona a uma nova orientação em sua vida. Agora, encontrar a sabedoria é o caminho que ele trilhará e vencendo toda oscilação ele se lançará no braço da verdade. De fato, “Cícero havia instigado Agostinho a buscar a Sabedoria” (BROWN, 2005, p. 49).

Neste período, a noção de filosofia, em certo sentido, também estava ligada a um certo caráter religioso, e um amor à sabedoria tinha seus laços expressos em termos fortemente religiosos e que implicava muito mais do que uma disciplina

intelectual. A sabedoria consolava e purificava a alma e o corpo de seus sectários, em contrapartida, deles exigia desprendimento e um comportamento ético austero.

Como ardia, Deus meu, como ardia em desejos de voar das coisas terrenas para Vós, sem saber como procedíeis comigo? “Em Vós está, verdadeiramente, a sabedoria”. Porém, o amor a sabedoria, pelo qual aqueles estudos literários me apaixonavam, tem o nome grego de FILOSOFIA. (*Conf. III, 4, 8*)

Por outro lado, o cristianismo do século IV, também é apresentado à juventude como um tipo de “verdadeira sabedoria”, uma espécie de filosofia (BROWN, 2005, p. 50). O Cristo do imaginário popular não é um salvador crucificado, antes, Ele é o Logos de Deus, a sabedoria divina. Brown (2005, p. 50-51) nos mostra essa realidade:

Nos sarcófagos da época, Cristo é sempre exibido como um Mestre, ensinando Sua Sabedoria a um séquito de filósofos novatos. Para um homem culto, a essência do cristianismo estava justamente nisso. Cristo, como sabedoria divina, havia criado um monopólio do saber: a patente revelação cristã havia suplantado e substituído as opiniões conflitantes dos filósofos pagãos: “Vede, eis aquilo que todos os filósofos buscaram durante toda a sua vida, mas nem uma só vez conseguiram capturar, abraçar, reter com firmeza. (...) Aquele que quiser ser sábio, um homem completo, deixai-o ouvir a voz de Deus”.

Sendo assim, a sabedoria que Agostinho se empenharia em buscar seria diferente do que Cícero propôs. Agostinho estava influenciado pela tradição cristã de sua mãe e, conseqüentemente, uma sabedoria sem a presença de Cristo estava distante de seu projeto.

Entretanto, quando se sentiu despertado para a vocação filosófica ele buscou, a princípio, satisfazer seu apetite de Verdade e de Sabedoria se lançando na leitura da Bíblia também, mas se decepcionou com a linguagem simples e rude, desprovida da elegância da literatura clássica latina. Para Agostinho, isto não era problema religioso, longe disto, era uma questão literária, relativa a pureza gramatical e a estilística. Ele considerou o texto bíblico excessivamente baixo e indigno de ser comparado a majestade ciceroniana, conforme ele relata em suas *Confissões*:

O que senti, quando tomei nas mãos aquele livro (Bíblia), não foi o que acabo de dizer, senão que me pareceu indigno compará-lo à elegância ciceroniana. A sua simplicidade repugnava ao meu orgulho e a luz da minha inteligência não lhe penetrava no íntimo. (*III, 5, 9*)

No período de leitura do *Hortensius*, Agostinho também conheceu o maniqueísmo e foi seduzido por suas doutrinas cosmológicas racional-materialistas, suas promessas de conduzi-lo a fé pela razão e, principalmente, por oferecer uma explicação e justificação para existência do mal², resolvendo, aparentemente, seu grande dilema ético-moral.

O maniqueísmo propunha uma solução favorável ao problema ético-moral. Uma religião dualística que no cerne de sua ontologia distinguia dois princípios, Bem e Mal, mas não era apenas no ser, toda a sua cosmogonia trazia esse amálgama de Bem e Mal. Posteriormente, Agostinho foi descobrindo a falta de rigor científico e filosófico do maniqueísmo e se decepcionando com a doutrina da seita e com seus líderes que se mostravam incapazes de responder as dúvidas mais elaboradas dele acerca da origem do mal e concernentes aos próprios escritos e dogmas maniqueístas, como ele mesmo escreve sua decepção com o maniqueu Fausto: “Quando lhe propus essas dificuldades para serem discutidas, desculpou-se modestamente, sem ousar tomar sobre si tal encargo. Reconhecera a sua ignorância no assunto e não se ruborizou de a confessar” (*Conf. V,7,12*).

Em 383, depois da frustração com os maniqueístas, Agostinho abandona esta seita e vai para Roma ensinar retórica. No ano seguinte, vai para Milão, aonde assume a cátedra municipal e conhece o bispo cristão Ambrósio, mas Agostinho ainda está preso ao academismo, fruto da leitura de Cícero, e ao orgulho maniqueísta. Agostinho escreve sua percepção acerca de Ambrósio:

Não me esforçava por aprender o que o bispo dizia, mas só reparava no modo como ele falava. Este gosto frívolo da eloquência permanecera em mim, perdidas já todas as esperanças de que patenteasse ao homem o caminho para vós. Contudo, junto com as palavras que me deleitavam, iam-se também infiltrando no meu espírito os ensinamentos que desprezava. (*Conf. V, 14, 24*)

² Este assunto será trabalho com mais afinco no Capítulo 2, aqui deve constar como forma de passagem e contribuição para entender o percurso histórico, acadêmico, religioso e ético-moral que Agostinho fez.

Agostinho não teve uma relação de amizade profunda com o bispo Ambrósio, mas seduzido pela boa retórica e erudição de suas palavras, dedicou-se a seguir os seus sermões semanais, além disso, Ambrósio, com muita facilidade, desconstruía as objeções maniqueístas com relação ao Antigo Testamento.

Agostinho é inserido no círculo de Milão através de Ambrósio, Simpliciano e Málio Teodoreo chegando ao neoplatonismo e ao modelo de interpretação bíblica desse círculo. O neoplatonismo era a filosofia por excelência, a verdade estabelecida pela razão, uma filosofia capaz de auxiliar o cristianismo a reconhecer a sua estrutura interna subjetiva e elaborar-se em teologia. Agostinho ao entrar para este círculo, novamente se viu arrebatado e com o espírito incendiado pela leitura de alguns tratados de Porfírio e Plotino, disponibilizados em latim por Mário Victorino.

Este novo acontecimento foi decisivo e serviu para reorientar toda a evolução intelectual e espiritual de Agostinho. Num ápice foram superadas todas as dificuldades: a descoberta do mundo inteligível e de sua eminente realidade, que dissipava as aberrações do materialismo; uma epistemologia imbuída de certo dogmatismo raciocinado, eliminando o ceticismo da Academia Nova de Cícero, pela qual Agostinho, num momento de desânimo esteve tentado a entrar (MARROU, 1957, p. 33).

Aqui se faz necessário mostrar que a história da filosofia faz distinção entre três formas de platonismo, porque é esta corrente que permeará toda a vida, estudos, escritos e pensamentos de Agostinho, a saber: platonismo, médio-platonismo e neoplatonismo.

O platonismo indica a filosofia de Platão e de sua escola, no tempo seria os filósofos que estão entre o século IV e na primeira metade do século I a.C. O médio-platonismo é uma filosofia acadêmico-eclética do século I a.C., um modelo de filosofia que surge após a morte de Antíoco de Ascalona, e que toma corpo até o início do século III d.C. Este é o modelo de platonismo que os Padres da Igreja usaram para elaborar racionalmente a teologia cristã. Por último, o neoplatonismo que foi iniciado no século III d.C., na escola de Alexandria de Amônio Sacas e sistematizado na escola de Roma de Plotino, e que se desenvolveu em diversas escolas e tendências do século IV.

Esse modelo tripartite de platonismo é uma indicação da profunda complexidade e disparidade entre as posições filosóficas sustentadas no círculo do platonismo imperial e das próprias doutrinas originárias de Platão. A referência a Platão e ao platonismo ao longo dos escritos de Agostinho, especialmente nos seus *Diálogos*, deve ser identificada sob a expressão neoplatônicos, particularmente com Plotino e Porfírio.

De qualquer forma, tais considerações necessitam de uma reflexão para saber como Agostinho entendia o termo filosofia e qual o ideal por ele projetado em suas obras e teorias. Para tanto, podemos trabalhar com três hipóteses interpretativas, como nos apresenta Bento Silva Santos, na introdução que escreve para o *Contra Acadêmicos* (2008, p. 20-25): Filosofia e neoplatonismo; Filosofia e cristianismo; e, Filosofia e inteligência da fé.

A primeira interpretação sugerida, filosofia e neoplatonismo, advoga a seu favor que a filosofia elogiada nos escritos de Cassiciaco é o neoplatonismo do século III e IV. Esta doutrina lhe possibilitou pensar a espiritualidade de Deus e a alma e compreender a natureza não substancial do mal como não-ser e perversão da vontade, como apresentaremos no próximo capítulo. Esta forma de pensar está atrelada ao livro dos platônicos, neste caso, Plotino e Porfírio, e Agostinho encontra no neoplatonismo explicação racional para o Logos Divino que conheceu no cristianismo, escreve:

[...] deparastes-me por intermédio dum certo homem, intumescido por monstruoso orgulho, alguns livros platônicos, traduzidos do grego em latim. Neles li, não com estas mesmas palavras, mas provado com muitos e numerosos argumentos, que ao princípio era o Verbo (Logos) e o Verbo existia em Deus e Deus era o Verbo; e este, no princípio, existia em Deus. Todas as coisas foram feitas por Ele, e sem Ele nada foi criado. O que foi feito, n'Ele é vida, e a vida era a luz dos homens; a luz brilha nas trevas e as trevas não a compreenderam. (*Conf. VII, 9, 13*)

Essa filosofia é uma forma de interpretação racional da fé, mas simplesmente para mostrar as verdades reveladas independente da fé. Nesse sentido, a filosofia é superior a simples fé, porque proporciona a ascensão à *epistème* do Divino através da felicidade, como escreve no *Contra Acadêmicos* (II, II, 4): “[...] só era boa fortuna

aquele que me permitisse lazer para filosofar, que não havia outra vida feliz senão a de viver na filosofia”. Entretanto, Agostinho quando bispo parece abandonar ou, pelo menos, distanciar-se deste ideal e voltar para um cristianismo dominado pela teologia do pecado e da graça reconhecendo Cristo como única via de salvação.

A interpretação denominada filosofia e cristianismo afirma que o termo filosofia em Agostinho sugere a religião cristã, pois sustenta a não-alteridade da filosofia e religião, acreditada e ensinada pelo cristianismo. O cristianismo para Agostinho é a verdadeira filosofia, pois busca e realiza a teleologia do ser e age em profundidade com o amor a Sabedoria. A fé cristã se coloca como passagem da filosofia neoplatônica e os escritos não são a racionalização aplicada da fé, mas uma filosofia integralmente cristã, reconhecendo Cristo não só como Verbo encarnado, mas também como o Verbo que ilumina as mentes dos homens e o torna acessível ao conhecimento. A imagem da filosofia nos escritos de Agostinho pode ser interpretada como a imagem do próprio Cristo.

Por fim, a interpretação de filosofia e inteligência da fé, que procura demonstrar que a temática e a práxis filosófica e teológica de Agostinho entre sua conversão (386) e sua ordenação (391) não são uma filosofia neoplatônica nem um *modus vivendi* singular de vida cristã. Contrariamente, é uma tentativa de usar os recursos racionais dos livros platônicos para compreender as verdades reveladas. A inteligência da fé deveria se basear na autoridade da Escritura e na própria tradição cristã proveniente dos primeiros padres e que procedesse de uma razão amparada categoricamente nas doutrinas dos platônicos. Essa filosofia se assemelharia com a *gnose* cristã dos teólogos alexandrinos, já que unia a ortodoxia teológica e o ecletismo filosófico, “creio para compreender”, um trabalho intelectual distinto da fé simples, mas não superior a ela.

Portanto, há uma sequência ordenada em Agostinho de uma inteligência da fé, como união de autoridade religiosa e razão neoplatônica, entretanto, a contribuição neoplatônica é redirecionada nos escritos de Agostinho cada vez que ele entende que há “equivocos” nos platônicos e aparente incompatibilidade de algumas de suas doutrinas com a fé e a moral cristã.

Quanto ao seu desenvolvimento intelectual, Agostinho utilizou durante toda sua atividade intelectual um procedimento de várias etapas: *disputatio*, *quaestio* e *inventio*. A investigação de um tema incluía a apresentação de um problema ou de

uma indagação e a busca de uma solução. A *quaestio* é o método de questionar, buscar ou pedir a compreensão da verdade. O melhor método é interrogar e responder, algo similar a maiêutica socrática, e dessa forma estabelecer o plano intelectual de busca. Na filosofia quem busca é o ser intermediário entre o saber e a ignorância, e no campo religioso quem procura, busca o sentido e a relação com a felicidade, a moral e a sabedoria. Quando se chega a *disputatio*, o debate sério, necessário e fundamental ao tema, as discussões não são banalidades, mas problemas da vida, dos costumes, das práticas e da alma. A busca deve ser feita de modo diligente, pois as etapas dessa análise do problema nos conduzirão a uma vida “bem-aventurada”. Nesta *disputatio* Agostinho nos apresenta o modelo dialético como a ciência que norteia corretamente uma discussão, é por meio dela que a razão descobre sua natureza, atividade da pura razão. Finalmente, alcança-se a *inventio*, o resultado do debate. Nada se encontra se não se busca, mas o que se procura não é a busca em si mesma, mas a verdade que é infinita, assim, a investigação deve permanecer aberta em direção ao objeto buscado.

Adotar um modelo interpretativo é tão difícil quanto tentar separar filosofia de teologia nos escritos de Agostinho, entretanto, é após este estreitamento com a contribuição neoplatônica e com a aproximação das Epístolas do apóstolo Paulo que Agostinho é vencido pela “graça de Jesus Cristo”, numa experiência em Milão, em setembro de 386, ele é constrangido por uma voz infante: “*Tolle lege, tolle lege*” – “*Toma e lê, toma e lê*” (*Conf. VIII, 12, 29*). Em obediência a voz, ele lê o primeiro texto que salta aos olhos, o texto do apóstolo *Aos Romanos (13,13)*: “Não caminheis em glotonarias e embriaguez, nem em desonestidade e dissoluções, nem em contendas e rixas; mas revesti-vos do Senhor Jesus Cristo e não procureis a satisfação da carne com seus apetites”.

Tudo muda na vida de Agostinho. Definitivamente, ocorre uma conversão ao cristianismo e, de forma incontestada, os teólogos platônicos cristãos milaneses influenciaram toda a sua concepção acerca do cristianismo e do que era o cristianismo ideal. Suas influências podem ser comparadas tais como as descritas sobre Cícero e o neoplatonismo. A vida monástica afetou também a sua conversão e dessas experiências ele organizou a vida cristã comunitária, um modelo cenobita, extremamente austera, baseada na vida das primeiras comunidades cristãs,

conforme os *Atos dos Apóstolos*, e na vida das comunidades filosóficas, conforme descrita no *Hortensius*.

A conversão levou Agostinho para dentro da Igreja e por mais algumas semanas se dedicou ao magistério. Nas férias se retirou para uma propriedade do amigo Verecundo, em Cassiciaco e neste local ele redige os primeiros *Diálogos* filosóficos, mas por lá ficou poucos meses e voltou para Milão no período da Páscoa, onde recebeu o batismo. Entretanto, o projeto de Agostinho era se retirar da vida pública de vez e voltar para a África para se dedicar ao ócio da vida cristã. Este ideal de vida vai constituir o pano de fundo até sua ordenação em 391 (BROWN, 2005, p. 141).

No trajeto de volta à África, quando aporta em Óstia, Mônica morre, no momento em que eles estavam se preparando para embarcar, escreve que “Procurando um lugar onde mais acomodadamente Vos servíssemos juntos, voltávamos à África, quando em Óstia, na foz do Tibre, faleceu minha mãe” (*Conf. IX, 8, 17*). Diante do fato, a viagem tem que ser protelada por mais um ano.

Quando regressa a Tagaste, Agostinho se desfaz da herança e reunido com os amigos mais fiéis aos seus ideais, organiza uma comunidade monástica que visava passar o restante da vida no recolhimento, na ascese e procurando aprofundar sua vocação, tanto filosófica como religiosa. Este plano durou apenas três anos. Em 391, ao visitar Hipona e entrar na igreja, ouviu o bispo Valério requerer junto ao seu povo um sacerdote capaz de substituí-lo nas funções episcopais, especialmente, nos sermões. Rapidamente, o povo aclamou: “Agostinho, presbítero!” e mesmo com seus protestos e choros foi decidido pela sua ordenação (POSSÍDIO, 1997, 3-4).

Doravante, toda a vida de Santo Agostinho será norteadada pelas necessidades de um povo que consumirá sua vida, mas mesmo diante das ocupações episcopais diárias, ele não deixará morrer sua boa retórica e seu espírito ardente em busca da verdade. Agostinho produziu cento e treze obras e a maioria com extensão e importância considerável, duzentos e dezoito cartas e acima de quinhentos sermões transcritos às gerações futuras.

Assim, em busca de uma vida de paz, felicidade, sabedoria e aperfeiçoamento dos valores éticos-morais pela filosofia e cristianismo, ele se

empenhará na busca pelo que pode governar a sua compreensão ontológica e metafísica.

CAPÍTULO 2: O PROBLEMA DO MAL NA ESTRUTURA ÉTICO-MORAL

Agostinho começa ainda jovem numa busca incansável para entender o problema do mal. Sua aproximação ao maniqueísmo aconteceu por este sistema religioso oferecer uma resposta a questão do mal. Inicialmente, pensava que somente o maniqueísmo poderia oferecer resposta satisfatória à pergunta que insistentemente o atormentava: “qual a causa de praticarmos o mal?”

Agostinho dedica quase meio século para pensar sobre a questão do mal. Em seu tratado, *De Libero Arbitrio*, que discute muito o tema da liberdade, mas que de certa forma se envolve consideravelmente com o problema do mal, levantando questões que o atormentava: o mal é oriundo de Deus ou do homem? Será que o problema não está nos dois: Criador e criatura? “Se o pecado/mal procede dos seres criados por Deus, como não atribuir a Deus os pecados/mal, sendo tão imediata a relação entre os dois?” (*De Lib. Arb. I, 2, 4*). Existe outro início para o mal? Será o mundo uma tensão dualística entre bem e mal como nos sugere o maniqueísmo?

Para entender a questão do mal se faz necessário começar por um Agostinho com concepções maniqueístas, pois a base dualista vai reger um longo percurso de estudos e escritos de Agostinho, mesmo ao romper com a seita em questão. O maniqueísmo era uma pequena seita fundada por Mani no século III d. C., um sistema religioso com uma doutrina que tentava solucionar o problema do mal.

O Império Romano por muito tempo considerou a seita ilegal como um grupo reacionário, por outro lado, a Igreja os considerava hereges e, mais tarde, seriam perseguidos implacavelmente por ambas. O maniqueísmo possuía o *status* de uma sociedade secreta e suas práticas contribuíam para isso, por exemplo, seus líderes viajavam por uma rede de células espalhadas por todo o mundo romano e nas cidades estrangeiras que chegavam só se hospedavam na casa de membros de sua própria seita.

Agostinho foi ouvinte entre os maniqueus por nove anos. Frequentou as assembleias dos maniqueístas para ouvir a exposição da grande *Carta da Fundação*, de Mani. Sua conversão ao maniqueísmo se deu no mesmo período de crescimento apaixonado de seus horizontes intelectuais e culturais, e com sua

conversão à filosofia foi convencido a abandonar toda e qualquer intenção de se tornar um advogado profissional. A iluminação proporcionada pela experiência religiosa maniqueísta o tornou um homem consciente de sua condição.

A conversão ao maniqueísmo tornou possível ao jovem Agostinho ser um rapaz muito austero e espiritualizado, mas não resolveu o seu sentimento altivo e muita coisa em seu comportamento continuava a lhe causar culpa. De forma veemente e violenta o problema ético o atormentava. Constantemente, esta condição é lembrada por Agostinho, especialmente, ao citar uma passagem do *Hortensius*, de Cícero, passagem que regerá toda a sua busca ética e será lembrada por ele durante toda a sua vida. Brown (2005, p. 61) cita essa passagem:

Caberá buscar os prazeres da alma que Platão descreve, com toda a seriedade, como armadilhas e fonte de todos os males? (...) As instigações da sensualidade são de todas as mais fortes e, portanto, as mais hostis à filosofia (...) Nas garras dessa que é a mais forte das emoções, qual é o homem que pode curvar sua mente ao pensamento, recobrar a razão, ou, a rigor, concentrar-se no que quer que seja (...)?

Em suas *Confissões*, Agostinho nos revela o seu dilema ético-moral na busca de austeridade e prazer ao mesmo tempo: “[...] eu, jovem tão miserável, desolado no limiar de minha vida adulta, costumava rezar: ‘Senhor, dai-me castidade e a continência, porém não me concedais já’ (VIII, 7, 17). A questão ético-moral não apenas o perturba intelectualmente, mas nas ações do dia a dia.

Como maniqueísta Agostinho desfrutava de um alívio para seu dilema real, mesmo que dominado em parte por sua ambição, pelos seus intensos desejos sexuais, pelo seu perturbado e excitante relacionamento com sua concubina e pelos sentimentos invasivos de culpa que habitualmente obscurecia sua relação com a mãe. Pelo menos o maniqueísmo dizia que uma parte boa dele permanecia integralmente imaculada. Na tentativa de salvar essa “parte boa”, essa partilha de perfeição interna, que, talvez, tenha composto o cerne de sua conversão ao maniqueísmo.

A questão ético-moral maniqueísta fascinava Agostinho que, e mesmo depois de haver começado a entender as dificuldades intelectuais do sistema maniqueísta,

o faz permanecer nesta seita. É esse maniqueísmo que fornece uma matriz extrema e singular dos sentimentos de Agostinho e é essa religião que está na sua transição para a idade adulta.

O maniqueísmo exerce uma grande força sobre Agostinho, como ele mesmo escreve:

Ah! Suscitas precisamente uma questão que me atormentou por demais, desde quando era ainda muito jovem. Após ter-me cansado inutilmente de resolvê-la, levou-me a precipitar-me na heresia (dos maniqueus), com tal violência que fiquei prostrado. (*De Lib. Arb. I, 2, 4*)

O maniqueísmo também afasta o jovem Agostinho da terrificante figura paterna do lahweh, do Antigo Testamento. No maniqueísmo, o implacável lahweh dos judeus era rejeitado como um demônio malévolo, e os patriarcas como velhos abjetos. O sistema religioso criado por Mani, apesar de todo o seu dualismo cosmológico, evadia-se criteriosamente da intensa ambivalência de um Pai que podia ser, concomitantemente, fonte de terna generosidade e bondade, mas também de juízo, vingança, castigo e sofrimento. Entretanto, mais tarde, essa ambivalência viria ser uma imagem extremamente importante na contemplação de Deus, pelo então, “maduro” Agostinho.

Ao voltar para lecionar literatura em Cartago, por volta de 375, Agostinho leva consigo sua nova religião. Mônica fica decepcionada e apavorada e num zelo ardente expulsa o filho blasfemo de casa, como o próprio Agostinho relata:

É que ela, com o espírito de fé com que a dotaste, via a morte da minha alma, e tu, Senhor, lhe ouviste os pedidos. Ouviste-a, e não lhe desprezaste as lágrimas que, brotando-lhe dos olhos, regavam a terra por toda parte em que orava. Sim, tu a ouviste. Porque, de quem senão de ti veio aquele sonho tão consolador, que ela aceitou tornar a viver comigo e ter-me à sua mesa, o que antes recusara fazer, por horror e aversão às blasfêmias do meu erro? (*Conf. III, 11, 19*)

Contudo, após muitas lágrimas e orações, e para alegria de Agostinho, ela teve um sonho onde um jovem lhe garantia que no tempo oportuno o filho dela retornaria ao cristianismo:

Nesse sonho viu-se de pé sobre uma régua de madeira. Um jovem airoso e alegre veio ao seu encontro a sorrir-lhe, enquanto ela se conservava triste e amargurada. Perguntando-lhe ele as causas do acabrunhamento e das lágrimas cotidianas – não para saber, mas para instruir, como é costume – e respondendo-lhe ela que chorava a minha perdição, mandou-a sossegar, aconselhando-a a que atendesse e visse que onde ela se encontrava lá estaria eu também. Apenas olhou, viu-me junto de si, de pé, na mesma régua. (*Conf. III, 11, 19*)

Mônica ainda buscou o conselho do bispo de Cartago que também reafirmou que o jovem Agostinho deveria ser recebido em casa novamente pela mãe: “Deixe-o ficar onde está; limite-se a orar por ele a Deus; pela leitura ele mesmo reconhecerá o erro e quão grande é a sua impiedade” (*Conf. III, 12, 21*), e na insistência dela ele afirmou: “Vai em paz e continua a viver assim porque é impossível que pereça o filho de tantas lágrimas!”. Para consolar a mãe desesperada, o próprio bispo afirmou que por um tempo viveu como maniqueísta e que ele mesmo havia transcrito os livros de Mani (*Conf. III, 12, 21*). Esses notáveis livros, era um total de sete e constituíam a espinha dorsal do maniqueísmo, preservando a identidade da seita em meios tão diferentes (BROWN, 2005, p. 64).

O maniqueísmo que Agostinho frequentava era o de um grupo específico da intelectualidade culta da universidade de Cartago e dos provincianos ilustres de Tagaste e colegas estudantes que ele havia atraído. Muitos de seus companheiros de estudos, jovens extremamente inteligentes e excepcionalmente argumentativos, juntaram-se prontamente a ele em Cartago e, numa cidadezinha como Tagaste, longe do olhar desconfiado e cuidadoso das autoridades católicas, foi-lhe fácil atrair a adesão do eminente Romaniano e de seu parente Alípio.

2.1. AS ORIGENS DO MANIQUEÍSMO

Mani³ teria nascido na aldeia de Nahar-Koutha, distrito de Mardinu, próximo a atual Bagdá, em 14 de abril de 216 d.C. Filho único de Pattikios e Maryam, da linhagem nobre dos Arsácides. Ele tem toda a sua infância retratada como uma analogia a infância de Jesus: filho único, como o catolicismo considera Jesus; pai de linhagem nobre; Mani e seus pais fazem as emigrações, assim como Jesus e seus pais, saem de Hamadam para al-Madaín e dali para Nahr-Kuthi (COSTA, 2003, p. 25-27).

Durante a estadia de Pattikios em al-Madaín ele passa a frequentar a casa dos ídolos, uma espécie de sabeísmo⁴ astrológico do deus Hermes, onde ele tem uma tríplice visão que o ordenou a abster-se de carnes, vinhos e manter pureza sexual. Após as visões, Pattikios muda de religião e passa a frequentar os círculos dos helxassaítas, religião fundada por um certo Helxassai que dizia ter recebido de um anjo a revelação de uma doutrina que combinava as práticas judaicas, os dogmas cristãos e as artes da magia. O sistema helxassaíta proibia bebidas fermentadas, carnes, o trabalho agrícola e o pão assado grego, pois considerava o fogo um instrumento diabólico, mas permitia o pão cru dos judeus e os legumes leves, que deveriam ser colhidos naturalmente, sem serem plantados (COSTA, 2003, p. 27-30).

Entretanto, Pattikios levou Mani para morar na comunidade helxassaíta somente aos quatro anos de idade, onde ele permaneceu até os seus vinte e quatro anos. Nesta comunidade, pela primeira vez, ele entra em contato com os princípios gnósticos e cristãos que essa religião sustentava e dela recebe uma grande influência que dará certos contornos para a formação de sua nova religião.

Aos doze anos, segundo o relato de Mani, afirma que foi visitado por um anjo do reino da Luz, em 1º de abril de 228, denominado al-Tawn – companheiro. Costa (2003, p. 32) comenta esse evento:

³ Segundo Costa (2003, p. 25) o nome primitivo de Mani era Corbicius (para os escritores latinos) ou Cubricus (para os escritores gregos). Entretanto, Mani é um título honorífico atribuído por seus seguidores, que para os Mandeos significa: *O espírito do mundo iluminado*.

⁴ A religião sabéia, de natureza semita, prestava culto à natureza (veneravam o sol, conforme o Alcorão, Sura 27,24), mas ainda envolvia dádivas e sacrifícios, pureza ritual e abstinência, bem como peregrinação religiosa a vários locais considerados santuários do sabeísmo.

A aparição do anjo mensageiro a Mani é uma alusão ao Evangelho de São João 14,26 [...] o anjo mensageiro seria o próprio Jesus, que viria anunciar a Boa-Nova ao seu irmão gêmeo, Mani – o Paracleto, considerando-se que para os maniqueus, Mani era o enviado por Cristo.

Mesmo após a aparição do anjo a Mani, ele permanece entre os helxassaítas, mas agora está descontente com eles e, em alguns casos, entra em conflito com a religião, especialmente quanto à rejeição dos ritos de purificação, as proibições alimentares sobre o pão e os legumes e o trabalho agrícola. Tais embates, duram por muitos anos e os líderes helxassaítas chegam a considerá-lo um apóstata.

Doze anos após a primeira aparição do anjo, em 19 de abril de 240, novamente, segundo o relato de Mani, o anjo mensageiro vem a ele e lhe revela os mistérios da verdade divina dando-lhe ordens para proclama-las. Em 242, aos vinte e seis anos de idade, Mani toma consciência de sua missão e começa a anunciar a nova fé.

Não fez nenhum retiro, nem começou por elaborar um projeto ou estatuto grandioso de metafísica ou teologia para fundamentar sua nova religião, mas partiu para a prática, anunciando, em pregações, suas idéias, que só com o passar do tempo foram sendo formuladas e postas no papel. A nova religião de Mani não nasceu como uma religião de contemplação, mas de missão (COSTA, 2003, p. 35-36).

2.2 O MITO DA COSMOLOGIA MANIQUEÍSTA

Mani partilha de uma definição do homem como um ser híbrido, composto por duas forças antagônicas, mas descreveu essa condição explicando por meio do universo físico. Para Mani, o próprio universo em si era decorrente desse amálgama. Diria um maniqueísta que o Sol espelha nada menos que uma fração de sua própria essência boa no estágio final de destilação pronta a se unir novamente no “Reino de Luz”, como descrito nos livros de Mani: “A Luz irá para a Luz, [...] A Luz retornará a seu lugar, as Trevas cairão e não tornarão a se elevar” (COSTA, 2003, p. 67).

Mani é considerado por muitos um gênio da religião (BROWN, 2005, p. 66) e a sua doutrina sobre o mundo era singular. A imagem do universo que se apresentava não era a do cosmo de um romano instruído, pois essa imagem fora drasticamente distorcida pelas preocupações religiosas de Mani, mas, a rigor, nenhum sistema religioso havia descrito o mundo visível com teor doutrinário de maneira tão drástico, literal e como a imanência de um conflito espiritual íntimo.

No maniqueísmo a tensão entre o mal e o bem é uma constância no entendimento do universo, da criação do próprio mundo e, conseqüentemente, do homem frente ao mundo. Há uma dualidade radical e inteira de duas “naturezas” e de duas “substâncias”: Luz e Trevas, Bem e Mal, Deus e a Matéria. Cada um deles é princípio incriado, autônomo, eterno e de potência igual. Enfim, entre eles não há nada em comum, mas a tudo se opõem (COSTA, 2003, p. 49).

Segundo Mani, o mal nada mais é que um acontecimento fortuito na existência e parte desta própria estrutura. O propósito não é a supressão do mal, mas separá-lo do bem, como nos é descrito no mito da cosmologia: “A tarefa não é destruir as trevas, mas sim separá-las da luz [...] O final da história se dará quando luz e trevas, bem e mal, estiverem novamente separados e não mais houver mescla” (COSTA, 2003, p. 11).

Para os maniqueístas a alma era substância boa, algo não conspurcado – tratava-se, literalmente, de um fragmento da substância divina. Dedicavam-se em certificar que essa parte boa permanecesse essencialmente intacta, não corrompida por sua natureza má e desprezível. Há um constante embate e a natureza má seria cindida e impelida para longe e, no fim desta vida, seria derrotada e confinada numa grande massa disjunta, algo semelhante a uma prisão perene. Dessa forma, a força do mal é algo alheio que jamais poderia realizar outra coisa senão se impor do exterior para o interior a um “eu bondoso” que para sempre se manteria separado dela.

O mito cosmológico maniqueísta, para Agostinho, esclarece pelo menos temporariamente o problema do mal, vinculando-o a uma espécie de sistema soteriológico. O mal é desenvolvido em três etapas. Na primeira fase, o bem e o mal estão separados em reinos das trevas e da luz. O maniqueísmo anuncia a existência ontológica de dois princípios, de dois mundos, duas naturezas, uma boa, a quem

chamam de Deus, e outra má, não criada por Deus, a quem Fausto⁵, na sua altercação com Agostinho, chama de matéria, ou demônio (*Cont. Faust. Man. XXI, 1*). Como já afirmamos e reiteramos aqui que em toda doutrina elaborada pelos maniqueístas há sempre essa dualidade, bem e mal.

Contudo, o Deus maniqueísta é de natureza física, corpórea e que ocupa espaço. Ao mesmo tempo em que é infinito e ilimitado, ele delimita fisicamente dois reinos que se limitam entre si, simetricamente antitéticos, são reinos diversos e sobrepostos. Esses reinos correspondem ao bem e ao mal, que são incriados e co-eternos com princípios idênticos e independentes. É evidente que assim como o Deus maniqueísta, o mal também é uma substância corpórea, como nos esclarece Agostinho em sua *Confissões* (*V, 10, 20*): “[...] Com efeito, o mal aparecia à minha ignorância não só como substância, mas como substância corpórea, já que minha mente não podia formular a idéia senão dum corpo sutil, difundido pelo espaço”.

Agostinho por um período vive sobre influência da tradição maniqueísta de conceber o mundo e, especificamente, o bem e o mal como substância corpórea em tensão, como escreve nas *Confissões*:

Daqui deduzia eu a existência duma certa substância do mal que tinha a sua massa feia e disforme – ou fosse grosseira como a que chamam terra ou tênue e sutil como o ar –, a qual eu julgava ser o espírito maligno investindo na terra. E porque a minha piedade, como quer que ela fosse, me obrigava a crer que a bondade de Deus não criou nenhuma natureza má, estabelecia eu duas substâncias opostas a si mesmas, ambas infinitas: a do mal, mais diminuta, e a do bem, mais extensa. Deste princípio pestilencial provinham as restantes blasfêmias. (*V, 10, 20*)

Nos escritos de Mani, o Bem é retratado como essencialmente passivo, pespegado pelas ações violentas do mal. O “Reino de Luz” estivera em absoluta inércia, totalmente alheio a qualquer tensão entre o bem e o mal. Em contraste, o “Reino das Trevas” era a força ativa; impulsionado violentamente para o “Reino da Luz”; seus poderes vorazes eram alucinados; norteavam-nos unicamente os incontroláveis desejos de ganância. O bem é uma mônada, enquanto o mal é ativo, uma díade insensata, irada e voluptuosa.

⁵ Fausto chegou a Cartago em 383.

A segunda etapa da construção da cosmogonia maniqueísta é muito semelhante as ideias gnósticas do século primeiro da era cristã (PUECH, 1949, p. 26). Tal como no gnosticismo, nesta etapa surge o ser humano. O gnosticismo também está assentado sobre um conceito básico de natureza dualista, com ponto de partida no contraste entre o espírito e a matéria; bem e mal; esfera superior e inferior; e, por conseguinte, deus supremo e divindade inferior.

No gnosticismo é impossível descrever em sua essência o deus supremo, pois é completamente abstrato, a essência espiritual última. Não é associado a qualquer revelação, transcendente ao mundo e ao ser o quanto for possível. Ele não criou o mundo, porque o mundo é mau, mas a divindade inferior, o Demiurgo, uma essência espiritual de segunda ordem em que nela está presente o mal foi quem criou o mundo. Para o gnosticismo esse Demiurgo é o deus do Antigo Testamento, o deus judaico.

O deus supremo abriga dentro de si incontáveis poderes divinos, *aeons*. Esse é o problema que se estabelece, pois, por algum motivo um *aeon* se desatou da esfera divina, o *pleroma*, precipitando-se no espaço de forma aleatória. Esse *aeon* desprendido criou o mundo material. O *aeon* caído se misturou com a matéria, de modo que fragmentos da substância divina se tornaram prisioneiras da matéria. Esses fragmentos divinos são as almas dos homens. Todavia, as almas humanas ignoram sua procedência celestial e vivem alheias e perdidas, perecerão, a menos que alguém as lembre quem são de fato. Esse conhecimento é a *gnose*, que se refere o gnosticismo.

No maniqueísmo esta estrutura permanece, mas são os demônios das trevas quem captura parte da luz, e depois de uma série de lutas e um cruzamento dos demônios com os filhos da luz surgem Adão e Eva e toda a humanidade. Segundo esta parte da cosmogonia maniqueísta, Adão e Eva nascem como obra dos demônios, criaturas nascidas da combinação do bem e do mal. Esse primeiro casal permanece marcado pelo duplo selo da hereditariedade satânica. Brown (2005, p. 60) nos evidencia esse dualismo antropológico ao citar um trecho do *Salmo Maniqueu*: “conheci minh’alma e o corpo que nela se assenta, sabendo que são inimigos desde a criação dos mundos”.

Na antropologia maniqueísta o homem também é uma mescla de bem e mal. O homem é ontologicamente um ser decaído, filho do pecado e da concupiscência

(BROWN, 2005, p. 61). A imanência do mal no homem é evidente no maniqueísmo. O homem é composto de duas substâncias: uma boa, que é uma parte de Deus, uma ideia panteísta; e uma outra má, um pessimismo antropológico, que não deriva de Deus, mas a ele é antagônica.

Por fim, a terceira etapa se constitui pelo caráter soteriológico, o ápice da cosmogonia. Nesta etapa ocorre a separação do bem e do mal, numa vitória do Salvador, chamado de Jesus Esplendor. É a vitória do bem contra o mal. Não é apenas o ato de salvar o homem, mas salvar a si mesmo, é o mito do salvador-salvado, resultado do panteísmo, pois a alma boa do homem não é feita a partir do nada como no cristianismo, mas é uma emanção de uma parte de Deus (PUECH, 1949, p. 67).

O Cristo maniqueu também era o Jesus Sofredor (*Cont. Faust. Man. XX, 2*), crucificado por todo o macrocosmo perceptível. O auge da devoção maniqueísta era o indivíduo apropriar-se da ideia de que sua parte boa estava totalmente incorporada e identificada com essa essência divina profanada, o indivíduo deveria identificar a completude de seu destino com um Salvador que também estava sendo salvo. Era essa ligação estreita, íntima e sensível que proporcionaria confiança ao indivíduo para vencer as forças do mal que se estabeleciam inalteradas e, aparentemente, não controladas por nenhuma força do bem.

O maniqueísmo elabora uma doutrina cosmológica e ontológica de forma dualística. O maniqueu Fausto diz a Agostinho: “É certo que confessamos dois princípios, mas a um chamamos de Deus e ao outro, matéria” (*Cont. Faust. Man. XXI, 1*). Parece-nos que ele isenta Deus de toda responsabilidade pelos males existentes no cosmos e, de certa forma, também isenta o homem das maldades praticadas (COSTA, 2003, p. 40).

Agostinho se encantou com essa forma de conhecimento apresentado pelo sistema maniqueísta. Ainda que todo maniqueísta tivesse consciência da mescla íntima do bem e do mal no ser humano e no mundo, entretanto, era extremamente repulsivo para eles e absurdo para o pensador racional que esse mal fosse proveniente de Deus. Deus era bom, benévolo, perfeito e totalmente inocente. Devia ser protegido e conservado da mais tênue suposição de responsabilidade direta ou indireta pelo mal. Há uma “aflição” piedosa para com Deus, mesmo sendo dualistas estavam persuadidos inflexivelmente que o mal não provinha de um Deus bom,

perfeito, mas o mal era proveniente de uma força hostil, de poder igual, eterno e totalmente distinto que invadiu o bem. Ao homem maniqueu cabe imediatamente entender e distinguir os dois princípios, bem e mal: “aquele que deseja ingressar em nossa religião deve saber que os dois princípios têm naturezas absolutamente distintas: como pode quem não traz viva em si essa distinção pôr em prática a doutrina?” (BROWN, 2005, p. 58)

Inicialmente, a resposta oferecida pelo maniqueísmo a pergunta por que praticamos o mal traz alívio a Agostinho exercendo sobre ele principal atração, Peter Brown (2005, p. 57) comenta:

Somente esse grupo, julgou Agostinho, poderia responder à pergunta que começara a atormentá-lo tão logo à sua conversão à filosofia o levara a pensar com seriedade: Qual a causa de praticarmos o mal? (*De Lib. Arb. I, 2, 4*). A resposta maniqueísta para o problema do mal foi o cerne do maniqueísmo do jovem Agostinho.

O problema do mal no maniqueísmo está situado numa ontologia-cosmológica e, especialmente, materialista determinista. O homem não é totalmente livre, pois uma de suas partes, a matéria, é ontologicamente má. Assim, o homem está condenado material e deterministicamente a praticar o mal. O mal praticado no maniqueísmo não é de responsabilidade do homem ou resultado de um livre-arbítrio, como será proposto pelo Agostinho antimaniqueísta, o mal é algo invito e determinado e ocorre por causa da parte ontologicamente má corpórea, inerente a natureza humana, assim o homem está condenado determinadamente a praticar o mal. O maniqueu Fortunato dirá: “Nós afirmamos que uma natureza contrária força a alma a pecar” (*Cont. Fort. Man. I, 21*).

Conseqüentemente, o pecado é resultado imediato da mescla do bem com o mal e que a alma boa foi corrompida por disposições perversas se tornando uma alma má, que não é responsável, pois está sujeita a sua própria necessidade. Portanto, o mal moral é inexistente no maniqueísmo, não existe explicação para ele, pois toda realidade espiritual é entendida materialmente, assim é inexistente a responsabilidade ou culpa particular.

O mal praticado não é responsabilidade do homem, nem fruto de seu livre-arbítrio, mas é algo invito e inevitável, fruto de sua natureza má, a matéria. Deve-se

notar também, que a alma não tem livre escolha entre o bem e o mal, pelo contrário, como ela é inerentemente boa, tende ao bem. Entretanto, ela está ontologicamente misturada com a matéria, e isso não por um ato voluntário, mas por acidente, tornando-a abandonada, submersa e dominada pela mistura desde o princípio. Ela se tornou má. Segundo Puech (1949, p. 92):

O pecado é antes de tudo o resultado da inerência da alma na 'mistura': a existência – podemos dizer – é pecado por si mesma. A alma não é por si mesma pecadora e, no fundo, não é responsável pelo pecado; não sucumbe por sua própria vontade, mas a isso é induzida pela mistura com a carne.

O mal está inerente a natureza corpórea do homem e isso confortava e pacificava o jovem Agostinho, pois o homem não era culpado pelo mal que executava, mas tal responsabilidade recaía sobre o princípio ontológico do mal.

Ainda então me parecia que não éramos nós que pecávamos, mas tão-somente a outra natureza, estabelecida em nós. A minha soberba deleitava-se com não ter as responsabilidades da culpa. Quando procedia mal, não confessava a minha culpabilidade, para que me pudésseis curar a alma, já que Vos tinha ofendido, mas gostava de a desculpar e de acusar uma outra coisa que estava comigo e que não era eu. (*Conf. V, 10, 18*)

Na moral maniqueísta além do fato de o corpo aprisionar a alma ser um problema, o mundo aparente também é um chamado contínuo para se manter no mundo das trevas. Entretanto, foi-se estabelecido o cumprimento da *signacula - selos* com o objetivo de libertar a alma humana das amarras do corpo e libertar os fragmentos da Luz presas a matéria do universo. A moral maniqueísta vai exigir dos seus sectários uma vida austera, de modo que eles deveriam cumprir as três regras: 1) *signaculum oris* – selo da boca – não proferir mentiras, pornografias e blasfêmias; cumprir as prescrições alimentares abstenendo-se de carnes, vinhos e vegetais plantados; 2) *signaculum manuum* – selo das mãos – não deviam matar animais, arrancar ou cortar árvores, trabalhar a terra e sujar as águas, pois toda a natureza está cheia de partículas de luz que espera pela libertação; 3) *signaculum sinus* – selo dos seios – exigia uma total abstenção de todos os prazeres naturais,

principalmente os sexuais, pois a libido é o pior de todos os males para os maniqueístas. (COSTA, 2003, p. 98-108)

A descrição maniqueísta da moral subjetiva está em harmonia com todo o seu sistema cosmológico. Assim como o universo físico, o mal inerente ao homem não está relacionado a Deus, mas a um princípio ontológico independente, tão poderoso quanto Deus, que impregnou e continua presente no universo.

2.3 A DESILUSÃO DE AGOSTINHO COM O MANIQUEÍSMO

Por volta do ano 383, Agostinho começa a desconfiar do sistema maniqueísta. Essa desconfiança se desenvolve em pelo menos quatro níveis: científico, ele começa a duvidar quanto à racionalidade do maniqueísmo; escriturístico, pela falta de base científica nas críticas maniqueístas ao Antigo Testamento; metafísico, ele considera que existe um disparate quanto à explicação do problema do mal; e, moral, ele detecta contradições na vida ascética dos principais maniqueístas.

Um problema sério para Agostinho era o fato do próprio Mani se considerar o Espírito Santo, não um homem comum, mas o próprio enviado de Deus. Para Agostinho isso não passava de uma loucura, como ele relata em suas *Confissões*:

Com respeito a Mani, quem não julgaria digna de ser detestada com horror a sua rematada loucura, se fosse convencido da sua falsidade aquele que teve a ousadia de fazer-se doutor, mestre, guia e chefe dos convertidos a essas doutrinas, a ponto de eles se persuadirem de que não seguiam a qualquer homem, mas ao Espírito Santo (Paracleto)? (V, 5, 9)

Ainda na leitura dos textos científicos sobre música, geometria e astronomia, ele encontra problemas quando comparados com as doutrinas maniqueístas que erravam em suas asseverações sobre o sol, a lua, as estrelas, os planetas e com os cálculos dos sábios gregos (PAPINI, 1960, p. 62), que mesmo sendo um arcabouço

lógico-racional não obtinha êxito ao oferecer uma resposta última sobre os problemas do universo, quanto menos a proposta de resolução maniqueísta, ilógica e paradoxal.

Brown (2005, p. 67-68) traz um exemplo da distorção maniqueísta, afirmando que viam os quartos crescente e minguante da Lua, não como a mera mudança da natureza e representação distante de um evento natural, mas consideravam como que, literalmente, causados pelo afluxo de fragmentos libertos de “Luz” que ascendiam do mundo. Caso Agostinho, que já vinha dando atenção especial para os estudos da astrologia no mesmo período que se firma como maniqueísta, tivesse lido com bastante atenção o próprio *Hortensius*, bem como os cálculos dos astrólogos, notaria que quando Cícero informa sobre a natureza dos eclipses ele contradiz as afirmações maniqueístas. Assim, convencido dos erros maniqueus, escreve o pensador hiponense:

Conservava, porém, destes filósofos muitas opiniões verdadeiras, cuja explicação se me oferecia por meio da matemática, da ordem dos tempos e testemunhos palpáveis das estrelas. Conferia tudo com as declarações de Mani, que, acerca destes assuntos, delirando, escreveu muitas obras. Não me dava ele a razão dos solstícios e dos equinócios, nem dos eclipses das estrelas nem de coisa alguma que aprendera nos livros profanos. Ali era obrigado a acreditar em coisas totalmente diversas, além de não concordarem com as noções que eu, por cálculos matemáticos e pelos próprios olhos, averiguara. (*Conf. V, 3, 6*)

Na conversa com o maniqueu Fausto, por volta de 383, as indagações que perturbavam Agostinho ficam abertas. Fausto não pode oferecer uma resposta satisfatória, entretanto, tais indagações já nos revelam uma nova percepção e postura de Agostinho frente aos ensinamentos maniqueístas, como escreve:

Logo que transpareceu com suficiente clareza a imperícia de Fausto nestas ciências [...] Os livros desta seita, na verdade, estão recheados de intermináveis fábulas, acerca do céu, dos astros, do Sol e da Lua. Já não esperava que (Fausto) me pudesse explicar argutamente aquelas teorias, como eu ardentemente desejava, comparando-as com os cálculos astronômicos, que eu em outra parte lera, a ver se era preferível a solução que os livros maniqueístas davam ou se, pelo menos, apresentavam igual explicação. Quando lhe propus essas dificuldades para serem

discutidas, desculpou-se modestamente, sem ousar tomar sobre si tal encargo. (*Conf. V, 7, 12*)

A questão agora, para Agostinho, está no por que Mani ensina algo equivocado e, se assim o faz, será que todo o seu ensino não está equivocado? E se é falso parte do seu ensino, toda a questão ético-moral cai, pois não há sistema que se sustente com dados equivocados. Agostinho começa a entender que o ensino maniqueísta está centrado na fé, e pior, uma fé fantasiosa, aquém da simples realidade. A partir desse momento ele não mais verá a doutrina maniqueísta embasada na razão:

Mani não devia prometer-nos a ciência, nem o conhecimento certo, nem o chegar, sem dúvida alguma, àquilo que se busca, senão dizer que a ele se tinha mostrado e que aqueles a quem se relatam deviam crer no que ignoram. Mas tivesse dito tal coisa, teriam respondido: Se tenho que acreditar em coisas desconhecidas, por que não devo crer naquelas que já celebra o consenso de doutos e ignorantes, e já está afiançado por todos os povos por uma autoridade de peso? (*Cont. Ep. Fund. 14*)

Outro problema apresentado por Agostinho – problema escriturístico – é o fato dele não estar persuadido de que se pudesse defender o que na Escritura os maniqueístas atacavam (*Conf. V, 11, 21*). O problema se evidenciou quando apareceu um certo cristão por nome Elpídio desafiando os maniqueístas para responderem algumas questões sobre o Antigo Testamento, mas eles não aceitaram o debate público e tentaram responder as questões postas por Elpídio em pregações feitas apenas entre seus pares. Agostinho não esconde a sua frustração:

Já me tinham começado a mover, em Cartago, os discursos dum certo Elpídio, que falava na presença dos maniqueístas e disputava contra eles, propondo passagens da Sagrada Escritura a que eu não podia facilmente resistir. A resposta deles parecia-me fraca. Mesmo assim, não a expunham em público, mas em segredo, afirmando que a Sagrada Escritura tinha sido falsificada no Novo Testamento por certas pessoas que quiseram inserir a lei dos judeus na fé cristã. E, contudo, eles não alegavam nenhuns exemplares que não fossem apócrifos! (*Conf. V, 11, 21*)

Agostinho ainda sofreria um duro golpe com o problema da questão moral evidenciado pela má conduta por parte dos *eleitos* que tinham dificuldades para cumprirem os princípios, conforme estabelecidos pela moral maniqueísta. A questão moral estava no centro do problema para se entender o mal e esta dificuldade apresentada pelos maniqueístas se torna pesada demais para Agostinho suportar quando seu amigo Nebrídio diz existir uma contradição entre a afirmação da existência de um princípio ontológico do mal – as trevas, e a idéia de um segundo princípio do bem – Deus, incorruptível e imutável, mas em perene luta contra o mal. Argumentava Nebrídio:

Se alguém Vos respondesse que poderia ser nociva nalgum ponto, então seríeis violável e corruptível! Se, porém, dissesse que em nada Vos podia danificar, nenhum motivo haveria para que lutásseis e pelejásseis em tais circunstâncias que uma parte de Vós, um membro vosso ou um rebento da vossa própria substância se misturava com forças inimigas e com naturezas que não criastes. Ao contato destas, essa parte de Vós de tal modo se corromperia e danificaria, que, caindo da felicidade para a miséria, necessitaria de socorro para se poder libertar e purificar! Ora, esse rebento de Vós mesmo era a nossa alma, que o vosso Verbo, livre, deveria, com sua ajuda, arrancar do cativeiro, que o vosso Verbo imaculado deveria remir da corrupção. Neste caso o Verbo seria corruptível, pois era formado duma só e mesma substância que a alma. Ora, se eles afirmam que tudo o que sois, isto é, a substância de que Vos formais, é incorruptível, (segue-se que) todas aquelas suposições são falsas e abomináveis; se dizem, pelo contrário, que o Verbo é corruptível, tal afirmação é, por si mesma, falsa, e logo, à primeira palavra, digna de abominação. (*Conf. VII, 2, 3*)

Moralmente, o maniqueísmo afirmava realizar apenas a libertação da parte boa que o homem trazia em si, desagregando-se de todo o conflito que ameaçasse sua imagem reconfortante de um fragmento de perfeição puro estabelecido no indivíduo. A disciplina maniqueísta se estabelecia sobre um aspecto demasiadamente simplista da forma particular de como os homens agem. Ainda era de um otimismo extremo, pois conjecturava que nenhum homem racional despertado para sua real condição deixaria de procurar libertar a sua alma seguindo as normas solenes de procedimentos maniqueísta. Contudo, as complexidades da suspensão do assentimento e da presente ignorância, as tensões profundamente arraigadas na própria cidadela da vontade, tudo isso era deliberadamente desconhecido no maniqueísmo.

De onde vieram esses pecados? De onde proveio o mal? Se for de um homem, de onde veio esse homem? Se de um anjo, de onde veio o anjo? E, se disserdes ‘De Deus...’, então, será como se todo o pecado e todo o mal estivessem ligados, numa cadeia ininterrupta, ao próprio Deus. É com esse problema que os maniqueus acreditam poder solucionar tudo, mediante sua simples enunciação – como se fazer uma pergunta embaraçosa significasse saber alguma coisa. Se assim fosse, não haveria ninguém mais douto do que eu. (*Da Imort. da Alm.*, 10)

Entretanto, num plano mais profundo e intelectual, o maniqueísmo também decepcionou Agostinho por ser um sistema religioso essencialmente estático. “Era-me impossível progredir nela” (*Conf. V, 10, 18*), essa foi a censura definitiva ao sistema maniqueísta feita por Agostinho.

Decepcionado e frustrado com o maniqueísmo e seus mestres, Agostinho se distanciava pouco a pouco, pois as respostas oferecidas por este sistema não mais satisfaziam a sua alma inquieta. Segue para Roma, ainda em 383 (*Conf. V, 8, 14*), ao chegar abre uma Escola de Retórica e se hospeda na casa de um maniqueísta, o que era um constrangimento por não mais aceitar aquelas doutrinas. Neste ínterim, Agostinho vive um período de desilusão chegando a frequentar a Nova Academia⁶, onde predominava o ceticismo.

Assim, duvidando de tudo à maneira dos Acadêmicos – como os julga a opinião mais seguida –, e flutuando entre todas as doutrinas, determinei abandonar os maniqueístas, parecendo-me que não devia, nesta crise de dúvida, permanecer naquela seita à qual já antepunha alguns filósofos. (*Conf. V, 14, 25*)

No verão de 384, através dos amigos Alípio e Símaco, Agostinho preenche a vaga de *rector* do estudo público de Milão⁷. É em Milão que ele passa a estabelecer

⁶ Essa fase curta de incerteza foi um dos períodos mais cruciais, porém, mais obscuro da vida de Agostinho. Crucial porque o fez entender que o ideal da sabedoria é uma busca contínua. São nos diálogos filosóficos de Cícero, que se forma a concepção cética da *Nova Academia*. Tal doutrina se estabelece no II século a.C. por Carnéades, um lógico grego, como forma de oposição aos estóicos. Os céticos – denominados de *Academici* – negavam ser possível conquistar a gnose com facilidade e o homem sábio deveria andar com precaução, suspender o juízo, uma virtude; e o assentimento a qualquer opinião isolada. (BROWN, 2005, p. 95-96)

⁷ Ao chegar em Milão, Agostinho foi recebido pelas autoridades imperiais com grande deferência. Na cidade desenvolvia a filosofia grega entre leigos e clero, mas era Platão, ou melhor, o neoplatonismo, que dominava o círculo dos debates. O bispo Ambrósio atuava no âmbito político e espiritual da

uma relação com o bispo Ambrósio (*Conf. V, 13, 23*), com a filosofia neoplatônica de Plotino e Porfírio⁸ e com os textos cristãos do apóstolo Paulo. Essas leituras foram incentivadas, principalmente, após ouvir os sermões do bispo Ambrósio que, evidentemente, eram carregados pelos conteúdos cristãos e neoplatônicos⁹.

Em Milão, grande parte do platonismo desenvolvido e elegante era cristão. Essa mudança, sumamente significativa, tivera início em Roma, em meados do século. Ali, um professor africano de retórica, Mário Vitorino, ligara-se subitamente à Igreja cristã. Havia também traduzido Plotino e outros escritos neoplatônicos para o latim. (BROWN, 2005, p. 111)

Agostinho aprende com Ambrósio que o Deus cristão é único, criador de todas as coisas, imutável e incorruptível, mas não forma uma substância corpórea, e sim, uma substância espiritual. Ele rompe com o problema da substancialidade de Deus, rompe com afirmação maniqueísta da existência de duas forças antagônicas coeternas, corpóreas e criadoras do mundo, bem e mal.

cidade e, como hábil orador, proferia prédicas de grande erudição e teor neoplatônico. (COSTA, 2003, p. 137-138)

⁸ Não existe um consenso sobre os textos platônicos que Agostinho recebe (cf. *Conf. VII, 9, 13*), aparentemente, das mãos de Flávio Mânlio Teodoro. A deduzir da sua falta de erudição com a língua grega, é bem provável que seja as *Enéadas* de Plotino, de tradução de Mario Vitorino. Esse encontro com as *Enéadas*, é denominado o segundo grande encontro filosófico. Entretanto, parece-nos que Agostinho leu fragmentos de Porfírio, traduções do *Timeu*, *Fedón*, *Menón*, ainda, Jâmblico e Apuleio. (COSTA, 2003, p. 153-156, notas 34-36)

⁹ O discípulo espelha o mestre e essa verdade se apresenta em Ambrósio que recebeu orientações teológicas do Padre Simpliciano que tentava de uma forma audaciosa combinar o platonismo com o cristianismo. (BROWN, 2005, p. 111)

CAPÍTULO 3: DA ONTOLOGIA DO MAL PARA O MAL MORAL

O *De Libero Arbitrio* foi um diálogo de Agostinho com Evódio contra os erros maniqueístas, um diálogo pós-conversão de Agostinho buscando uma resposta para o problema moral, mas agora o doutor não mais busca respostas apenas para a pergunta: será Deus o autor do mal? Mas amplia o problema:

Ora, nós cremos em um só Deus, de quem procede tudo aquilo que existe. Não obstante, Deus não é o autor do pecado/mal¹⁰. Todavia, perturba-nos o espírito em consideração: se o pecado/mal procede dos seres criados por Deus, como não atribuir a Deus os pecados/mal, sendo tão imediata a relação entre ambos? (*De Lib. Arb. I, 2, 4*)

O problema criado nessa passagem já é resultado de uma nova maneira de compreender a cosmologia. Agostinho em seu diálogo com Evódio enfatiza que crê em um só Deus e que todas as coisas existentes, inclusive o homem, procedem dele. Está posto o problema: “Deus é bom, imutável e criador, é evidente que ele não pode praticar o mal, mas como é possível as suas criaturas praticarem o mal?” Gilson (2006, p. 271) sugere que “dizer que há um mal no homem é admitir a imperfeição do universo”. O problema sai do aspecto ontológico e vai para o ético-moral. Por que criaturas criadas perfeitas por um Deus perfeito praticam o mal?

3.1. O MAL COMO AUSÊNCIA DE BEM

Agostinho segue a inspiração neoplatônica do não-ser e mostra que existe uma contradição no conceito maniqueísta de mal, pois se o mal corrompe a natureza e ele mesmo é uma natureza, conseqüentemente, ele destrói a si mesmo, mas

¹⁰ Alteração do autor.

parece que isso é impossível. Se ele é o supremo mal, só pode destruir o bem. Conclui Agostinho que o mal não é uma substância, mas é ausência total de bem e de qualquer natureza.

Ele formula uma nova concepção de mal em oposição à doutrina maniqueísta. Designará o mal como o que corrompe a substância sem, necessariamente, ser uma substância. Escreve Agostinho:

[...] Mas minha resposta é que a corrupção não é nada em si mesma; não é uma substância, senão que existe em uma substância que afeta. Essa substância tocada pela corrupção não é a corrupção, não é o mal, porque uma coisa, que é atacada pela corrupção é privada de sua integridade e de sua pureza. Se ela não tivesse pureza alguma de que pudesse ser privada, não poderia, evidentemente, ser corrompida. (*De mort. II, 5, 7*)

Nesta fase Agostinho trata o mal como privação do bem, contrário e inimigo da natureza, e que conduz ao não-ser tudo o que corrompe. O mal é privação e não pode existir sem o bem, porque não existe privação senão do que é, conforme escreve: “Concluo, pois, que a ordem produz o ser; a desordem, ao contrário, produz o não-ser; e, por conseguinte, tudo o que corrompe tende, por isso mesmo, ao não-ser mais” (*De mort. II, 5, 7*). Ele sustenta que:

Certamente os distintos males podem designar-se com distintos termos, mas o mal de todas as coisas que se podem privar de algo é a corrupção [...] Contudo, é fácil ver que a corrupção não é nada, senão enquanto destrói o estado natural das coisas, e que, portanto, ela não é uma natureza, senão algo contra a natureza. Logo, não se encontra nas coisas outro mal que a corrupção e a corrupção, não é uma natureza, ou nenhuma natureza é verdadeiramente mal. (*Cont. Ep. Fund., 35*)

Para Agostinho não resta mais dúvidas, o mal não tem origem em Deus, que é imutável e eterno, o Bem Supremo, “se sabes ou acreditas que Deus é bom, Deus não pode praticar o mal” (*De Lib. Arb. I, 1, 1*). Em Deus há perfeição de ser, ele não pode mudar, nele não há sombra de variação, mas não se pode dizer o mesmo das criaturas que só existem por Ele. As criaturas foram tiradas do nada, “Deus fez tudo o que tirou do nada” (*De Lib. Arb. I, 2, 5*) e, naturalmente, nelas existe um tipo de

falta original que gera a necessidade de mudar, assim, as criaturas participam do ser e do não-ser. Escreve Gilson (2006, p. 272) sobre esse assunto:

Criadas, elas foram tiradas do nada por ele. Ora, o que vem do nada não participa somente do ser, mas do não ser. Logo, nas criaturas há um tipo de falta original que, por sua vez, engendra a necessidade de adquirir e, conseqüentemente de mudar.

Analogamente, onde brilha a luz não pode haver trevas. Fica evidente que as trevas não passaram de ausência de luz, conseqüentemente, onde existe o bem, o mal fora retirado e ele não passou de ausência de bem, conseqüência imediata é que para haver um mal é preciso e necessário privação do bem (GILSON, 2006, p. 273). O mal não forma uma substância, não é um ser e nem se estabelece em alguma ordem no ser criado, mas antes, ele é contrário à substância, é deficiência, privação e corrupção do ser – o não-ser (EVANS, 1995, p. 16). Para a solução cosmogônica e moral a resposta é ontológica, pois a realidade do mal se determina a criatura, mas somente como privação do ser. Mais uma vez Gilson (2006, p. 273) nos esclarece que:

Com efeito, ele (mal) é a privação de um bem que um sujeito deveria possuir, uma falta de ser o que ele deveria ser e, por conseguinte, um puro nada. [...] Para que haja um mal, é necessário que haja privação; portanto, é necessário que haja uma coisa privada.

O mal é nada por definição, pois ele sequer pode ser concebido fora de um bem, “uma vontade má é, portanto, uma vontade que, enquanto tal, é boa, mas à qual falta ser plenamente o que deveria ser; aqui, não mais do que em outros lugares, o mal não pode existir fora do bem” (GILSON, 2006, p. 274).

Agostinho no *De Libero Arbitrio* quando passa a analisar o mal moral o entende em dois sentidos: praticar e sofrer. Sendo Deus justo deve distribuir recompensas aos bons e castigo aos maus. Conseqüentemente, Deus jamais será o autor do primeiro mal, o ontológico, só do segundo, pois ele pode impor a justiça, que seria o mal na perspectiva de quem sofre, isto é, sobre aquele que praticou o mal primeiro.

Não é apenas uma questão de definição conceitual acerca da origem da prática do mal. O pensador hiponense sai da interrogação sobre o que é o mal, para o mal moral: “qual é a causa de praticarmos o mal?” (*De Lib. Arb. I, 2, 4*). Para uma resposta satisfatória a esta indagação, o Agostinho antimaniqueísta, sustentará que praticar o mal, realizar o não-ser, só pode ser resultado do livre-arbítrio do homem, “portanto, não há nenhuma outra realidade que torne a mente cúmplice da paixão a não ser a própria vontade e o livre-arbítrio” (*De Lib. Arb. I, 11a, 21c*). Ele defende que a causa de procedermos mal está no livre-arbítrio da vontade, escreve que o “fazemos por livre-arbítrio da vontade” (*De Lib. Arb. I, 16, 32*), conclusão impossível no maniqueísmo como o próprio Agostinho nos escreve:

Esforçava-me por entender (a questão) – que ouvia declarar – acerca do livre-arbítrio da vontade ser a causa de praticarmos o mal, e o vosso reto juízo o motivo de o sofrermos. Mas era incapaz de compreender isso nitidamente. (*Conf. VII, 3, 5*)

O livre-arbítrio é um caminho necessário para quem busca entender o mal e acredita ser impossível atribuir a Deus a culpa dos atos maus do ser humano e entende que no Criador não há imperfeições. Portanto, o livre-arbítrio do homem será até o fim da vida de Agostinho o lugar onde o mal acontece no homem (COSTA, 2002, p. 279).

A partir desta construção precisamos introduzir a noção de mal como pecado, porque o próximo passo é o mal como ausência da graça divina, ou pelo menos a perda desta. O pecado adquire a conotação moral de culpa. Ele é consequência do uso errado do livre-arbítrio, ele nasce da desordem. “Será a existência do pecado o real problema do mal? Foi esta a visão a que chegou Agostinho progressivamente após sua conversão” (EVANS, 1995, p. 11). Contudo, o pecado leva o problema e a solução para dentro da alma, algo ontológico, mas que acontece na prática moral. A única causa do mal é o pecado, consequência da má vontade do homem. Assim sendo, o único mal realmente é o mal moral.

Agostinho passa de uma análise metafísica-ontológica do mal para definir o mal moral como resultado do livre-arbítrio. A problemática do mal que o perseguiu a vida inteira agora deixa de estar centrada em Deus para centrar-se no homem. O

homem tem o livre-arbítrio, pois o recebeu do Criador do universo e de tudo que nele há, mas o livre-arbítrio não é um mal, e sim, um grande bem; mal é o uso equivocado desse grande bem, “a causa do mal está no mau uso da vontade livre” (COSTA, 2002, p. 280).

Portanto, de tal forma o pecado é um mal voluntário, que de nenhum modo seria pecado, se não tivesse seu princípio na vontade; esta afirmação goza de tal evidência que sobre ela estão de acordo os poucos sábios e os muitos ignorantes que existem no mundo. (*Da Verd. Rel. 14, 27*)

3.2. O MAL E A QUESTÃO DA GRAÇA DIVINA

3.2.1. A TEORIA DE PELÁGIO

A questão do livre-arbítrio e do mal não era um problema puramente ontológico e teológico, Agostinho considera que há reflexos antropológicos profundos. Resolver esse problema se torna um grande desafio. Surge, por volta do ano 400, um monge chamado Pelágio, ele e seus seguidores proporcionarão a esse desafio novas dimensões e contornos, fazendo deste o foco dos estudos, escritos e debates de Agostinho até sua morte.

Sabe-se pouco sobre o homem Pelágio, mas é certo que era natural de uma província da Grã-Bretanha. Apareceu em Roma no mesmo período que Agostinho, como um pregador extremamente rigoroso de penitência. Mais tarde também trabalhou no Norte da África e aportou em Hipona, mas nessa época Agostinho estava fora da cidade. Seus discípulos mais ilustres foram Celéstio e Juliano de Eclano, o primeiro, um rapaz de família nobre e que rapidamente se impressionou com Pelágio e se converteu, o outro se tornaria o principal expoente da doutrina pelagiana e, talvez, o maior oponente de Agostinho.

Pelágio se valia do livre-arbítrio do homem e do mal, mas com conotações diferentes de Agostinho. Expunha que o homem tem em si mesmo a capacidade de

escolher livremente entre o bem e o mal. Se o homem fosse incapaz de cumprir os bons mandamentos de Deus, nunca mudaria para melhor e, conseqüentemente, seria inútil esperar que o homem fizesse o que lhe parece impossível. O homem tem possibilidade e liberdade intrínsecas de decidir em favor do bem ou do mal.

O mal, segundo Pelágio, consiste apenas em atos isolados da vontade humana, o mal não é corrupção da natureza ontológica do homem, mas apenas um hábito que se externa e se concretiza na prática do homem. Entretanto, o desejo não pode ser dito mau ou bom antes de sua execução, pois ele é despertado pelo hábito e não existe nada para impedir o homem de escolher o que é bom e evitar, desta maneira, o mau.

A teoria pelagiana do livre-arbítrio da vontade é contrária a de Agostinho em pelo menos dois pontos. Primeiro que para Pelágio o livre-arbítrio da vontade é a única e exclusiva causa da realização do pecado no homem adâmico e em todos os homens após ele, mas ele rejeita qualquer possibilidade do pecado por transmissão hereditária. O seu segundo ponto de divergência é que como defensor de um cristianismo enérgico, os pelagianos precisavam buscar no livre-arbítrio não só a causa do mal, mas também o antídoto para se livrar do próprio mal. Para eles, do mesmo modo que o homem peca voluntariamente, também tem condições de se livrar do pecado por suas próprias forças. O livre-arbítrio da vontade é a causa e a solução para o problema do mal, Agostinho escreve:

Pelágio faz consistir esta misericórdia e esta ajuda medicinal do Salvador somente no perdão dos pecados cometidos e nega a necessidade da ajuda para se evitar os futuros. Neste ponto se engana com funestas conseqüências e, embora sem perceber, proíbe-nos a oração e a vigilância, para não cairmos na tentação, ao defender que o resistir-lhe está em nosso poder. (*A nat. e a graça* 34,39)

Pelágio recusou a concepção de que o pecado está situado na natureza ou no caráter do homem. O pecado não é deficiência da natureza, mas tão-somente da vontade. O pecado é apenas o que o homem realiza de mal. É algo efetivo, existente e prático, jamais pode ser transmitido por herança e nem está envolto na natureza humana. O homem foi criado bom por um Deus bom e nele não pode haver defeito inerente à sua natureza, conforme expõe Celéstio: “Pois o pecado não nasce com o

ser humano, mas é praticado depois; prova-se que o delito não está entranhado na natureza, mas na vontade” (*A graça de Cristo e o pecado original II, 6, 6*). O pecado do homem é, portanto, de sua responsabilidade pessoal e ele pode se curar deles pelo esforço próprio.

O ensino de Pelágio acerca do tema está estruturado numa natureza humana salutar, enérgica, capaz de cumprir a lei, escolher fazer o bem e ter um vida imaculada numa perfeita harmonia moral. O pecado atinge o mérito, não a natureza humana. Quando o homem realiza o mal se torna culpável pela sua má ação, entretanto, não devemos pensar que este homem tem encarcerado em si uma natureza doentia e má.

Pelágio busca uma vida moral ascética, não tem pretensões metafísicas, mas considera o homem em suas possibilidades de realização moral, na busca de métodos necessários para alcançar as virtudes, virtudes estas que partem de um esforço necessário, voluntário e subjetivo na prática da própria eficácia da virtude. Sua ética carrega o embrião de um idealismo moral rijo. O que ele está afirmando é que o homem pode avançar até a perfeição, que pode evitar cada vez mais o mal e escolher o bem, para isso basta usar bem o livre-arbítrio da vontade e a lei moral.

Pelágio e seus seguidores negam a teoria do pecado original. Não acreditavam que o pecado de Adão tivesse manchado seus descendentes, mas que os homens de todas as gerações são naturalmente bons, porque foram criados bons por um Deus bom e, por um ato de vontade, o homem pode retornar ao bem sem precisar da intervenção divina absolutamente.

O mal não está presente no homem por uma espécie de pecado original, Adão realmente pecou contra Deus, mas foi Adão. Pelágio nega que o pecado de Adão foi transmitido aos seus descendentes. Os pecados dos homens, em todos os tempos, tem se dado por imitação e não por transmissão. Adão, como o primeiro pecador, é apenas um exemplo que os homens têm seguido por livre vontade, o homem aprendeu a pecar a partir dele e o imita ao longo do tempo.

O primeiro homem não prejudicou os seus descendentes senão como exemplo – os pelagianos não negavam o pecado de Adão, mas negavam a sua transmissão com a transmissão da natureza. Todos nascem com a força moralmente íntegra e capaz de operar por si só a sua própria salvação. Diferentemente de Adão, mas na

mesma linha dele, Cristo ajudou e ajuda os homens, mas só com o exemplo, a doutrina, e a lei; não com a graça que nos ajuda a não cometermos pecados. A nossa salvação, portanto, não é um dom de Deus, mas só um mérito nosso (COSTA, 2003, p. 374).

A graça divina não precisa se manifestar para livrar o homem do mal que ele mesmo fez por livre escolha. Na vontade do homem se encontra o antídoto do mal. Contudo, Pelágio e seus seguidores não negavam totalmente a graça divina, mas a interpretavam num sentido subjetivo, naturalista, intelectual e mesmo espiritualizada pelo intelecto ela permanecia passível plenamente de conhecimento. A graça é uma forma de ajuda que não exclui os méritos do homem quanto a escolha e a realização de seus atos. Ela foi concebida a todos os homens no momento do nascimento, é inerente a natureza humana essencialmente boa.

Mas o problema permanece: Se a natureza é essencialmente boa, por que o homem de posse desse livre-arbítrio escolhe tantas vezes o que é mau? Pelágio responde que esta situação é consequência do costume de pecar. Por causa de repetidas ações da vontade para o ato mal, a propensão do homem para pecar cresceu consideravelmente e agora se faz presente em muitos dos seus atos, mas, apesar dessa realidade, o homem é capaz sim, de escolher o bem por ação da vontade.

A graça divina é algo que altera a vontade do homem e o enche com o amor a Deus modificando a direção de sua vontade, mas é só isso. A graça de Deus significa que o homem tem desde o início uma vontade livre para escolher o bem, sendo a obra da graça um benefício da natureza para facilitar o processo de escolha e capacitar o homem a alcançar aquilo que é bom, ao mesmo tempo em que o homem é capaz de escolher o bem por si mesmo e para si mesmo. A graça está exclusivamente no fato de que o homem foi feito livre.

O homem deve aprender a se livrar do pecado e tem um modelo perfeito para seguir, Cristo. A liberdade foi introduzida no momento da criação e a graça é a confirmação dos méritos dos homens no uso correto de sua liberdade na prática. A ação da graça é indireta nos homens, mas inerente a sua natureza, e suas escolhas são livres para o bem ou para o mal. Fazer o bem é a confirmação da própria graça no homem. Agostinho expõe esse pensamento de Pelágio:

Mas esta grande ajuda nós a merecemos, conforme ele diz na sua loucura, quando, sem outra ajuda que a do livre-arbítrio, corremos para o Senhor [...] E estes bens tão extraordinários, segundo ele, nós os conseguimos somente pela liberdade do arbítrio. E assim, com estes méritos precedentes, conseguimos que ele incline nosso coração para onde quiser. (*A graça de Cristo e o pecado original I, XXIII, 24*)

Por fim, Pelágio, fundamenta e discrimina três princípios para o cumprimento dos mandamentos divinos e a realização do bem: 1) o poder – que se estabelece na execução; 2) o querer – que está no arbítrio; e 3) o ser – que se firma na execução. O poder pertencia exclusivamente a Deus, mas ele o concedeu a criatura. O querer e o ser dizem respeito ao homem e as suas origens se dão no livre-arbítrio e na sua boa ação. Na vontade e no ser do homem estão os méritos pela prática e a realização do bem, mas também há méritos em seu Criador, porque este o dotou da vontade, do ser livre e o auxilia com a graça.

Distinguimos assim três elementos e os dividimos numa ordem como que determinada. Em primeiro lugar, pomos o poder, em segundo, o querer, em terceiro, o ser. Pomos o poder na natureza, o querer na vontade, o ser na execução. O primeiro, ou seja, o poder, pertence exclusivamente a Deus e ele o outorgou à sua criatura; os outros dois, ou seja, o querer e o ser, referem-se ao ser humano, visto que se originam do livre-arbítrio. Portanto, na vontade e na ação, a glória é do homem pela prática do bem; ou melhor, do homem e de Deus, que lhe deu a possibilidade da vontade e da operação, porque sempre ajuda a possibilidade com o auxílio de sua graça. (*A graça de Cristo e o pecado original, I, IV, 5*)

3.2.2. A TEORIA DE AGOSTINHO

Os princípios defendidos por Pelágios e seus seguidores de que toda natureza em si é boa, uma vez que todo ser vem de um Deus bom e que o livre-arbítrio da vontade é a única causa da realização do mal, bem como, o antídoto, segundo Agostinho, devem ser tomados como axiomáticos (COSTA, 2003, p. 360).

Impossível pensar que Deus tenha criado o homem com uma natureza má, corrompida, viciada, mas é certo que alguma coisa a prejudicou. No *De Libero*

Arbitrio vimos a resposta pela via ontológica, a criatura participa do ser e não-ser e há nela uma possibilidade para escolher o mal. Agostinho agora está compelido a sustentar que a natureza humana encontra-se decaída e impossibilitada de se levantar sozinha.

O que a tornou decaída? Esse algo que prejudicou a natureza humana que foi criada perfeita é um o problema ontológico dos seres humanos e só pode ser o pecado original cometido livremente por Adão, sustenta Agostinho. O primeiro homem traz ao campo ético-moral o pecado, mas a escolha com suas consequências foi transmitida aos seus descendentes. O ontológico está entranhado a práxis ético-moral de forma que um é resultado do outro.

Muito embora o levantamento do problema continua com contornos filosóficos, a resposta agora é de natureza teológica.

O pecado original cometido livremente pelo homem e transmitido pelos primeiros pais a toda a humanidade é a origem da deformação da imagem de Deus no homem assim como as de todos os descendentes que desfiguram o rosto divino em cada pessoa. Indubitavelmente, a resposta é estritamente teológica, mas santo Agostinho partiu, no princípio, de um problema filosófico: o mal, o qual relaciona mais tarde, a partir da fé cristã, com o pecado (COSTA, 2002, p. 350).

Agostinho rechaça categoricamente as ideias de Pelágio. As afirmações relativas ao livre-arbítrio da vontade, do mal e da obra da graça são feitas por Agostinho em várias etapas em que o homem se encontra em seu desenvolvimento, desde a criação, o primeiro estado, até a perfeição, estado final. Para dar maior compreensão a essa teoria, Agostinho expõe suas notáveis e distintas quatro etapas do desenvolvimento do homem, onde fala do homem “antes da queda”, “depois da queda”, “depois da conversão” e “na perfeição”.

O homem adâmico, “antes da queda”, estava na condição de *poder não pecar*. Em seu estado original o primeiro homem criado possuía medida completa de liberdade e podia escolher pelo bem ou mal. Tinha livre-arbítrio pleno não somente no domínio da ação moral, mas também no ontológico e este o capacitava as escolhas entre o bem e o mal. O homem possuía liberdade no sentido formal

implicando diretamente que esta espécie de liberdade dava capacidade ao homem de evitar o pecado.

Entretanto, a liberdade em sua realização plena inclui a possibilidade de uma escolha pelo mal que teologicamente é chamada “queda”. Assim, o primeiro pecado, a primeira escolha má do homem de que se tem notícia foi ocasionada pelo livre-arbítrio. A escolha pelo mal significava que o homem em atitude de arrogância se afastou do *ethos* divino e se conduziu na direção do mal, agora, “depois da queda”, o homem *não pode não pecar*. O homem adâmico perdeu a dádiva da graça e com ela a condição de escolher o bem que a liberdade lhe proporcionava. Sua escolha ética teve implicações em sua própria natureza a alterando, de forma que a partir daquele momento suas escolhas práticas serão influenciadas por essa alteração sofrida em sua natureza.

A antropologia agostiniana sugere novos contornos ao homem. Como no neoplatonismo, a razão e a vontade não mais dominam os poderes inferiores da alma humana, mas adere ao mundo da matéria, ao mundo das sensações corpóreas que não existiam antes. Por outro prisma, estes poderes inferiores assumiram posição dominante e o homem está implexo na ambição e na concupiscência. O homem em seu estado atual necessita pecar, mas não no sentido lógico-metafísico, mas no sentido da necessidade moral, isto é uma condição e não uma contingência.

Para Agostinho esta condição o homem é incapaz de mudar sozinho, pois mesmo em oportunidades isoladas em que a vontade domina a concupiscência, a orientação da vontade permanece a mesma, condicionada a escolher o mal. O homem é incapaz de se livrar da condição em que se encontra de servidão a concupiscência. Se com a “queda”, a razão e a vontade não mais domina os poderes inferiores da alma humana, o homem é um ser incapaz de modificar essa situação de servidão. A “queda” do homem exprime que ele perdeu a liberdade de escolher o bem e se sente naturalmente impelido ao mal. A posse do livre-arbítrio é alterada para a condição de servidão ao mal.

3.3. DO ONTOLÓGICO À PRÁXIS

O grande problema para o pensador hiponense é explicar a noção de pecado original. No terceiro livro do *De Libero Arbitrio*, Santo Agostinho alcançaria o derradeiro estágio na tentativa de desfecho definitivo ao problema do mal e do livre-arbítrio da vontade que contribuiu para o homem praticar o mal. Ele responderia a última das perguntas que o caso envolve: *por que fazemos o mal?* Escreve, Costa (2003, p. 350):

A visão ético-moral do mal é insuficiente enquanto não explica a totalidade do mal, não explica o fato de que o mal em si precede o ato voluntário. Há, no entanto, uma radicalidade que atinge a origem mesma das coisas e que, por isso, vai além da simples vontade. A explicação dessa radical originalidade, que Agostinho subtrai das revelações bíblicas, se pode sintetizar, como é notado, no conceito de pecado original.

Quando Agostinho apresenta o pecado original como o responsável pela perda do estado de inocência do primeiro homem e, conseqüentemente, pela perda do livre-arbítrio pleno e perfeito, também o apresenta como causador do atual estado da corrupção e decadência ontológico e ético-moral do homem. Entremeios, não nos resta dúvidas de que a posição subjetiva de Agostinho acerca do problema do mal e do livre-arbítrio se modificou durante o período em que escreveu refutando os pelagianos. Ele mesmo reconhece nas suas *Retractationes* que ao escrever o *De Libero Arbitrio* queria entender como o mal surge na vontade, mas agora precisava entender como corrigir o dano do mal que comprometeu a natureza do homem e a sua práxis ético-moral (EVANS, 1995, p. 189).

Agostinho, na dimensão ontológica, argumenta que o pecado está invólucro à natureza humana e é assim proposto pela própria ideia de ser a corrupção herdada. O ato inicial de pecado é fruto do primeiro homem possuir o livre-arbítrio. Entretanto, expõe Agostinho que toda a humanidade esteve comprometida com a queda deste primeiro homem, o homem adâmico é o “homem” em geral e toda a humanidade estava representada nele, conseqüentemente, todos os seus descendentes formam

um com ele e todos estão comprometidos com a culpa dele, mesmos não envolvidos em seu ato próprio de vontade. Após a “queda”, a condição do pecado original está presente no homem antes mesmo que a vontade dele comece a se manifestar, a condição de culpa é herdada.

Do mesmo modo acontece com a corrupção humana, ela é herança da desobediência do homem adâmico e disto devemos inferir que a corrupção é transmitida naturalmente de uma geração à outra, tornando a humanidade uma *massa perdida* escrava dos desejos e doente com a corrupção que deles resulta. O pecado é a condição que domina todo o homem e o pecado aqui não são simples atos isolados, mas um separar-se do perfeito Criador por parte da vontade do homem. Consequentemente, só nos resta dizer que o mal é algo negativo, sem substância e afastado da comunhão com Deus, mas, concomitantemente, algo que origina culpa e depravação em ações reais.

Coerentemente, com este conceito de pecado se torna-se evidente que depois da queda, a vontade do homem está corrompida e se tornou incapaz de realizar o bem, mesmo que o homem ocasionalmente faça algo bom e útil, mas enquanto a corrupção da vontade o domina isto não pode ser autêntico, pois o próprio homem em sua natureza se conserva mau e os seus atos são norteados por aquilo que enclausura à corrupção. A natureza humana privada da sua original disposição de inocência ou de ser bom se tornou uma natureza decaída, maculada pelo pecado, um estado de deficiência e ignorância atingindo todos os atos dos homens.

Agostinho nos faz saber que o pecado nos priva da visão e por causa dele oscilamos nas próprias trevas cometendo mais pecados, porque não temos condição e nem sabedoria para o bem agir. O castigo do pecado é o ato contínuo e efetivo de inevitavelmente se praticar mais pecados. O homem é punido pelo pecado com a disposição para mais pecados. Contudo, Agostinho deixa claro que há dois paradigmas de pecados: o pecado universal, resultado do pecado adâmico, e o pecado individual, que cometemos diariamente, sendo este último consequência imediata do primeiro, escreve:

De fato, essa é a punição muito justa do pecado: fazer perder aquilo que não foi bem usado, quando seria possível tê-lo feito, sem

dificuldade alguma, caso o quisesse. Em outras palavras, é muito justo que quem, sabendo, mas não querendo agir bem, seja privado de perceber o que é bom. E quem não querendo agir bem, quando o podia, perca o poder de praticá-lo quando o quer de novo. Na verdade, tais são as duas reais penalidades para toda alma pecadora: a ignorância e a dificuldade. Da ignorância, provém o vexame do erro; e da dificuldade, o tormento que aflige. (*De Lib. Arb. III, 18, 52*)

O vício, que obscurece e debilita tais bens naturais, de tal modo que necessita da iluminação e do remédio, não é obra de seu inculpável criador, senão consequência do pecado original, que foi cometido pelo livre-arbítrio. (*Da nat. da graça 3, 3*)

Mesmo diante da afirmação categórica de que o homem não está projetado nem para o bem nem para o mal, parece-nos que isso só se aplica ao homem adâmico antes da queda. Ele desfrutava de perfeita e plena liberdade e podia optar conscientemente pelo bem ou pelo mal, entretanto, optou pelo mal. Depois disso, o primeiro homem e seus descendentes perderam a condição inicial de plena liberdade e Adão transmitiu sua natureza má e decaída aos seus descendentes, de modo que estes, presume Agostinho, não desfrutam plenamente de liberdade, mas necessitam de uma parcela dessa essencialidade.

Ao pressupor o pecado como causa do mal no homem, o mal toma forma de ação, culpa e punição imposta aos homens. Costa, (2003, p. 345) escreve:

Agostinho afirma que não há determinismo algum nisso, mas, pelo contrário, tudo isso, inclusive a dor física e a morte humana, é fruto do livre-arbítrio do homem, ou seja, pertence aos homens, enquanto suas ações são derivadas da primitiva condenação à morte. Não se trata, pois, de algo que tenha uma determinação ontológica de Deus.

Durante todo o tempo em que buscava uma resolução para a problema do mal, Agostinho manteve um princípio essencial para sua teoria: “Deus é o sumo Bem”. Ao firmar suas estacas nesse princípio torna qualquer tentativa de resposta que mitiga a bondade de Deus, insatisfatória e equivocada. Com essa certeza, o pensador hiponense reduz definitivamente os pressupostos maniqueístas e isto é muito importante, porque Pelágio e Juliano de Eclano vão afirmar que Agostinho laborava no mesmo fatalismo maniqueu. Para os dois oponentes, toda a explicação de Agostinho acerca da situação da natureza humana viciada pelo pecado original e

a narrativa de que o homem por si só não tem condições de se libertar ou se salvar por estar imerso no pecado, fazia coro com o maniqueísmo. Juliano foi quem mais acusou Agostinho, como aparece no *Contra Juliano (I, 1)*:

Juliano: Porque nos livros que escrevi contra os livros de Agostinho a nosso irmão Tubânncio, bispo, eminente varão pelo fulgor de suas virtudes, prometi, se nenhuma casa interromper meu trabalho, refutar com presteza todos os argumentos dos que, com os maniqueus, sustentam a transmissão do pecado; quer dizer, defendem o mal natural.

Agostinho contesta veementemente e com eloquência essa acusação, escrevendo: “Contestarei teus livros e demonstrarei com evidência qual é a tua ofuscação ao tachar de maniquéia uma doutrina que é católica, baseada nas Sagradas Escrituras” (*Contra Juliano I, 1*). Para ele, o homem mesmo após o pecado original pode realizar o bem, mas para isso precisa da graça divina para cumprir isto com maior facilidade. Afirmou que os pecados necessários pressupõem a ignorância e a concupiscência como incitadores ao mal e que por liberdade perdida ele se referia a perda da liberdade perfeita e plena, desprendida de toda disposição pecaminosa, mas que foi perdida pelo primeiro homem ao desobedecer (COSTA, 2003, p. 357). Ele não poderia ter permanecido maniqueu, pois rompeu com o pensamento em que há um segundo princípio ontológico. O que existe em Agostinho é um homem com posição autêntica monista e teísta, oposta aos maniqueus que eram dualistas e materialistas.

Portanto, uma vez defendida a teoria de que a natureza humana está corrompida e modificada por causa do pecado original, Agostinho precisa enfrentar um enorme problema: como esse pecado original foi transmitido de Adão aos seus descendentes? Apenas duas vias são possíveis: a primeira do corpo transmitindo à alma; a segunda, o contrário, da alma transmitindo para o corpo.

O problema, aparentemente, poderia ser de fácil solução ao colocar o pecado original no corpo de Adão e deste sendo transmitido para os seus descendentes naturalmente, através da própria reprodução. Logo, os males sofridos pelo corpo é consequência dessa corrupção e se Adão não tivesse pecado o corpo não se corromperia, antes seria uma substância espiritual incorruptível.

Contudo, para Agostinho existe um problema na teoria da transmissão do pecado original pelos corpos. Ele defendeu e sustentou que a natureza é um bem em si, inclusive o corpo humano, que mesmo se fosse considerado um bem inferior não poderia, de forma alguma, ser a causa originária do mal. Desta feita, o corpo é um bem imparcial, passivo, simples instrumentalização da alma e que pode efetuar tanto o bem quanto o mal. Agostinho já havia concluído que a fonte do mal é a vontade livre do homem, que é uma propriedade da alma.

Isto posto, Agostinho parte para a explicação de que a transmissão do pecado original de Adão aos seus descendentes se deu a partir da alma. O pecado só pode partir da alma para o corpo, disto ele parece convicto, como escreve Costa (2003, p. 268):

O pensamento de Agostinho é uma síntese de estoicismo, do qual rejeita o emanatismo materialístico, e de neoplatonismo, do qual refuta a negatividade ou impureza do corpo. O corpo em Agostinho não tem nenhuma influência sobre a alma, seja no sentido positivo ou negativo. A sua instrumentalização está nas mãos da alma. (Costa, 2003, p. 368)

Com a teoria de que a alma é quem comunica o pecado original aos descendentes de Adão, Agostinho novamente se vê implexo em uma difícil questão, agora precisava explicar a origem da alma, uma questão longa, perturbadora e árdua¹¹ e Agostinho encontra grande dificuldade para explicá-la. Entretanto, a elucidação desse tema ratificaria a transmissão do pecado original aos descendentes do primeiro homem, com base no princípio que Agostinho já havia exposto de que o pecado vem da alma para o corpo.

Independentemente da origem da alma, é o pecado original que corrompe os seres e estes fazem o não-ser parecer ser, através de suas ações más, ou seja, o

¹¹ Não poderemos nos deter neste assunto para não fugir do objeto de pesquisa, mas sobre essa questão o leitor poderá além do livro III, do *De Libero Arbitrio*, encontrar o assunto em *De Genesi ad litteram*, Carta a São Jerônimo: *De origine animae hominis*, ainda em *De anima et ejus origine* e na carta 164 à Evódio e na carta 190 à Optato. Entretanto, devemos esclarecer que no *De Libero Arbitrio*, Agostinho trabalha com quatro possibilidades para a origem da alma, conforme: “Há, pois, quatro opiniões sobre a origem da alma: – ou todas provêm de uma só, transmitida por geração; – ou bem, a cada nascimento humano, uma nova alma é criada; – ou então, as almas já existentes em qualquer outro lugar são enviadas, por Deus, aos corpos daqueles que nascem; – ou, enfim, elas descem por sua própria vontade para os corpos dos que nascem” (III, 21, 59)

mal não é algo abstrato, mas concreto, que corrompe, arruína e desorganiza o homem e, conseqüentemente, todo o universo que ele está inserido. Evans (1995, p. 150) escreve que: “Nas vontades de seres racionais que se afastaram do bem há poder e substância, que fazem do nada do mal um algo”. Contrariamente, Pelágio, que também se apoia na teoria do mal como o não-ser, sustenta que se ao mal falta o caráter de substância, isto é, não tem existência, é nada, o pecado não pode debilitar a natureza humana, como aparece no *Da natureza e da graça* (19, 21): “como pode debilitar a natureza humana o que carece de substância?”.

Em Santo Agostinho querer é usar o livre-arbítrio, mas a sua própria definição sempre se embaraça com a de vontade. Deve-se ressaltar, só agora, que o livre-arbítrio não está em questão, além disso, ele se confunde com a vontade, e a vontade é um bem intransferível ao homem. Se a dileção espontânea nunca ocorre sem motivos reais e com veemência invencível, o livre-arbítrio, necessariamente, é uma escolha em virtude de motivos. Destarte, não há um problema da graça com o livre-arbítrio em Santo Agostinho, mas o problema se situa na graça e na vontade. Gilson (2006, p. 298) afirma que não é possível cessar o livre-arbítrio sem simultaneamente destruir, no mesmo golpe, a vontade; e que o poder de realizar o que de fato escolhemos fazer é mais do que o livre-arbítrio, é a liberdade da vontade.

Assim, está clarividente o antagonismo entre o livre-arbítrio do homem, cujo mau uso não destrói a natureza, e a liberdade que seria o bom uso do livre-arbítrio. Entretanto o livre-arbítrio supõe a possibilidade de fazer o mal, mas a liberdade perdida pela queda só pode ser restaurada à alma através da graça divina, na qual a vontade não poderá mais pecar. Dessa forma, o homem realmente tem um arbítrio, mas ele nem sempre é livre.

Se a vontade deseja o bem, e ela é por essência destinada a efetivá-lo, entretanto, é incapaz de realiza-lo, é coerente argumentar que existe nela algo corrompido, e a causa dessa corrupção, conforme estamos argumentando, é o pecado original, sendo a graça divina o único remédio para está doença. Agostinho será taxativo, que quanto mais a vontade, em sua ignorância e soberba, tentar por si só fazer o bem, mas se tornará débil.

Entretanto, Agostinho afirma que após a queda o homem continua a possuir o livre-arbítrio, mas não no sentido pleno, perfeito e verdadeiro, isto é, a liberdade da

vontade, que a ele proporciona capacidade de escolher o bem, mas passa a ser dominado pelo impulso em direção à prática do mal. Agostinho, mesmo sustentando que a natureza humana está decaída e corrompida, cuida para não dizer que o homem perdeu a completude de seu livre-arbítrio com o pecado original, mas tão-somente que perdeu a capacidade de ser absolutamente justo ou perfeito. Escreve que:

Quem entre nós disse que pelo pecado do primeiro homem pereceu o livre-arbítrio no gênero humano? Pereceu, sim, a libertas, a causa do pecado; foi a libertas que existiu no paraíso, de possuir plena justiça junto com a imortalidade, por isso a natureza humana necessita da graça divina [...] Porém, o livre-arbítrio não pereceu no pecador, que precisamente por livre-arbítrio peca, sobretudo os que pecam com deleite e, amando o pecado, escolheram o que lhes agrada. (Cont. duas Epist. I, 2, 5)

Dessa forma, afirma “evitando que alguém conclua que o ser humano nada pode fazer pela sua vontade livre” (*A graça e a liberdade XV, 31*). Agostinho evita o conceito determinista, pois mesmo negando que o homem tem livre-arbítrio no sentido pleno, não nega a liberdade em sentido formal, dizendo, pois, que o homem age livremente.

CAPÍTULO 4: OS ELEMENTOS ESTRUTURADORES DO ÉTICO-MORAL

Em Santo Agostinho há elementos que estruturam o ético-moral no homem. Viver bem implica em viver de forma ética e moral em relação a Deus, ao próximo e as “coisas”. Essa hierarquia só ganha sentido se for guiada pelo amor ordenado. O equilíbrio entre as coisas amadas será o centro do ético-moral em Agostinho, tanto ontológico quanto prático.

Aqui somos remetidos ao metafísico, porque toda a busca do homem parte e termina em Deus. Estabelece, então, a necessidade de uma harmonia da felicidade temporal do homem e sua busca pelos bens eternos. O pecado desorganizou e desestruturou tudo, por isso o bem viver implica viver na reta ordem divina. Toda obrigação moral ganha uma base metafísica-ontológica.

Santo Agostinho nos faz pensar que a vontade é livre, mas ainda está sujeita a obrigação moral. Logo, o conceito do amor é construído e abrange todo o percurso ético-moral do homem. Saber bem amar, o que bem amar e em qual ordem amar é determinante para o viver ético-moral e, assim, alcançar a Verdade e a Beatitude.

4.1. A GRAÇA COMO MUDANÇA ONTOLÓGICA

Para Agostinho quem não possui a graça o seu livre-arbítrio não se aplica em querer praticar o bem ou, mesmo se quiser, é incapaz de realizar. Aqueles que possuem a graça querem realizar o bem e nisto alcança bom êxito, pois a graça é o que outorga à vontade força para querer e realizar o bem. É esta força dupla que podemos definir de liberdade da vontade (GILSON, 2006, p. 303). Ele escreve sobre a importância e necessidade da graça isso afirmando que “Aqueles a quem não é concedido, ou não querem, ou não chegam a realizar o que querem. Mas aqueles a

quem é concedido, querem a ponto de realizar o que querem” (*A graça e a liberdade IV, 4*).

Quando expõe a condição do homem e sua necessidade de pecar, deixa evidente que o homem só está livre para pecar. Parece-nos que Santo Agostinho torna o homem um ser com liberdade limitada, porque a tendência do homem é escolher o mal. O homem não está livre no que diz respeito às ações individuais, concomitantemente, sua atitude básica, que é harmonizada por sua vontade, é algo que ele não pode mudar. Neste ponto, não é possível dizê-lo livre.

O primeiro pecado incorreu em culpa do homem perante Deus e esta condição de culpa dura sempre. É esta culpa, essência do pecado, que torna o mal pecado. A natureza humana é prejudicada pela corrupção implícita no pecado original como uma corrupção real na ontologia, resultante no fato de que a própria direção da vontade está deturpada e pervertida.

Se o livre-arbítrio é incapaz de dar ao homem condições de alcançar a verdadeira perfeição, Agostinho argumenta que é necessário ao homem se servir da graça divina. No sistema agostiniano a natureza humana decaída não tem condições de subjugar a vontade de sua própria natureza dominando o despotismo das inclinações das paixões, nem encontrar direção para as questões de sua existência. Assim, não resta outra alternativa ao próprio homem se não recorrer à graça divina e apenas ela tem condições para curar o homem de sua deficiência, de seu obscurantismo intelectual e da sua ruptura moral.

A graça realiza a regeneração ontológica do homem e, em consequência, também remove o pecado moral. A graça cria uma nova vontade no homem. A má volição que anteriormente era orientada em direção ao mal é substituída pela boa vontade. Assim, o homem pela graça pode, de fato, obedecer aos mandamentos divinos. Ela dá condições para que a lei de Deus seja obedecida, escreve Agostinho que Deus exige apenas do que ele fornece poder para obedecer: “Dá o que ordenas, e ordena o que quiseres” (*Conf. X, 29*). É pela graça que paulatinamente a liberdade da vontade tem a sua capacidade de fazer o bem restaurada.

É imprescindível a graça como remédio capaz de curar o homem das consequências do pecado original. Conforme Agostinho nos expõe não está nas mãos do próprio homem o poder de se livrar do mal ontológico e moral, por isso

necessita ser socorrido de fora, ser recriado gratuitamente e recuperado em sua dignidade. Só a graça torna possível ao homem o retorno à natureza boa. O homem caído e com sua natureza invólucra no pecado depende radicalmente da graça, o sinal da bondade da própria divindade todo-poderosa. Negar a graça seria negar o remédio divino. A restauração acontece na natureza do ser, de caráter metafísico e a partir de uma esfera transcendental.

Agostinho esforçou-se em manter a realidade do livre-arbítrio por todos os seus escritos, mesmo que essa condição estivesse dentro de um homem decaído, pois para ele o que o homem perde com o pecado original é a condição de liberdade da vontade, ou seja, a necessidade do bem, mas não a possibilidade do bem. A função primária da graça é ajudar o livre-arbítrio concedendo a ele não apenas a possibilidade do bem, mas, especialmente, restaurando a necessidade do bem. A graça restitui ao homem o poder de fazer o bem, a liberdade da vontade consiste no bem usar esse poder. Escreve Mondin (1987, p. 558):

Quando a alma é sanada, a vontade é restabelecida na sua força, na sua verdadeira liberdade. De fato, sanando o homem a graça reconstitui a sua liberdade. É por isso que Agostinho diz que a graça não esvazia, mas reconstitui o livre-arbítrio.

Agostinho deixa claro que a graça não aniquila o livre-arbítrio: “Anulamos a liberdade pela graça? De forma alguma; consolidamo-la. Assim como a lei se fortalece pela fé, a liberdade não se anula pela graça” (*O espírito e a letra* 30, 52). A graça restitui a vontade do homem à plena liberdade que, outrora, havia perdido. Dessa forma, “o que Adão perdeu e transmitiu aos seus descendentes foi a liberdade, não o livre-arbítrio” (EVANS, 1995, p. 189).

A graça é uma ajuda concedida a vontade e capaz de restaurar o livre-arbítrio em sua liberdade, para que o homem possa desfrutar da liberdade. Somente assim, ele poderá alcançar e gozar a vida feliz e a presença de Deus. Uma vez sanado o problema ontológico do mal a questão é, definitivamente, transferida para o bem viver no ético-moral. Agora a questão é prática.

4.2. O AMOR COMO CONDIÇÃO PARA O BEM VIVER O ÉTICO-MORAL

A partir da resolução do problema do mal que Agostinho vai desenvolver sua doutrina sobre o ético-moral, contudo, sempre há um retorno e um avanço nos conceitos, pois ele busca oferecer ao homem um caminho para bem viver bem em meio aos bens temporais e mesmo assim encontrar o bem eterno, isto é, Deus, a verdadeira felicidade. Para tanto, o homem precisa viver dentro da estrutura da reta ordem divina, possível somente quando ele tem a sua natureza restaurada pela graça divina

Para Santo Agostinho a busca pela felicidade é a grande procura do homem. Essa busca se dá sustentada por quatro elementos: posse, amor, sabedoria e verdade. Todos esses elementos levam o homem a Deus. A verdadeira felicidade só pode ser encontrada em Deus “ao qual todos os outros bens se referem” (*Ep.*, 137).

A dificuldade de encontrar a felicidade se estabelece pelo fato do homem viver em meio aos bens materiais. A partir desta estrutura há uma grande batalha metafísica, ontológica e ético-moral para o homem, pois precisa harmonizar a felicidade temporal a partir dos bens temporais, mutáveis e corruptíveis com a verdadeira felicidade que se encontra em um Deus eterno, imutável e incorruptível. O homem, conforme Costa (2009, p. 27) evidencia, está fadado a “viver segundo os bens temporais tendo em vista os bens eternos”, a isto, acrescenta, “constitui o grande drama existencial do homem em busca da felicidade”.

Antes de tudo o homem necessita de uma purificação ético-moral, *conditio sine qua non* alcança a verdadeira felicidade. A vontade humana é sujeito moral e ao ser restaurada pela graça toma conhecimento da reta ordem divina e, enfim, poderá escolher livremente viver segundo essa ordem ou desrespeitar e viver desordenado. O bispo hiponense dá à obrigação moral uma base metafísica-ontológica: a vontade é livre, mas é sujeito de obrigação moral, escreve:

O que importa é saber para onde a alma racional prefere dirigir, pela vontade, o uso da mesma razão ou para os bens da natureza exterior e inferior, isto é, para que goze do corpo e do tempo ou, ao invés, da divindade e da eternidade. (*Ep.*, 140,2-3)

Como já pontuamos, a construção da estrutura ético-moral de Agostinho parte da pressuposição da existência de uma “reta ordem divina” e de uma hierarquia que rege todo o cosmo. É necessário ao homem compreender pela razão esta hierarquia da reta ordem divina para que ele possa ter acesso a verdadeira felicidade.

Se, como afirmamos anteriormente, o mal é desordem, ausência de bem e da graça, ele é a transgressão da reta ordem divina, mas agora, por meio da graça, o homem ético-moral mantém a ordem divina e a traduz como uma vontade de Deus para ele e para o cosmo. Escreve Agostinho em *A Cidade de Deus* (XIII, 24): “Deus, autor das naturezas, não dos vícios, criou o homem reto; mas o homem, depravando-se por sua própria vontade, e justamente condenado, gerou seres desordenados e condenados”.

Agostinho sustenta que toda a criação de Deus é boa, o homem foi criado dentro desta reta ordem, escreve que “nenhuma natureza, absolutamente falando, é um mal” (*A Cidade de Deus* XI, 27) e Garilli (1957, p. 85) ao comentar esse conceito agostiniano assevera que:

Deus não criou nada sem razão. Há uma ordem universal e tudo no seu lugar é belo e bom. Há uma harmonia no universo, uma racionalidade intrínseca. A harmonia, isto é, um sistema racional em cada parte vive pelo todo e não age sem que respeite o todo, é a lei eterna que regula o universo na sua totalidade.

Se tudo foi criado belo e bom, mas com a “queda” tudo se desordenou, com a graça o problema do mal é resolvido. Logo, surge a pergunta: então, qual o problema que faz o esse homem ser desordenado quanto ao ético-moral? O grande problema é o valor dado as coisas criadas, bem como, a intensidade do amor que o homem lhes atribui, bem escreve Ramos (1966, p. 51), “o problema dos bens temporais é um problema de amor”. Viver segundo a reta ordem divina é ter o amor ordenado. A graça divina ajuda o homem, mas ele precisa viver ético e moralmente pela reta ordem.

Para ordenar este princípio Agostinho recorre a ideia de justiça segundo seu grande referencial de juventude, Cícero. Segundo Cícero, o justo é dar a cada um o que é seu. Agostinho amplia o conceito e dá um sentido metafísico e escreve que pela “justiça nos uniremos com suma retidão ao bem ao qual com toda razão

devemos nos submeter” (*Ep.*, 155). Ainda, no *De Libero Arbitrio*, onde o conceito de justiça também é trabalhado, o bispo amplia escrevendo que “Na verdade, força alguma, causalidade alguma, calamidade alguma do Universo poderá jamais fazer que não seja justo que todas as coisas sejam inteiramente conformes à norma absoluta da ordem” (*I*, 6).

Agostinho expõe a ideia da justiça como harmonia e a injustiça desarmonia (GARILLI, 1957, p. 87-88), nestes termos, saber qual valor ou a intensidade de amor que devemos atribuir às coisas é dar a cada um o amor devido: a Deus, em primeiro lugar, e a si mesmo e ao próximo, em seguida, e somente depois as coisas (objetos).

Se em Agostinho o elemento central para levar o homem ao cumprimento da moral é o amor, torna-se imprescindível a compreensão do termo. O conceito de amor tem as mais diversas e variadas definições, atividades e resultados. Ele pode descrever disposições, paixões, aspirações ou afetos, mas também pode descrever qualidades, propriedades e relações. Pode-se usar o termo amor com diversas significações e para as mais variadas situações. Há o amor físico, sexual, maternal e fraterno; o amor pode ser manifesto como um amor ao mundo, um amor a Deus ou um amor ao próximo, e dentro de cada uma dessas formas de “amor” há uma gama de variáveis ilimitadas.

Dois escolas que trabalham o tema amor são determinantes para Agostinho, a da filosofia ocidental e a do cristianismo. São elas que, de certa forma, exercerão uma grande influência na forma do bispo hiponense construir o seu conceito de amor e que, conseqüentemente, influenciarão as suas conclusões sobre o ético-moral do homem.

4.2.1. AMOR NA FILOSOFIA

Foi Empédocles, o pré-socrático da Sicília, quem primeiro deu ao amor um sentido cósmico-metafísico: amor e ódio são duas forças antagônicas. Ele considerou o amor e o ódio em seus conflitos e lutas como princípio de união e

separação dos elementos que constituem o universo e que trata da origem e desenvolvimento ontológico do homem.

Platão, através do seu interlocutor Sócrates, foi quem mais se empenhou em entender a gama de conceitos sobre o amor. Para ele o *eros* é a única forma de amor de que se pode falar com conhecimento de causa, são muitas as referências, descrições e classificações que encontramos no fundador da Academia, escreve: "Não considero, Fedro, nosso plano de falar sobre o bom, se a regra é simplesmente que devemos fazer elogios ao Amor. Se o amor fosse apenas um, seria certo; mas, você vê, ele não é um [...]" (*Simpósio*, 180c). Diante dessa amplitude do tema ele também escreve relacionando o amor a princípios morais.

No seu escrito denominado *Sofista* (222e), ele compara o amor ao ato de uma caça interesseira, levantando a questão do amor como busca-para-si, escreve: "Estrangeiro – Façamos, pois, desta arte do amor, uma espécie distinta. [...] Mas na caça interesseira, há uma arte que consiste em conviver à custa de favores, em atrair apenas o prazer [...]".

No *Fedro* (231d), seu diálogo sobre a arte da retórica e do amor, ele diz que o amor é como uma loucura: "É verdade que os amantes concordam que são mais doentes de espírito do que lúcidos, e que estão cientes da falta de bom senso, da desordem do seu pensamento e da incapacidade de se dominarem", mais à frente (242 d-e), neste mesmo diálogo, compara-o a um deus poderoso:

Sócrates – Como, então não pensas (Fedro) que o Amor é filho de Afrodite e, por conseguinte, um deus? [...] Se o Amor é, como de facto é, um deus, não pode ser origem de coisas más. No entanto, como em ambos os discursos que lhe foram dedicados, assim foi afirmado, ambos pecaram, portanto, contra Eros! (PLATÃO, Fedro, 242d-e).

Novamente esta ideia do amor como um deus é reiterada no *Simpósio* (180b):

Então, esta é minha descrição do amor – que ele é o mais venerável e valioso dos deuses, e que ele tem poder soberano para fornecer toda a virtude e felicidade para os homens, sejam eles vivos ou mortos.

O amor pode ser considerado em várias situações e Platão o descreve como um amor terreno ao mesmo tempo em que coloca sobre ele implicações metafísicas.

Escreve Platão:

Para isso, os deuses admiraram tão fortemente que lhe deram uma honra distinta, já que ele criou um valor tão grande em seu amante [...] não existe mais valor para os deuses que o que vem do amor. No entanto, eles são ainda mais admiradores e encantados e benéficos quando o amado gosta de seu amante do que quando o amante gosta de seu favorito. Uma vez que um amante, preenchido como está com um deus, supera o seu favorito na divindade. (*Simp.*, 180a-b)

Em seu livro, *As Leis*, Platão fragmenta o amor em amor pelo corpo, amor pela alma e amor por ambos, todos esses desdobramentos têm características morais, podendo ser mal e ilegítimo ou bom e legítimo, assim escreve:

...aquele que está apaixonado pelo corpo e esfomeado por sua flor (juventude) como se fosse por um pêssego maduro, busca ardentemente sua satisfação, não tendo qualquer respeito pela disposição da pessoa amada. Aquele, entretanto, que tem o desejo físico como secundário, que antes considera que não se cobice, com a alma realmente ansiando pela outra alma, julgará a satisfação carnal do corpo como um ultraje e, reverenciando a temperança, a coragem, a nobreza e a sabedoria, desejará viver sempre sobriamente na companhia do sóbrio objeto de seu amor. Mas o amor que corresponde à mistura desses dois tipos é o que descrevemos há pouco como terceiro tipo” (PLATÃO, 2010, p. 337)

Platão descreve o amor mal como o amor do corpo pelo corpo e que não foi iluminado pelo amor da alma que produz a correta concepção da ideia, mas não é uma depreciação pelo corpo simplesmente, e sim, uma correção de direção, o corpo deve amar por meio do amor da alma. Dessa forma, o fundador da Academia tenta mostrar que o Amor perfeito é o amor que regula todos os demais amores e ele se manifesta no desejo pelo bem, por outro lado, o amor é sempre o amor por algo que não se tem. Ama-se o ausente.

O amor platônico tem concepções metafísico e está inserido no motivo cósmico (humano), o amor é o amor pelas coisas particulares que são reflexos do amor pelo bem e da beleza dos absolutos. Essa forma de Platão trabalhar com a

ideia de amor terá uma grande influência sobre Agostinho e levará o bispo hiponense a se aproximar constantemente do conceito platônico.

À concepção de Platão é importante trazer as dos neoplatônicos, especialmente, de Plotino e Porfírio. Para o primeiro, o amor é uma realidade que emanou particularmente do amor da alma à inteligência. Novamente, o amor está ligado ao cósmico pelo metafísico e com implicações morais, assim, escreve Plotino em suas *Enéadas* (VI, 7, 10, 15):

Entretanto, o amor apaixonado não surge quando as coisas são o que são, senão quando sendo já o que são se adiciona outro traço proveniente do Bem. Porque do mesmo modo que nos corpos, mesmo havendo uma luz entrelaçada com eles, faz falta, não obstante, outra luz para que se torne visível a cor presente neles, isto é, a luz, assim também nas coisas dalém, mesmo estando preenchidas com luz, é necessária outra luz superior para que aquelas possam ser vistas por si mesmas e por outro.

À frente, *Enéadas* (VI, 7, 22, 5, 10). considera o amor em relação direta com a luz que emana do Uno e discorre afirmando o amor primeiro no metafísico e apenas depois em sua manifestação ontológica, escreve:

Assim, pois, quando um vê essa luz, então, é quando se sente atraído por essas coisas e se recria apegando-se à luz que se irradia nelas, do mesmo modo que o objeto da paixão aqui não é o substrato dos corpos, mas a beleza que se reflete neles. Cada coisa é o que é em si mesmo, mas torna-se desejável quando o Bem reflete o colorido, o qual dá graça às coisas e amor aos que as desejam. Pois, assim também, uma vez que a alma recebeu em si o “eflúvio” emanado do Bem, sente-se atraída, extática e desejada, e nasce o amor.

Porfírio, entretanto, assevera quatro princípios de Deus: fé, verdade, amor e esperança, sendo que todos os princípios são constituintes da divindade. Destas análises podemos sustentar que o conceito de amor tem um sentido predominantemente metafísico para os neoplatônicos e que muito ajudou Agostinho em sua formulação.

4.2.2. AMOR NO CRISTIANISMO

Para o cristianismo, o amor é um atributo de perfeição da divindade, classificado entre os chamados atributos morais de Deus, ele é próprio da essência de Deus. O amor é intrínseco a natureza divina. O próprio Deus é amor. O amor divino normalmente é ligado ao termo mais geral denominado “bondade”. Dessa forma, o amor está relacionado a algo bom pela correspondência que tem com o ideal. Deus é tudo aquilo que deve ser. Na acepção metafísica, ele é a perfeição absoluta e a felicidade perfeita. Ele é a fonte de todo bem e de todo amor.

Contudo, o amor ao homem por parte de Deus, do homem para com Deus e do homem para seu próximo, frui de Deus. Ele é o sumo bem para todo o ser e a sua perfeição move o amor como elemento ético-moral comunicado aos homens. É necessário ressaltar que o amor divino não encontra satisfação nos objetos, mas ele ama as suas criaturas por amor a si mesmo, isto é, no homem ele ama a si mesmo.

Esta concepção cristã fornece grande base para Agostinho. De Deus frui o amor e esse amor é o padrão ético-moral para o homem viver bem e de forma reta, segundo a própria ordem divina. Se o amor é comunicado por Deus às suas criaturas, se esse amor é a medida, isso implica que elas devem viver por este princípio. Além disso, o amor de Deus implica em doação de si mesmo. Claramente, a criatura precisa primeiramente se doar a Deus e somente quando cumprir esse princípio inicial é que ela conseguirá amar a si mesmo e ao próximo.

No cristianismo o amor vem expresso como *caritas*, caridade. A caridade, juntamente com a fé e a esperança, é uma das chamadas três virtudes teologais, conforme escreve o apóstolo Paulo: “Agora, pois, permanecem a fé, a esperança e a caridade, estes três; porém o maior destes é a caridade” (1Co 13,13).

A caridade parece ter a primazia sobre as outras duas e, a partir de outros textos, podemos ver a caridade acima de outros elementos da fé cristã, assim: “Ainda que eu tenha o dom de profetizar e conheça todos os mistérios e toda a ciência; ainda que eu tenha fé a ponto de transportar montes, se não tiver caridade, nada serei” (1Co 13,2).

A caridade está além das ações visíveis, ela implica em um princípio ontológico. No cristianismo a caridade também se desdobra com um início, um

propósito e um fim metafísico: “e ainda que eu distribua todos os meus bens entre os pobres e ainda que entregue o meu próprio corpo para ser queimado, se não tiver caridade, nada disso me aproveitará” (1Co 13,3).

No cristianismo o amor é algo proveniente de Deus: “porque o amor procede de Deus; e todo aquele que ama é nascido de Deus e conhece a Deus” (1Jo 4,7), ou seja, o que não ama não só não conhece Deus, como não tem uma nova vida a partir dele, porque “Deus é amor” (1Jo 4,8). O homem só pode amar a Deus e o seu semelhante porque o amor vem do próprio Deus, como está escrito que “nós amamos porque ele nos amou primeiro” (1Jo 4,19), de forma axiomático o amor no cristianismo é amar a Deus e por meio de Deus.

4.2.3. AMOR EM AGOSTINHO

Para entender o conceito de amor em Agostinho é preciso ver como ele desenvolve o conceito de *uti-frui* como o princípio que rege o edifício da moralidade e a conduz à sua finalidade de garantir a reta ordem. Cada ato moral da vontade livre do homem implica em uma tomada de posição diante das coisas: fruímos delas ou as utilizamos.

Fruir é, conforme Agostinho escreve em *Da Doutrina Cristã (I, 4)*, “aderir a alguma coisa por amor a ela própria”, em *A Cidade de Deus (XI, 25)* retoma o assunto e escreve: “dizemos gozar, quando algo nos deleita por si mesmo, sem a necessidade de referi-lo a outra coisa”. Agostinho coloca o fruir como afeiçoamento a algo por si mesmo e o identifica com o próprio amor já que não se pode fruir se não a partir do próprio amor, ou seja, Deus.

Por outro lado, o *uti*, utilizar, é servir-se de algo, como escreve: “usar, quando buscamos uma coisa por outra” (*A Cidade de Deus XI, 25*), mas o uso ilícito pode acontecer “quando se oferece onde não convém ou o que não convém nesse lugar, mas noutro, ou quando se oferece quando não convém ou o que não convém na ocasião, mas na outra” (*A Cidade de Deus XV, 7*).

Nesse mesmo diapasão, o ético-moral de Agostinho revela que há entre as coisas algumas para o fruir e outras para utilizar e um terceiro grupo para os homens fruir e utilizar: “As que são objeto de fruição fazem-nos felizes. As de utilização ajudam-nos a tender à felicidade e servem de apoio para chegarmos às que nos tornam felizes e nos permitem aderir melhor a elas” (*A Doutrina Cristã I*, 3).

Entretanto, não podemos viver felizes longe da pátria celestial, mas passamos pelo mundo terreno e fazemos uso dos bens temporais que são valores tidos como secundários. Usamos este mundo, mas não fruímos dele e “devemos gozar unicamente estas coisas que são bens imutáveis e eternos. Das outras coisas devemos usar para poder conseguir o gozo daquelas” (*A Doutrina Cristã I*, 22). O fim último do homem é a posse de Deus na vida eterna, a Beatitude, e o cristão deve amar exclusivamente este valor supremo: “esta é a base e o centro de toda moral ascética agostiniana” (RAMOS, 1966, p. 53).

Esta estrutura do *uti-frui* é extremamente importante na construção conceitual do ético-moral agostiniano, pois ela é quem estabelece a distinção entre as coisas e como o homem deve se relacionar com elas fruindo ou utilizando como meio para a felicidade. Toda moral agostiniana é a distinção entre bens a serem gozados e bens a serem usados, “na ordem moral, o ontológico comanda o ético, o que resulta numa dupla moral a da felicidade e do dever e ambas fundamentadas na busca da verdadeira felicidade” (COSTA: 2009, p. 37).

toda a moral consiste no ordenamento da livre vontade humana a Deus, o bem supremo, o único que pode ser amado por si mesmo e que contém a bem-aventurança (frui). Os demais bens devem usar-se, unicamente, como meios conducentes a Deus (uti) (GRABMANN, 1949, p. 20).

Capanaga (1974, p. 288) ainda nos oferece uma visão precisa de como esta estrutura agostiniana chega ao conceito de amor:

Se no uso dos bens criados falta a relação com o Criador, que é sua fonte e seu fim último, eles se convertem em bens absolutos, quer dizer ídolos que ocupam o lugar de Deus. Dessas duas formas de adesão ou movimento nascem a divisão do amor em *caritas* e

cupiditas, que são fundamentais na antropologia e espiritualidade agostinianas.

As duas formas de amor: *caritas* e *cupiditas* expressam a vida afetiva dos homens na sua relação com o Criador e as coisas criadas, elas são manifestações do que são bons ou maus, segundo a direção e intensidade de seus amores. Agostinho faz a diferenciação entre a *caritas* e *cupiditas* pela ordem ou desordem do amor, mais uma vez Capanaga (1974, p. 289) esclarece:

A *cupiditas* implica uma desordem ou uma perversão, porque tende a alterar o valor dos bens, fazendo, dos primeiros, últimos, e dos últimos, primeiros. É o que chama Agostinho de usar do fim para os meios, e dos meios ou bens úteis fazer o fim [...] A *caritas*, ao contrário, é um movimento ordenado do coração que usa dos bens respeitando a ordem.

A estrutura do amor deve ser muito bem considerada, pois “o amor de Deus, que é a esfera superior dos valores, o amor a nós mesmos, o amor ao próximo e o amor às coisas do mundo constituem todo o amor humano em sua integridade” (CAPANAGA, 1974, p. 289)

Agostinho considera a *caritas* como um amor pessoal: divino e humano. A *caritas* é sempre boa e lícita. Etimologicamente, vem do latim, *charitas*, caridade, e é o que move a vontade do homem na busca pelo bem de outro, a *caritas* é ligada ao amor de Deus (DE BONI, 1996, p. 41). “Chamo de caridade ao movimento da alma que tende a gozar de Deus por si mesmo, e de si mesmo e do próximo por Deus” (*A Doutrina Cristã, III, 10*). Segundo Arendt (1997, p.25), é “o amor justo que deseja intensamente a eternidade”. Caridade não tem nada a ver com o amor “mundano”, esse é denominado *cupiditas*, cobiça.

A *caritas*, como já afirmamos anteriormente, é identificada com uma das três virtudes teologal do cristianismo (1Co 13,13). Entretanto, essa virtude consiste em amor ao próprio Deus e ao próximo em Deus, não é tanto a designação para atos ou *modus vivendi*, como a filantropia, beneficência ou bondade, mas ela se reveste de um caráter religioso, um princípio de virtude que rege e inspira todas as emanações morais. Caridade é o amor “natural” do homem para com Deus, porque o homem foi

criado para Deus, e lícito de “uns para com os outros”, porque é gratuita e desinteressada, características essenciais da verdadeira caridade (LALANDE, 1996, p. 138-140).

Essa vontade livre do homem precisa ser guiada pela razão, já que a caridade é própria do homem. Então, não há problema quanto à caridade, mas quanto a escolha do objeto a ser direcionada a caridade. Agostinho entende que o objeto não é um problema em si, o problema é a forma que o homem decide amar o objeto.

O amor pode ter aspectos contraditórios, amor ao bem ou amor ao mal, mas a caridade é sempre boa. Ela é como um amor relacionado ao divino e ao próximo por meio do divino. O amor do homem a Deus e vice-versa sempre é um bem, como Agostinho escreve que: “devemos querer acima de tudo que todos amem a Deus conosco, e que toda ajuda que lhes dermos ou que deles recebermos seja orientada para essa única finalidade” (*A doutrina cristã I, 29, 30*). Contudo, o amor do homem ao próximo por ser bem ou mal, vai depender da disposição que motiva a ação em prol do próximo. (FERRATER MORA, 1997, p. 14).

A conduta da reta ordem é que o homem use retamente os valores do amor ordenando entre si os bens que o aproxima do Bem supremo. O bom uso das coisas revelam que o homem foi feito bom pelo Criador e não por si mesmo ou outros caminhos, pois “somente Deus é o bem que torna feliz a criatura racional [...] daí, embora nem toda criatura possa ser feliz, a que pode sê-lo não o pode por si mesmo, mas por Aquele que a criou” (*A Cidade de Deus XII, 1*). O homem deve amar a si mesmo, mas em função de Deus, isto não quer dizer que Deus tem necessidade do amor do homem, visto que em Deus não há deficiência ou qualquer necessidade. O amor do homem em função de Deus se torna um bem para o próprio homem e o seu próximo: “Deus é aquele que quer ser amado não para auferir para si alguma vantagem, mas para conceder aos que o amam uma recompensa eterna” (*A Doutrina Cristã I, 32*). Agostinho ainda diz que:

todo homem, enquanto tal, deve ser amado por causa de Deus. Deus, porém, por si próprio é digno de amor. E já que Deus deve ser amado mais do que todos os homens, cada um deve amar a Deus mais do que a si próprio (*A doutrina cristã I, 27, 28*).

A sustentação teórica é que amar o próximo pode ser um bem apenas se esse amor é por amor de Deus, caso contrário, quando ele é motivado puramente por aspectos humanos e distante do amor de Deus e por Deus, ele é um mal, uma ruptura ético-moral.

Entretanto, há dimensões mais complexas no uso do termo por Agostinho. Em *A Cidade de Deus* (XIV, XXVIII) ele amplia o conceito e analisa que se o amor se manifesta para o mal ou bem, há dois amores: o amor a Deus e o amor a si mesmo:

Dois amores fizeram as duas cidades: o amor de si até ao desprezo de Deus – a terrestre; o amor de Deus até ao desprezo de si – a celeste. Aquela glorifica-se em si própria – esta no Senhor; aquela solicita dos homens a glória – a maior glória desta consiste em ter Deus com o testemunha da sua consciência; aquela na sua glória levanta a cabeça – esta diz ao seu Deus: *Tu és a minha glória, tu levantas a minha cabeça*; aquela nos seus príncipes ou nas nações que subjuga, e dominada pela paixão de dominar – nesta servem mutuamente na caridade: os chefes dirigindo, os súbditos obedecendo; aquela ama a sua própria força nos seus potentados – esta diz ao seu Deus: *Amar-te-ei, Senhor, minha fortaleza*; por isso, naquela, os sábios vivem com o ao homem apraz ao procurarem os bens do corpo, ou da alma, ou dos dois.

Essas duas espécies de amor se excluem mutuamente, são incompatíveis. O amor das coisas criadas é legítimo, mas não pode nos afastar de Deus, antes, deve conduzir-nos até ele, mas se desregrado é perversão daquele amor que é movimento da alma para Deus. Outro aspecto do amor é o amor das realidades espirituais que tem o Espírito por princípio. É o amor de benevolência, da dádiva, não da concupiscência, obsessivo, de posse ou destruição do outro.

Agostinho entende que a caridade é guiada pela vontade, e vontade é uma expressão da liberdade. A questão que se estabelece é que para ele a caridade como resultado máximo dessa liberdade é o que deve nortear o homem para Deus e no que tange a moral “o da reta escolha das coisas a serem amadas” (MONTAGNA, 2009, p. 68).

Esse é o âmago da ética agostiniana e que tem relação direta com o livre-arbítrio, “a reta escolha das coisas a serem amadas” (BOEHNER; GILSON, 2003, p. 70). Sendo assim, o bispo de Hipona coloca o amor na natureza humana, uma

questão ontológica, que é objetivado pelo livre-arbítrio e que pela razão orienta o ser para Deus e se manifesta no *modus vivendi*.

4.3. A ORDENAÇÃO DO SER MORAL

A tradição grega sustentou que o cosmos era um caos no princípio e que este caos foi posto em ordem por um Logos, a razão universal que não apenas era responsável pela origem, mas também pela manutenção da ordem das coisas. Esta tradição exerceu influência sobre Agostinho como já demonstramos nos capítulos anteriores. Entretanto, Agostinho trabalhará numa união entre a ordem ontológica e a ética dando a primeira o status de perfeição e a segunda o pleno esclarecimento. A ordem ontológica não se estabelece mais nos termos dos conceitos gregos, do Demiurgo platônico, nem do Uno de Plotino, mas, sim, no Deus Criador, conforme o Gênesis bíblico descreve.

O que Agostinho faz, em termos conceituais, é relacionar as duas questões: ontológico e ético. A estrutura plural do cosmos está ordenada e procede de um Princípio transcendente que não deixa essa ordem escapar, entretanto, o pensador hiponense impõe toda essa ordem cósmica sobre o nosso modo de agir como um fundamento racional para o agir ético.

A moral perfeita consiste em amar a Deus, ter a vontade centrada em Deus e ser guiado por ele. É essa relação de amor a Deus que norteia as vontades, disposições e capacidades do homem para o viver ético-moral. Se o homem está em harmonia com Deus, tudo em si é levado a uma ética divina, mas o pecado e o mal é um se afastar dessa harmonia com Deus, é romper com a ética. Agora o mal é sempre um mal moral e sua origem está na livre vontade do homem. O homem, de fato, é o autor do mal moral.

Em Agostinho, já vimos que esse mal moral é resultado da vontade livre do homem, mas essa vontade livre é deficiente e corrupta em seu querer, ela não é movida para o lugar certo e nem pelo motivo certo, ou seja, essa vontade partilha de

uma escolha corrupta. Para o homem sofrer uma transformação em sua moral é necessário que Deus interfira em seu livre-arbítrio.

Precisamos considerar ainda que em Santo Agostinho o pensamento tem um papel fundamental para ordenar as coisas no ser, é por meio dele que todo o ato moral do homem é direcionado. Entretanto, só é possível ordenar de maneira que o bem seja manifestado quando for submetido a Deus. O pensamento não é algo estanque ou apenas epistemológico, mas ao bem ordenar as coisas essa ação do pensamento leva à implicações direta nas práxis do homem, ela ordena o ético-moral.

O problema ético-moral não está relacionado com o amor em si e nem com a necessidade de amar, mas com a escolha do objeto e sujeito que se direciona, valoriza e intensifica esse amor. O amor é o princípio que ordena todas as coisas, sendo assim, a questão dos valores envolve as coisas a serem amadas. Há uma hierarquia no amor e o homem precisa saber o que amar e com que intensidade amar, pois não saber pode gerar desvio de valores e, conseqüentemente, levar o homem a amar a criatura mais que o Criador, objetos mais que o próximo e tudo isto sem passar por Deus. Em *A Doutrina Cristã*, Agostinho esclarece essa hierarquia:

todo homem, enquanto tal, deve ser amado por causa de Deus. Deus, porém, por si próprio é digno de amor. E já que Deus deve ser amado mais do que todos os homens, cada um deve amar a Deus mais do que a si próprio. Da mesma forma, deve-se amar o nosso próximo mais do que a nosso corpo (I, 27, 28)

Em *A Cidade de Deus*, ele reitera uma ideia não apenas de hierarquia, mas de ordem do amor, conforme:

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

Fica estabelecido que existe ordem e hierarquia de valores de coisas a serem amadas. Em primeiro lugar, Deus, tão-somente ele o homem deve amar com todo o amor, “se é Ele próprio amado e nenhuma outra coisa por Ele que não seja Ele – não pode ser mal-amado” (*A Cidade de Deus XV, XXII*), porque nele está o verdadeiro amor e é este amor verdadeiro que faz o homem um ser reto e feliz “cujo gozo consiste na felicidade; de quem todos que o amam recebem o próprio ser e o favor de o amar” (*A doutrina cristã I, 29, 30*).

Em Deus o homem encontra não apenas satisfação, mas as condições necessárias para ter escolhas retas. Em *A Cidade de Deus*, Agostinho mostra que ordenar corretamente a virtude do amor é um entregar-se a Deus, pois sem ele não é possível essa correta ordenação e hierarquização dos elementos dignos do amor, escreve:

Vencem todas as tentações desse inimigo, rogando contra ele, não a ele próprio, mas ao seu Deus... A própria virtude, seja ela qual for, que chamamos nossa, foi-nos concedida pela sua bondade... Por esta graça de Deus, pela qual Ele nos mostra a sua grande misericórdia, somos governados, mediante a fé nesta vida; e, depois desta vida, seremos levados pela própria beleza da verdade imutável à plenitude da perfeição. (*X, XXII*)

O que leva o homem a amar mal e desordenadamente, fugindo moralmente dos parâmetros divinos? O pecado, o mal. É o pecado que leva a razão do homem à *cupiditas*, a paixão desenfreada pelas criaturas e pelos objetos. É o pecado que leva o homem a desobedecer às ordenanças de Deus, o pecado leva o homem a se afastar do Bem supremo.

Se a graça é a mudança ontológica, o elemento que leva o homem por esse caminho prático do amor em direção a Deus é a Beatitude que está impressa em seu pensamento e na relação causal imediata de que o homem tem em si o conhecimento do que é a sabedoria. A beatitude é um bem em busca de satisfazer o desejo e trazer a paz ao homem: a *eudaimonia*. Esta investigação é em busca de um conhecimento, ou seja, “procurar se conhecer para saber o que precisa fazer afim de ser melhor e, se possível, bem ser” (GILSON, 2006, p. 17). A beatitude também implica no conhecimento da verdade, isso é condição extremamente

essencial. As duas coisas estão interligadas, formando uma simbiose, já que a verdade persegue a beatitude.

A verdade é beatificadora enquanto sabedoria, essas duas coisas estão juntas no percurso. Agostinho considera o princípio socrático: “conhece-te a ti mesmo” como norteador e vai aproxima-lo do cristianismo. A alma está no percurso da busca pela sabedoria e ao encontra-la é beatificada. A sabedoria só é possível alcançar em Deus. A sabedoria e a beatificação são princípios possíveis apenas no Criador.

A vida feliz é considerada, então, um dom de Deus (GILSON, 2006, p. 18). A modéstia e a aceitação da maneira de viver a vida como forma de conquista deve nortear essa busca pela beatitude. Esse viver a vida é de fato uma felicidade e Agostinho sustenta que todos os homens querem a vida feliz.

Contudo, a ideia da felicidade em Agostinho toma um novo significado, porque para ele o desejo natural da beatitude é um instinto inato ao homem que o impele em direção a Deus, na verdade, o reconduz a Deus. Esse impelir do homem para o Criador é um entendimento que já aparece na abertura das *Confissões*:

Tu o incitas para que sinta prazer em louvar-te; fizeste-nos para ti, e inquieto está o nosso coração, enquanto não repousa em ti. Dá-me, Senhor, saber e compreender qual seja o primeiro: invocar-te ou louvar-te; conhecer-te ou invocar-te (I, 1).

A ideia é que essa busca pela felicidade é a procura por algo que nos falta, mas nos falta pela consequência imediata do pecado, o rompimento com Deus, “mas, quem te invocará sem te conhecer? Por ignorá-lo, poderá invocar alguém em lugar de outro. Ou será que é melhor seres invocado, para seres conhecido?” (*Conf. I, 1*). De todas as formas, o movimento em busca da felicidade é por algo que nós não temos agora e o desejamos, e se desejamos estamos incompletos e não somos felizes. Na verdade, essa condição está intrínseca ao desejo do homem. “Queremos todos ser felizes?” – pergunta o hiponense em *Da Vida Feliz*. A resposta dos seus interlocutores revela esse desejo dos homens: “Apenas havia pronunciado tais palavras que a uma só voz e espontaneamente aprovaram” (II, 10).

Se antes a questão era sobre o que é o amor, agora o grande problema da beatitude que vai refletir diretamente na ética e na moral agostiniana é saber o que se deve desejar para ser feliz. É preciso saber o que desejar para encontrar a felicidade, “então, o que o homem precisa conseguir para ser feliz” (*Da Vida Feliz II, 11*).

O objeto que se busca para a Beatitude deve ter características peculiares e necessárias: não pode sofrer mudanças, mas ser permanente; não pode ser variável de alguma coisa, nem dependente de algo, mas ser independente e estável, Agostinho escreve:

Isso significa ser necessário que se procure um bem permanente, livre das variações da sorte e das vicissitudes da vida. Ora, não podemos adquirir à nossa vontade, tampouco conservar para sempre, aquilo que é perecível e passageiro (*Da Vida Feliz II, 11*).

Esses elementos nos levam a reflexão de que amar e desejar algum objeto é algo extremamente temeroso, porque esse algo amado pode se perder por causa da sua impermanência e das constantes mudanças que sofre por estar sempre em relação ao outro e nunca independente em si mesmo. Dessa forma, ainda que possuo tudo, posso não ter nada. Somos impelidos a considerar que não se pode afirmar que os que tem tudo que querem são felizes e nem que vivem de forma moral. Novamente o diálogo é esclarecedor:

— E que vos parece: quem não tem o que quer é feliz?

— Não, responderam em uníssono.

— Como? Mas então, quem tem o que quer será feliz?

Minha mãe, nesse ínterim, tomou a palavra:

— Sim, se for o bem que ele apetece e possui, será feliz. Mas, se forem coisas más, ainda que as possua, será desgraçado (*Da Vida Feliz, II, 10*)

Uma conclusão imediata disso é que a felicidade não acontece se o homem tem ou não tem o que quer, porque se a posse for de bens temporais sempre haverá o temor da perda e com a incompatibilidade real da própria felicidade “Ora, todos

esses bens sujeitos à mudança podem vir a ser perdidos. Por conseguinte, aquele que os ama e possui não pode ser feliz de modo absoluto” (*Da Vida Feliz II*, 11). Quem não tem o que quer, de fato, não é feliz.

A sabedoria está implicada diretamente com a beatitude e ambas na estrutura ética. A beatitude também está em busca de algo independente, permanente, que não sofre alterações ou mudanças, o que implica em buscar e viver em Deus. Uma consequência quase que natural da percepção agostiniana. Há um desejo por algo, mas os objetos não completam ou preenchem esse desejo, então, essa busca pela beatitude nos remete diretamente a Deus, assim como o amor. Tanto a sabedoria quanto a beatitude estão de fato em Deus “estamos convencidos de que, se alguém quiser ser feliz, deverá procurar um bem permanente, que não lhe possa ser retirado em algum revés de sorte. Logo, quem possui a Deus é feliz!” (*Da Vida Feliz II*, 11).

Dessa forma, todo homem que faz o que Deus quer vive bem, uma espécie de axioma. A felicidade e a sabedoria são um seguir a Deus em todas as coisas, um apegar-se a ele totalmente, voltar-se a ele não apenas em suas questões. Contudo, viver bem não acontece simplesmente por ter Deus. Afirmar ser de Deus não significa exatamente que o homem vive bem e nem que ele faz exatamente o que Deus quer.

Há uma implicação relacionada com o bem viver bem que não é só ter Deus, mas viver essa vida bem é ter Deus e fazer de fato o que Deus quer, agindo segundo a reta ordem divina. Somente fazendo assim que isso significará necessariamente que o homem está vivendo bem o bem viver e que está caminhando pelo trilho ético-moral. Essa questão envolve os elementos ético-morais, até porque a questão da liberdade do homem vai o impulsionar para o mal e todo envolvimento não é apenas uma relação de simplesmente querer ou caminhar em direção de Deus.

Novamente, o elemento ético em Agostinho se volta para o núcleo que regula a moralidade, o amor. Ele é quem impulsiona toda a ordem moral do homem, orientando a vontade que leva ao bem viver a liberdade. Toda a moralidade agostiniana terá como força maior a ideia de amor. Ele é a medida e o peso da vontade humana: “As tendências dos pesos são como que os amores dos corpos, quer busquem, por seu peso, descer, quer busquem, por sua leveza, subir, pois,

como o ânimo é levado pelo amor aonde quer que vá, assim também o corpo é por seu peso” (*A Cidade de Deus, XI, 28*).

O amor é o que movimenta a vontade do homem. O homem não pode ser separado do seu amor e nem pode impedi-lo de ser ele mesmo. Por outro lado, o problema não está no amor enquanto tal, mas na escolha do objeto que o homem busca amar e no valor que ela dá ao objeto amado, a beatitude só é real quando o amor está bem ordenado. A questão moral estabelecida por Agostinho finca sua estaca no saber o que necessita ser amado. Como Gilson (2006, p. 258) escreve:

O problema moral que se coloca não é, portanto, saber se é necessário amar, mas o que é necessário amar. “O que se diz a vós? Para nada amar? Nunca! Imóveis, mortos, abomináveis, miseráveis, eis o que vós seríeis se não amásseis nada. Amais, mas prestais atenção ao que deve ser amado”. Logo, a virtude é querer o que devemos querer, ou seja, amar o que devemos amar

Assim, a vida justa e santa é saber arbitrar entre as coisas, saber manter o amor ordenado, amar o que é digno de amor e não amar o que não é digno de amor; não dar prioridade no amor àquilo que deve ser menos amado, nem tratar com igualdade no amor aquilo que o merece menos.

Saber estabelecer esse equilíbrio é viver de maneira justa e santa. A pessoa para viver assim precisa ter claro em seus atos que o amor pressupõe equilíbrio e elementos corretos como fruto deste, escreve Agostinho (*A Cidade de Deus, XV,22*): “O amor, que faz com a gente ame bem o que deve amar, deve ser amado também com ordem; assim, existirá em nós a virtude que traz consigo o bem viver”. Em *A Doutrina Cristã (I, 27, 28)*, assegura que:

Vive justa e santamente quem é perfeito avaliador das coisas. E quem as estima exatamente mantém amor ordenado. Dessa maneira, não ama o que não é digno de amor, nem deixa de amar o que merece ser amado. Nem dá primazia no amor àquilo que deve ser menos amado, nem ama com igual intensidade o que se deve amar menos ou mais, nem ama menos ou mais o que convém amar de forma idêntica.

Na hierarquia das coisas a serem amadas é Deus quem deve ocupar o primeiro lugar, escreve o bispo hiponense que “o Criador, se é verdadeiramente amado, isto é, se é amado Ele e não outra coisa em seu lugar” (*A Cidade de Deus*, X, 22). Em Deus está o verdadeiro amor e é para ele que todos os homens devem direcionar o seu amor, em contrapartida, quando o amor do homem estiver corretamente em Deus será esse amor que o tornará uma pessoa reta e feliz: “Deus, porém, por si próprio é digno de amor. E já que Deus deve ser amado mais do que todos os homens, cada um deve amar a Deus mais do que a si próprio” (*A Doutrina Cristã*, I, 27, 28). Amar a Deus é viver ético e moralmente, é encontrar a Beatitude.

Para Agostinho se o amor para com Deus evolui, a justiça aumenta em sua proporcionalidade. Obviamente podemos inferir que se o amor se torna perfeito, para o pensador hiponense, a justiça da alma é perfeita e a práxis ética se torna evidente. O amor para com Deus, quando realizado integralmente, confunde-se com a vida moral integralmente realizada. O amor por Deus que alcança a perfeição preenche a alma inteira e atinge a moral e a justiça perfeita. Conseqüentemente, a alma completamente preenchida pelo amor de Deus, fará as demais coisas por caridade, tudo será bom, porque cada ato será uma expressão do perfeito amor vindo de Deus. Sendo assim, essa alma que está completamente preenchida irá fazer as coisas por pura caridade:

Assim, pela caridade, Agostinho faz a ponte entre o homem individual e o homem social, pois a realização do amor em Deus exige a realização do amor entre os homens. Pela caridade, o amor assume uma dimensão social, enquanto princípio de socialização do homem (COSTA, 2009, p. 47).

Para o homem viver uma vida de caridade e justiça é necessário que Deus esteja nela, pois Deus é a própria caridade e a justiça. A ideia de hierarquia não apenas é construída, mas se revela importante para a realização dos atos do homem. Essa hierarquia construída por Agostinho nos mostra que o viver ético implica em não amar um ser humano como se ama um objeto, pois amamos os objetos para nós, enquanto amamos as pessoas por si mesmas, escreve: “deve-se amar o nosso próximo mais do que a nosso corpo, porque todas as coisas hão de

ser amadas por Deus, e o próximo pode gozar de Deus conosco” (*A Doutrina Cristã I, 27, 28*).

Logo, o tema central do ético-moral no qual devemos ser guiados é o amor pelo Bem supremo, isto é, a caridade. A caridade tem um grande peso interior, que leva a alma em direção a Deus: “Meu peso é o amor; por ele sou levado para onde sou levado” (*Conf. XIII, 9, 10*). A caridade deve ser entendida como o amor pela qual se ama o que se deve amar e como a força motriz que possibilita a socialização entre os homens.

A face ontológica e a face ética. Ela articula, de um lado, numa pluralidade estruturalmente ordenada, o múltiplo de nossa experiência e da finitude dos seres que se manifesta à nossa inquisição intelectual, e refere a um Princípio transcendente do qual a ordem procede; e, de outro, impõe como norma a nosso agir essa ordenação ontológica como fundamento de sua racionalidade ou de sua prerrogativa de agir ético. (VAZ, 1999, p. 186)

Nesta estrutura do ético-moral, conforme elaborada por Agostinho, a ordem ontológica é o fundamento da ordem ética, porque o que orienta tanto o cosmo quanto o ser humano é o Deus criador. A moral e a ordem ética são aplicadas ao ser humano e regidas pela manutenção ou desorientação da ordem natural estabelecida pelo amor. Apenas o ser humano tem a capacidade de manter ou desequilibrar a ordem ética.

A ordem do amor é quem reordena o desequilíbrio causado pelo ser humano, porque ela é a verdadeira definição de virtude. O amor é quem coloca o homem na “reta ordem divina”. É a ordem do amor que dará a antropologia de Agostinho o significado ético, como escreve em *A Cidade de Deus (XIX, 11)*:

quando nós, mortais, entre a efemeridade das coisas, possuímos a paz que pode existir no mundo, se vivemos retamente, a virtude usa com retidão de seus bens; mas, quando não a possuímos, a virtude faz bom uso até mesmo dos males de nossa condição humana. A verdadeira virtude consiste, portanto, em fazer bom uso dos bens e males e em referir tudo ao fim último, que nos porá na posse da perfeita e incomparável paz.

O homem encontra a paz e a felicidade quando ama de forma ordenada. O ser humano que vive o ético-moral ama a Deus, não pelo fato de cumprir um mero dever, mas por desejar o Criador. Deus é aquele que deve ser amado acima de todas as coisas. O amor às outras coisas é posterior ao amor a Deus. (MONTAGNA, 2006, p. 47). Só se pode bem viver dentro do ético-moral pelo amor ordenado.

CONCLUSÃO

Agostinho buscou ao longo de toda a sua vida caminhos que o fizesse encontrar paz, felicidade, sabedoria, verdade e vida ético-moral. Tentou por meio dos círculos filosóficos e religiosos encontrar respostas para o problema do mal inerente a natureza do homem e manifesto no seu viver.

O maniqueísmo, por meio do seu dualismo cosmogônico, explicava o problema ontológico por um constante confronto de bem e mal. Inicialmente, uma explicação razoável para Agostinho. Os maniqueístas isentavam o homem da sua responsabilidade pelo mal moral e isto trouxe uma paz temporária para o pensador hiponense, mas se o mal é uma substância delimitada corpórea e física isso não pode ser racional, pensou, mais tarde Agostinho. Diante desta questão, ele rompe com a tradição maniqueísta dualista e busca uma resposta menos conflituosa.

Passa a desenvolver a teoria de que o mal não é um ser, não é substância corpórea, mas deficiência e privação de bem e da graça divina. O mal é nada por definição, pois não existe fora do bem. Para que haja o mal é preciso, necessariamente, que o bem esteja ausente. O mal não tem sua origem em Deus, pois Deus é o sumo Bem imutável, ao contrário das criaturas que só existem por ele. Elas são criadas e foram tiradas do nada por Deus e, deste modo, há nelas um tipo de falta original que gera a necessidade de mudar, fazendo-as participarem do ser e do não-ser.

O mal participa do não-ser e é resultado do livre-arbítrio do homem. Agostinho passou de uma análise metafísica-ontológica do mal para concluir o mal moral como resultado do livre-arbítrio. Mas o mal não é simples atos voluntários e isolados da própria vontade ou do hábito do homem. O mal é corrupção da natureza ontológica e da vontade do homem que culmina em seu ético-moral desestruturado e corrompido. O homem agostiniano sem a graça divina é impelido para o mal, pois não tem controle das faculdades inferiores da sua natureza, ele necessita, terminantemente, da ajuda da graça. Sua liberdade da vontade é cativa ao mal.

É a queda do primeiro homem a causa da entrada do mal no mundo. Com a queda se perde a liberdade da vontade e ela precisa ser restaurada pela graça para

que o homem possa viver de forma ético-moral e encontrar a felicidade que ele tanto busca. A graça regenera a própria natureza do homem, ela cria uma nova vontade livre. Toda a mudança é sempre do ontológico para o viver ético-moral.

O homem busca a felicidade, mas precisa fazer isto em princípios e numa vida ético-moral. A felicidade que se busca, em Santo Agostinho só pode ser encontrada em Deus. A grande batalha acontece no campo metafísico, ontológico e ético-moral, porque o homem precisa viver feliz ao mesmo tempo que busca a felicidade inserido entre os bens temporais, sendo o que traz a felicidade algo eterno. Este é o drama existencial.

Logo, a vontade humana é sujeito moral que ao passar por uma restauração ela toma conhecimento da reta ordem divina e pode escolher livremente viver segundo essa ordem que a lança à vida ético-moral dentro desta estrutura temporal. Agostinho, como escrevemos, dá à obrigação moral uma base metafísica-ontológica: a vontade é livre, mas é sujeito de obrigação moral.

Essa reta ordem divina pressupõe uma hierarquia que rege todo o universo. Compreendê-la faz o homem bem viver bem e ter acesso a verdadeira felicidade. O mal é a transgressão da reta ordem divina, mas o homem ético-moral mantém a ordem divina e a traduz como uma vontade de Deus para ele e para tudo a sua volta.

Em Agostinho o elemento central para levar o homem ao viver ético-moral é, de fato, o amor. Faz-se necessário saber fruir ou utilizar as coisas, ou utilizar para fruir. Viver de forma ético-moral, segundo a reta ordem divina é ter o amor ordenado. A graça divina ajuda o homem, mas ele precisa viver ético e moralmente pela reta ordem. Isto implica que o homem ético-moral age de forma justa dando à cada um o que é seu. Ele vive em harmonia com todas as coisas e isto requer que ele saiba qual valor ou intensidade de amor deve atribuir às coisas. Ele ordena o amor numa hierarquia na forma de que Deus, está primeiro lugar, e a si mesmo e ao próximo, em seguida, e somente depois os objetos temporais e, mesmo assim, estes últimos em função de Deus.

A estrutura do *uti-frui* é fundamental para a construção ético-moral agostiniana. Toda moral agostiniana está ligada de forma ontológica ao dever ser buscando a verdadeira felicidade. Assim, o homem precisa usar retamente os

valores do amor ordenado para se aproximar do Bem supremo, agindo assim o amor se torna um bem para o próprio homem e o seu próximo

De qualquer forma, o amor é conduzido pela vontade, uma expressão da liberdade, mas deve conduzir o homem para Deus e guiar toda a sua vida ético-moral para que as escolhas sejam dentro da reta ordem divina do que deve ser amado. Como afirmamos, Agostinho coloca o amor na natureza humana, uma questão ontológica que é objetivada pelo livre-arbítrio e que pela razão orienta o ser para Deus e se manifesta no *modus vivendi*, no ético-moral.

Para o bispo de Hipona é uma conclusão natural, se o homem está em harmonia com Deus tudo em si é levado a uma ética divina. A vida feliz é um dom de Deus, mas não é só ter Deus, mas viver essa vida bem tendo Deus e fazendo, de fato, o que Deus quer e sempre de forma ético-moral, sabendo o que necessita ser amado e como deve ser amado. A questão moral estabelecida por Agostinho é saber o que necessita ser amado. A ordem do amor é quem redireciona o homem e o amor é quem coloca o homem na “reta ordem divina”. É a ordem do amor que dará a antropologia de Agostinho o significado ético-moral e é o amor ordenado que fará o homem encontrar a Beatitude que incansavelmente busca.

REFERÊNCIAS

1. FONTES PRIMÁRIAS

AGOSTINHO, Santo. **Confissões; De Magistro**. São Paulo: Abril Cultural, 1980

_____. **Confissões**. São Paulo: Paulus, 1994. (Vol. 10)

_____. **O Livre Arbítrio**. São Paulo: Paulus, 2004. (Vol. 8)

_____. **A Graça (I): O espírito e a letra, A natureza e a graça, A graça de Cristo e o pecado original**. São Paulo: Paulus, 1998. (Vol. 12)

_____. **A Graça (II): A graça e a liberdade, A correção e a graça, A predestinação dos santos, O dom da perseverança**. São Paulo: Paulus, 1999. (Vol. 13)

_____. **A Trindade**. São Paulo: Paulus, 1994. (Vol. 7)

_____. **A Cidade de Deus**. Rio de Janeiro: Vozes, 2002. (Parte I)

_____. **A Cidade de Deus**. Rio de Janeiro: Vozes, 2002. (Parte II)

_____. **A Verdadeira Religião e o Cuidado Devido aos Mortos**. São Paulo: Paulus, 2002. (Vol. 19)

_____. **Solilóquios e Da Vida Feliz**. São Paulo: Paulus, 1998 (Vol. 11)

_____. **Contra os Acadêmicos, A Ordem, A Grandeza da Alma, O Mestre**. São Paulo: Paulus, 2008. (Vol. 24)

_____. **De las costumbres de la iglesia catolica y de las costumbres de los maniqueos**. In: Obras Completas de San Agustín. Traducción, introducción y notas de Teófilo Prieto. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1948, v. 4. Edición bilingüe.

_____. **De la verdadera religión**. In: Obras Completas de San Agustín. Traducción, introducción y notas de Victorino Capanaga. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1948, v. 4. Edición bilingüe.

_____. **Las Confesiones**. In: Obras Completas de San Agustín. Traducción, introducción y notas de Angel Custodio Veja. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1955, v. 2. Edición bilingüe.

_____. **Contra Fausto**. In: Obras Completas de San Agustín. Traducción, introducción y notas de Pio de Luis. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1993, v. 31. Edición bilingüe.

_____. **Del genesis contra los maniqueus**. In: Obras Completas de San Agustín. Traducción, introducción y notas de Pio de Luis. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1993, v. 15. Edición bilingüe.

_____. **Introducción general. Vida de San Agustín, escrita por San Posidio.** In: Obras Completas de San Agustín. Traducción, introducción y notas de Victorino Capanaga. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1979, v. 1. Edición bilingüe.

_____. **Contra las dos epístolas de los pelagianos.** In: Obras Completas de San Agustín. Traducción, introducción y notas de Victorino Capanaga e Gregorio Erce. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1973, v. 9. Edición bilingüe.

_____. **Actas del proceso contra Pelagio.** In: Obras Completas de San Agustín. Traducción, introducción y notas de Victorino Capanaga e Gregorio Erce. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1973, v. 9. Edición bilingüe.

SANT'AGOSTINO: TUTTE LE OPERE. Disponível em: <<http://www.augustinus.it/italiano/index.htm>> Acesso em: 05 mar. 2016

2. FONTES SECUNDÁRIAS

ABBUD, Cristiane Negreiros. **Iluminação trinitária em Santo Agostinho.** São Paulo: Paulus, 2011

ALTANER, Berthold; STUIBER, Alfred. **Agostinho. Patrologia: vida, obras e doutrinas dos padres da Igreja.** São Paulo: Paulinas, 1988

ARENDDT, Hannah. **O conceito de Amor em Santo Agostinho: Ensaio de interpretação filosófica.** Lisboa: Instituto Piaget, 1997

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco.** São Paulo: Nova Cultural. 1987

ATKINS, E. M., DODARO, R. J. (ed.). **Augustine Political Writings.** Cambridge: Cambridge University Press, 2004

BERTHOLD, Altaner; SUTUIBER, Alfred . **Patrologia: Vida e Obra dos Padres da Igreja.** São Paulo: Paulus, 2004.

BOEHNER, Philotheus; GILSON, Étienne. **A Filosofia Cristã: desde as origens até Nicolau de Cusa.** Petrópolis: Vozes, 2003.

BRÉHIER, Émile. **La filosofia de Plotino.** Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1953.

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

BRUN, Jean. **O Estoicismo.** Lisboa: Edições 70, 1986 (Biblioteca Básica de Filosofia, 29)

_____. **O Neoplatonismo.** Lisboa: Edições 70, 1986 (Biblioteca Básica de Filosofia, 40)

COSTA, Marcos Roberto Nunes. **O Problema do Mal na Polêmica Antimaniqueia de Santo Agostinho.** Porto Alegre: EDIPUCRS/UNICAP, 2002. (Col. Filosofia 139)

_____. **Maniqueísmo: história, filosofia e religião.** Petrópolis: Vozes, 2003.

_____. **Introdução ao Pensamento Ético-Político de Santo Agostinho.** São Paulo: Loyola, 2009

- CREMONA, Carlo. **Agostinho de Hipona: a razão e a fé**. Petrópolis: Vozes, 1990
- DE BONI, Luiz Alberto (Org.). **Idade Média: ética e política**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996
- EVANS, G. R. **Agostinho Sobre o Mal**. São Paulo: Paulus, 1995. 270p.
- FERRATER MORA, José. **Dicionário de filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 1997
- GILSON, Étienne. **Introdução ao Estudo de Santo Agostinho**. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2006.
- _____. **A Filosofia na Idade Média**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- _____. **O Espírito da Filosofia Medieval**. São Paulo: Martins Fontes, 2007
- GOLDSCHMIDT, Victor. “**Tempo histórico e tempo lógico na interpretação dos sistemas filosóficos**”. In. **A Religião de Platão**. São Paulo: Difusão Europeia do Livro. 1965.
- _____. **Os Diálogos de Platão: estrutura e método dialético**. São Paulo: Loyola, 2002. (Coleção Estudos Platônicos)
- GRABMANN, Martin. **Filosofia Medieval**. Barcelona: Labor, 1948
- GRACIOSO, Joel. A dimensão teleológica e ordenada do agir humano em Santo Agostinho. **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 35, n. spe, p. 11-30, 2012. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-31732012000400003&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 10 Jan. 2016
- GUERRINI, Maria Rosa. **Tarde te amei: Santo Agostinho um homem de Deus... um homem para o homem**. São Paulo: Paulinas, 1988.
- HAGGLUND, Bengt. **História da Teologia**. São Paulo: Concórdia, 1999
- HAMMAN, A. G. **Santo Agostinho e Seu Tempo**. São Paulo: Edições Paulinas, 1985
- LALANDE, André. **Vocabulário técnico e crítico da filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 1996
- LARA, Tiago Adão. **Caminhos da razão no Ocidente: a filosofia nas suas origens gregas**. Petrópolis: Vozes, 1989
- LIMA VAZ, H. C. de. **Escritos de Filosofia II: Ética e cultura**. São Paulo: Loyola, 1993
- _____. **Escritos de Filosofia IV: Introdução à Ética Filosófica I**. São Paulo: Loyola, 1999
- _____. **Escritos de Filosofia V: Introdução à Ética Filosófica II**. São Paulo: Loyola, 2000
- MARROU, Henri-Ireneé. **Santo Agostinho e o Agostinianismo**. Rio de Janeiro: Agir, 1957
- MONTAGNA, Leomar Antonio. **A ética como elemento de harmonia social em Santo Agostinho**. Maringá: Humanitas Vivens Ltda, 2009
- MORAVCSIK, Julius. **Platão e Platonismo**. São Paulo: Loyola, 2006 (Coleção Estudos Platônicos)
- MORESCHINI, Claudio. **História da Filosofia Patrística**. São Paulo: Loyola, 2008.

- NOVAES, Moacyr Ayres. **A Razão em Exercício: Estudos sobre a Filosofia de Agostinho**. São Paulo: Discurso Editorial, 2007
- PALACIOS, Pelayo Moreno. **O Estamento da Verdade no Contra Acadêmicos de Agostinho**, 2006. Tese (Doutorado em Filosofia) – Departamento da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo: FFLCH/USP, 2006
- PAPINI, Giovanni. **A Vida de Santo Agostinho**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1960
- PIERRAND, Pierre. **História da Igreja**. São Paulo: Paulus, 1982
- PLATÃO. **As Leis: Incluindo Epinomis**. São Paulo: Edipro, 2010
- _____. **Diálogos: O Banquete, Fédon, Sofista, Político**. São Paulo: Abril Cultural, 1972
- _____. **A República**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1949
- _____. **Fedro**. São Paulo: Edipro, 2012
- PLOTINO. **Tratado das Enéadas**. São Paulo: Polar Editorial, 2000
- _____. **Enéadas (V-VI)**. Madrid: Editorial Gredos, 1998
- POSSÍDIO. **Vida de Santo Agostinho**. São Paulo: Paulus, 1997
- PUECH, Henri Charles. **Le Manichéisme: Son fondateur, sa doctrine**. Paris: Civilisations Du Dus, 1949.
- RAMOS, Francisco Manfredo Tomás. **A Ideia de Estado na Doutrina Ético-Política de Santo Agostinho: um estudo do epistolário comparado com o “De Civitate Dei”**. São Paulo: Loyola, 1984
- REALE, Giovanni. **História da Filosofia Grega e Romana: Plotino e o Neoplatonismo**. São Paulo: Loyola, 2008.
- _____. **História da Filosofia Antiga: as escolas da era imperial**. São Paulo: Edições Loyola, 1994. v. 4. (Série História da Filosofia)
- RICOEUR, Paul. **O Mal: um desafio à filosofia e à teologia**. Campinas: Papyrus, 1988
- _____. **Introducción a la simbólica Del mal**. Buenos Aires: Megapolis, 1976
- RIESCO, Gabriel. **Santo Agostinho: mestre de nosso tempo**. Bahia: Mensageiro da Fé, 1946
- SARANYANA, Josep Ignasi. **A Filosofia Medieval: das origens patrísticas às escolástica barroca**. São Paulo: Ramos Llull, 2006.
- SCIACCA, Michele Federico. **História da Filosofia: antiguidade e idade média**. São Paulo: Mestre Jou, 1967
- TRAPÈ, Agostino. **Agostinho de Hipona**. In: DI BERARDINO, Ângelo (Org.). **Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs**. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 54-59.
- WEITHMAN, Paul. **Augustine's Political Philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006
- WIDENGREN, Geo. **Mani and manichaeism**. London: Weidenfeld and Nicolson, 1965