



UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA, PÓS-GRADUAÇÃO E INOVAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
MESTRADO EM FILOSOFIA

THIAGO DUARTE LOPES DA CRUZ

**O LIVRE-ARBÍTRIO E O MAL EM SANTO AGOSTINHO
EM FACE A SUA CRÍTICA ANTIMANIQUEÍSTA**

Recife

2023

THIAGO DUARTE LOPES DA CRUZ

**O LIVRE-ARBÍTRIO E O MAL EM SANTO AGOSTINHO
EM FACE A SUA CRÍTICA ANTIMANIQUEÍSTA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade Católica de Pernambuco – UNICAP, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Linha de Pesquisa: Ética, Fundamentos Morais e Valores Humanos.

Orientador: Prof. Dr. André Luiz Holanda de Oliveira.

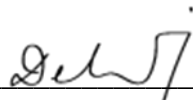
Recife

2023

THIAGO DUARTE LOPES DA CRUZ

**O LIVRE-ARBÍTRIO E O MAL EM SANTO AGOSTINHO
EM FACE A SUA CRÍTICA ANTIMANIQUEÍSTA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP) para a obtenção do título de Mestre em Filosofia. A presente dissertação foi defendida e aprovada em 3 de julho de 2023, pela banca examinadora formada pelos seguintes avaliadores:



Presidente da Banca – Prof. Dr. Delmar Araújo Cardoso – UNICAP



Avaliador Interno – Prof. Dr. Ermano Rodrigues do Nascimento – UNICAP



Avaliador Externo – Prof. Dr. Elton Vitoriano Ribeiro – FAJE

Recife
2023

C9571 Cruz, Thiago Duarte Lopes da.
O livre-arbítrio e o mal em Santo Agostinho em face a sua crítica antimaniqueísta / Thiago Duarte Lopes da Cruz, 2023.
134 f.

Orientador: André Luiz Holanda.
Dissertação (Mestrado) - Universidade Católica de Pernambuco. Programa de Pós-graduação em Filosofia. Mestrado em Filosofia, 2023.

1. Agostinho, Santo, Bispo de Hipona, 354-430.
2. Bem e mal. 3. Livre arbítrio e determinismo.
4. Maniqueísmo 5. Cristianismo. I. Título.

CDU 1

Pollyanna Alves - CRB4/1002

Dedico esta dissertação a minha
mãe, Vanízia Régia Duarte

AGRADECIMENTOS

Não poderia deixar de agradecer, inicialmente, a Deus. Tendo em vista a minha formação cristã católica, inevitavelmente, sempre coloco o Senhor Deus em primeiro lugar nos meus sonhos, planos, projetos e na minha vida, como um todo.

Deve ser grato também aos meus familiares, principalmente, aos meus pais Gustavo José Lopes da Cruz e Vanízia Régia Duarte, que forneceram um suporte afetivo e financeiro imensamente relevante e indispensável para a realização deste trabalho. Agradeço de um modo especial a minha irmã, Isabela Maria Duarte Lopes da Cruz, que sempre apoiou e incentivou os meus sonhos e atos.

Com toda a certeza, a concretização desta dissertação não seria possível sem o auxílio do meu orientador, o Prof. Dr. André Luiz Holanda de Oliveira, que mediante a sua competência e paciência, orientou de modo espetacular, a realização deste trabalho. O seu conhecimento acerca da filosofia de Santo Agostinho e a sua imensa habilidade e experiência na prática de trabalhos acadêmicos, ajudaram-me enormemente. Sendo assim, nunca esquecerei da sua relevante contribuição, de modo que sempre serei grato ao mesmo.

Aos professores da Pós-Graduação de Filosofia da Universidade Católica de Pernambuco, devo ser imensamente agradecido, pelo fato de que, demonstraram ser autênticos conhecedores dos assuntos filosóficos. Realmente, as aulas deles eram fantásticas. Isso fez com que eu obtivesse uma melhor aprendizagem das questões que estão inseridas na Filosofia. Faz-se necessário ressaltar também que, reconheço o fato de que estes docentes foram simpáticos e amigáveis com os estudantes deste mestrado. Desse modo, além das aulas serem instrutivas, também eram muito agradáveis as conversas nos intervalos.

Preciso agradecer de um modo especial ao Prof. Dr. Gerson Francisco de Arruda Júnior, que me ofereceu uma bolsa de estudos no decorrer do curso, que foi importantíssimo para a concretização deste trabalho. Portanto, terei sempre muita gratidão ao Professor Gerson.

É indispensável reconhecer que a companhia dos meus colegas de classe deste mestrado, foram essenciais para a realização deste trabalho, uma vez que, a amizade que obtive com a maioria destes, ocasionaram em mim alegria, de modo que, era uma satisfação imensa encontrá-los nas aulas e intervalos. Por conseguinte, este companheirismo, acarretou em um forte

estímulo para dar continuidade a esta dissertação. Por isso que, agradeço a presença destes amigos, que também contribuíram na minha formação intelectual, uma vez que, as discussões filosóficas nas aulas, foram uma fonte de aprendizado para mim.

“O verdadeiro amor está em obedecer e
crer no que se ama”.

Santo Agostinho

RESUMO

Nesta dissertação se demonstra que, para que possa haver uma compreensão do livre-arbítrio e do mal em Santo Agostinho, faz-se necessário, antes de tudo, averiguar a sua forte oposição à doutrina maniqueísta, na qual há uma noção dualista acerca do bem e mal agindo sobre as condutas humanas. Analisa-se também que, a partir do momento em que o mesmo concordou que o mal indica uma ausência ou afastamento do bem da filosofia neoplatônica, nota-se um avanço em relação à ideia substancial e ontológica do mal do Maniqueísmo. E, quando ele se converteu definitivamente ao Cristianismo, o seu pensamento adquiriu uma notável evolução, uma vez que, passou a acreditar no fato de que as coisas malélicas advêm do livre-arbítrio dos homens. Sendo este tido como um dom dado pelo Deus Cristão, que permite aos indivíduos exercerem as suas vontades e, conseqüentemente, terem a possibilidade de escolherem o bem ou o mal. Diferentemente do Maniqueísmo, que não concebia uma noção de livre vontade humana como sendo capaz de levar a condutas benéficas ou malélicas. A partir deste contexto, verifica-se que, há uma distinção perceptível da moral agostiniana em relação à maniqueia, pelo fato de que, enquanto aquela se baseia na concepção da imprescindibilidade da ação da graça de Deus nos homens, esta sustenta uma noção dualística cósmica de bem e mal presentes nas ações dos indivíduos, de modo que estes sejam regidos por estas duas forças. Isso faz com que os mesmos não sejam responsabilizados moralmente pelas suas condutas. Sendo assim, compreende-se o fato de que, para evitarem o mal, faz-se necessário que os maniqueus sigam os ensinamentos ascéticos do profeta Mani, a fim de aperfeiçoarem a alma, que é um princípio divino e, desprezar o corpo, pois este é comandado pelas forças malélicas.

Palavras-Chave: Santo Agostinho; Livre-arbítrio; Mal; Maniqueísmo; Cristianismo.

ABSTRACT

In this thesis, it is demonstrated that, in order to have an understanding of free will and evil in Saint Augustine, it is necessary, first of all, to ascertain his strong opposition to the Manichaean doctrine, in which there is a dualistic notion of good and evil acting on human behavior. It is also analyzed that, from the moment he agreed that evil indicates an absence or removal of good from Neoplatonic philosophy, there is an advance in relation to the substantial and ontological idea of evil of Manichaeism. And, when he definitively converted to Christianity, his thought acquired a notable evolution, since he started to believe in the fact that evil things come from the free will of men. This being seen as a gift given by the Christian God, which allows individuals to exercise their will and, consequently, have the possibility of choosing good or evil. Unlike Manichaeism, which did not conceive a notion of human free will as being capable of leading to beneficial or harmful conduct. From this context, it appears that there is a perceptible distinction between Augustinian morality and Manichean morality, due to the fact that, while the former is based on the conception of the indispensability of the action of God's grace in men, the latter sustains a cosmic dualistic notion. of good and evil present in the actions of individuals, so that they are governed by these two forces. This means that they are not morally responsible for their conduct. Therefore, one understands the fact that, in order to avoid evil, it is necessary for the Manicheans to follow the ascetic teachings of the prophet Mani, in order to perfect the soul, which is a divine principle, and to despise the body, because this one is commanded by the evil forces.

Keywords: Saint Augustine; Free will; Evil; Manichaeism; Christianity.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	11
2 O ANTIMANIQUEÍSMO DE SANTO AGOSTINHO EM FACE AO	14
NEOPLATONISMO E AO CRISTIANISMO	14
2.1 Influências Maniqueístas	14
2.2 Impacto do Neoplatonismo.....	31
2.3 Passagem do Neoplatonismo ao Cristianismo	35
3 O PROBLEMA E A RELAÇÃO ENTRE LIBERDADE, LIVRE-ARBÍTRIO E O MAL EM SANTO AGOSTINHO	51
3.1 O Problema da Liberdade.....	51
3.2 Livre-Arbítrio	61
3.3 O Mal	75
4 IMPLICAÇÕES DA CRÍTICA ANTIMANIQUEÍSTA E DA RELAÇÃO ENTRE O LIVRE-ARBÍTRIO E O MAL PARA A ÉTICA AGOSTINIANA	89
4.1 A Busca por uma Vida Santa na Ética Agostiniana.....	89
4.2 A Ética do Amor em Santo Agostinho e a sua Relação com a Moral Maniqueísta ..	107
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	127
REFERÊNCIAS.....	130

1 INTRODUÇÃO

O objetivo geral desta dissertação consiste em averiguar o livre-arbítrio e o mal no pensamento de Santo Agostinho, mediante a perspectiva da sua crítica antimaniqueísta, tomando como base os aspectos dualísticos e substancias do bem e do mal da doutrina maniqueia. Através desta premissa inicial, há a constatação de que a compreensão agostiniana acerca deste assunto superou o dualismo maniqueu. Consequentemente, a partir disto, há a observação e a comparação da moralidade agostiniana com a maniqueísta, tendo em vista a superioridade daquela em relação a esta.

Com base neste panorama inicial, convém, inicialmente, verificar o primeiro objetivo específico, que está baseado no fato de que, compreender o livre-arbítrio e o mal em Santo Agostinho, requer, em primeiro lugar, analisar as circunstâncias que envolvem a evolução do pensamento do mesmo, uma vez que, antes de se tornar bispo de Hipona, ele estudou para ser um retórico em Cartago, foi maniqueu, aderiu ao Ceticismo, Neoplatonismo e, finalmente, ao Cristianismo. A partir da averiguação destes contextos, nota-se que há um fortalecimento intelectual na perspectiva agostiniana em relação a estes temas, de modo que a sua convicção no tocante a estas questões variam de acordo com o seu pertencimento a alguma determinada filosofia ou religião. Por exemplo, quando ele fazia parte do Maniqueísmo, a sua abordagem referente ao mal, era distinta de quando o mesmo era neoplatônico e cristão. Isso também ocorre quando ele pensa acerca do livre-arbítrio, de modo que, a partir da sua conversão a Igreja Cristã, obtém um pensamento completamente diferente quando se relaciona à época em que era maniqueísta.

O segundo objetivo específico consiste na averiguação minuciosa acerca do livre-arbítrio e do mal em Santo Agostinho, tendo em vista a distinção notável existente entre este pensamento com o determinismo maniqueu baseado no dualismo antagônico do bem e mal, que age sobre os indivíduos, determinando fortemente as condutas destes, fazendo com que haja a isenção da responsabilidade humana em relação aos seus atos. Diferentemente desta concepção, o livre-arbítrio, de acordo com Agostinho, é tido como um dom de Deus, destinado aos homens, para que estes possam ter o direito em optar pela bondade ou maldade.

Em relação ao terceiro objetivo específico, deve-se ressaltar que, as consequências geradas pela modificação do pensamento de Agostinho no que concerne ao aspecto substancial

do bem e mal do Maniqueísmo para o livre-arbítrio e o mal, acarretou influência na sua filosofia moral. Nesse sentido, a sua moralidade se diferenciou notavelmente da doutrina e costumes dos maniqueus. Afinal, enquanto aquela busca a plenitude em Deus, mediante um correto uso do livre-arbítrio, esta defende a concepção de que os maniqueus devem seguir os ensinamentos ascéticos do profeta Mani, a fim de aperfeiçoarem a alma, que é um princípio divino e, desprezar o corpo, pois este é comandado pelas forças maléficas.

No capítulo 1º, investiga-se acerca do mal e das condições referentes à possibilidade de ser livre do homem no Maniqueísmo, tendo em vista as circunstâncias e variações do pensamento de Agostinho ao longo da passagem deste pela doutrina maniqueia, Ceticismo, Neoplatonismo e Cristianismo. Com base nisso, analisa-se o mal compreendido sob o viés da doutrina maniqueísta, que defende a existência de uma noção dualista de bem e mal enquanto entes substanciais, que se rivalizam entre si. Há uma interferência deste antagonismo nas ações dos homens, fazendo com que o modo de agir destes sejam determinados pela proeminência resultante da luta existente entre estas duas substâncias. Logicamente, isso faz com que o indivíduo não seja responsabilizado pelos seus atos, tanto os bondosos, como os maldosos. Santo Agostinho, durante o período de 9 anos em que foi maniqueu, acreditou nisto. Entretanto, a partir da sua desilusão com o Maniqueísmo, fez uma rápida passagem pelo Academicismo cético, que defende a concepção de que não é possível ao homem encontrar a verdade de modo absoluto. Decepcionou-se com esta filosofia, afinal, o mesmo tinha uma avidez imensa na busca pelo verdadeiro sentido das coisas. Diante disso, inseriu-se no Neoplatonismo, principalmente, em virtude dos ensinamentos de Plotino no tocante à concepção de que o mal não existe do ponto de vista substancial ou ontológico, mas que decorre do fato de ser uma ausência do bem. Isto é, não há o mal enquanto substância, uma vez que, a sua presença ocorre mediante o afastamento do bem. Após a sua passagem pelo Neoplatonismo, aderiu definitivamente a Igreja Cristã, principalmente, por causa do seu encontro com o Bispo Ambrósio de Milão, que através dos seus sermões, possibilitou a Agostinho compreender a Bíblia e, do ponto de vista filosófico, coadunou o pensamento de Jesus Cristo com os de Platão e Plotino. Mediante a sua adesão total ao Cristianismo, passou a relacionar o mal como uma consequência do livre-arbítrio humano. Sendo este um dom dado por Deus, que possibilita ao homem optar por agir de modo bondoso ou maldoso.

No capítulo 2º, examina-se especificadamente sobre a liberdade, o livre-arbítrio e o mal em Santo Agostinho. Deve-se mencionar, inicialmente, acerca da diferenciação que ele faz do

livre-arbítrio e da liberdade humana. Afinal, o mesmo sustentava que havia diferenças em relação a ambas, pois aquele significa a possibilidade e o dom que Deus concedeu ao homem de escolher entre o bem ou o mal. Enquanto nesta, há a compreensão agostiniana de que há uma ação da graça de Deus, fazendo com que haja uma transformação na vontade de fazer o bem, mediante a intervenção divina no livre-arbítrio. O mal na perspectiva de Agostinho é caracterizado por ser decorrente da vontade livre humana que, apesar de conhecer o bem e o certo, opta em praticar maldade. Tal pensamento decorreu, principalmente, por causa da sua influência cristã, uma vez que, o bispo de Hipona constatou o fato de que, para que haja a ocorrência de algum pecado, faz-se necessário a presença de uma consciência humana, que esteja ciente acerca do mal presente nas ações.

No que concerne ao capítulo 3º, aborda-se acerca da influência e do impacto que a noção de Santo Agostinho sobre o livre-arbítrio e o mal possuem em relação a sua filosofia moral, tendo em vista o viés da sua oposição à concepção maniqueia. Neste contexto, observa-se as circunstâncias que envolvem as principais particularidades da moralidade agostiniana e, a partir disto, as comparações e diferenciações existentes em relação à moral maniqueísta. Com base nesta perspectiva, analisa-se os aspectos éticos agostinianos concernentes à busca por uma vida virtuosa, santa e no amor baseado na graça de Deus a partir da redenção operada por Jesus Cristo. Através disto, relaciona-se com as peculiaridades éticas da doutrina de Mani, tendo em vista que este profeta é tido como o verdadeiro salvador e propagador das normas de conduta que regem o comportamento dos eleitos e ouvintes maniqueus. Além disso, é inferido que, esta moral possui um forte caráter ascético, baseado na premissa de que, enquanto a alma humana possui uma conotação benéfica, pelo fato de que é uma irradiação de Deus, o corpo é visto a partir de uma perspectiva negativa, pois possui um princípio do mal inserido no mesmo.

2 O ANTIMANIQUEÍSMO DE SANTO AGOSTINHO EM FACE AO NEOPLATONISMO E AO CRISTIANISMO

Faz-se necessário salientar que, um dos principais aspectos da crítica de Santo Agostinho em relação ao Maniqueísmo, refere-se à problemática do mal e do livre-arbítrio. Sendo assim, o enfoque deste capítulo se baseia na problemática do percurso filosófico de Agostinho, a partir da sua passagem pelo Maniqueísmo, Ceticismo, Neoplatonismo e Cristianismo, tendo em vista, principalmente, a sua abordagem antimaniqueísta acerca do livre-arbítrio e do mal. Diante desta perspectiva, por conseguinte, aborda-se o impacto que o Maniqueísmo, o Ceticismo, o Neoplatonismo e o Cristianismo exerceram na vida e pensamento do mesmo. Afinal, é notável o fato de que, tanto o aspecto pessoal, como o intelectual dele estão interligados de modo relevante. Destarte, analisa-se a visão de Agostinho em relação ao aspecto da possibilidade humana do livre-arbítrio e da maldade mediante a sua inserção no Maniqueísmo, Ceticismo, Neoplatonismo e Cristianismo.

2.1 Influências Maniqueístas

É imprescindível, inicialmente, analisar acerca da problemática e relevância do Maniqueísmo em Santo Agostinho, uma vez que os aspectos concernentes à perspectiva do mal e, conseqüentemente da moral desta corrente religiosa e filosófica, revelam uma importante abordagem no tocante ao pensamento inicial dele. Portanto, compreender a doutrina maniqueia é fundamental na análise do agostinianismo, pois representa um meio eficaz para entender melhor a filosofia dele. Diante disso, convém ressaltar que, Agostinho durante 9 anos de sua vida, fez parte da seita gnóstica maniqueísta: “Agostinho fez-se ouvinte do maniqueísmo e permaneceu maniqueu durante nove anos” (MATTHEWS, 2005, p. 25). É necessário salientar que, antes do seu ingresso nesta doutrina, interessou-se pela Filosofia a partir da leitura da obra *Hortênsio* de Cícero em Cartago, na época em que estava estudando eloquência.¹ A partir disso, teve a pretensão de encontrar a verdadeira sabedoria:

Era entre estes companheiros que eu, ainda de tenra idade, estudava eloquência, na qual desejava salientar-me, com a intenção condenável e vã de saborear os prazeres da vaidade humana. Seguindo o programa do curso, cheguei ao livro de Cícero, cuja linguagem, amis do que o coração, quase

¹ Os seus estudos em Cartago o levariam a ser um retórico. Mas, a partir do momento em que começou a ler a obra *Hortênsio* de Cícero, percebeu que a verdade está presente na Filosofia (MECONI; STUMP, 2016, p. 22).

todos louvam. Esse livro contém uma exortação ao estudo da filosofia. Chama-se Hortênsio. Ele mudou o alvo das minhas afeições e encaminhou para Vós, Senhor, as minhas preces transformando as minhas aspirações e desejos. Imediatamente se tornaram vis, a meus olhos, as vãs esperanças. Já ambicionava, com incrível ardor do coração, a Sabedoria imortal. Principiava a levantar-me para voltar para Vós (AGOSTINHO, 2014 a, p. 68).

Seguindo esta perspectiva, Etienne Gilson (2007, p.17), aborda esta questão e também ressalta que o livro *Hortensius* de Cícero encontra-se perdido: “Agostinho despertou para a vida filosófica lendo um diálogo de Cícero, atualmente perdido, o *Hortensius*. Desde então, não deixou de ser consumido por um ardente amor pela sabedoria e essa descoberta tornou-se para sempre o primeiro passo no doloroso caminho que deveria conduzi-o para Deus”. Então, tentou inicialmente, esta busca pela verdade no Cristianismo. No entanto, rapidamente desestimulou-se pela leitura, pelo fato de não ter compreendido bem a mensagem proposta pelas Sagradas Escrituras ²:

Determinei, por isso, dedicar-me ao estudo da Sagrada Escritura para a conhecer. Vi então uma coisa encoberta para os soberbos, obscura para as crianças, mas humilde no começo, sublime à medida que se avança e velada com mistérios. Não estava ainda disposto a poder entrar nela ou inclinar a cerviz a sua passagem. O que senti, quando tomei nas mãos aquele livro, não foi o que acabo de dizer, senão que me pareceu indigno compará-lo á elegância ciceroniana. A sua simplicidade repugnava ao meu orgulho e a luz da minha inteligência não lhe penetrava no íntimo. Na verdade, a agudeza de vista cresce com as crianças, porém, eu de nenhum modo queria passar por criança e, enfatuido pelo orgulho, tinha-me na conta de grande! (AGOSTINHO, 2014 a, p. 70).

Em decorrência desta decepção inicial com o Cristianismo, encontrou a solução para os seus questionamentos filosóficos no Maniqueísmo. Diante disso, ele acreditou, por exemplo, que a resolução para a sua questão acerca da origem do mal na humanidade encontrava-se na doutrina maniqueia. Esta doutrina defendia a presença do mal no próprio universo, de modo que se tornou um princípio fundamental:

Foi sobretudo sua preocupação com o problema do mal que o manteve escravo dos maniqueus por nove anos. Os maniqueus não tentavam evitar o problema do mal; com efeito, encontrando um lugar para o mal no universo, faziam dele princípio fundamental em seu sistema. E mais: apelavam a um profundo sentimento de guerra dentro de si mesmo em Agostinho; reconheciam o que

² Interessou-se rapidamente pelo Cristianismo, mas não quis pertencer a esta doutrina, pois não compreendeu bem a mensagem proposta pela Igreja Cristã africana daquela época, que tinha uma forte característica veterotestamentária, ou seja, o arcaísmo do Antigo Testamento da Bíblia era bastante valorizado. Além disso, Agostinho conhecia bem o refinamento e qualidade da literatura clássica latina, por ter lido Cícero. Então, não se interessou pela linguagem bíblica simplória daquela circunstância (BROWN, 2020, p. 51).

ele próprio tinha sentido com respeito à sua alma e ao seu corpo, “que foram inimigos desde a criação dos mundos” (EVANS, 1995, p. 30).

Constata-se que o Maniqueísmo exerceu uma forte influência em Agostinho durante uma boa parte de sua vida na juventude. Neste período, ele ansiava em encontrar uma resposta satisfatória que solucionasse a existência dos diversos males presentes na humanidade. Isso aconteceu, principalmente, aos 19 anos de idade, quando ele verificou após ler o *Hortensius* de Cícero que, além da busca da sabedoria, os homens também desejam a felicidade. Mas, ele questionava sobre a possibilidade de ser feliz neste mundo apesar da presença do mal:

Agostinho deparou-se, teoricamente, com o problema do mal aos 19 anos de idade, por ocasião da leitura *Hortensius*. Nesse momento, o mal aparece a ele como um paradoxo, pois como explicar a contradição existente entre o princípio axiomático ciceroniano, segundo o qual “todos os homens desejam, por natureza, a felicidade”, e a realidade dos males praticados pelo homem, dentre os quais os cometidos pelo próprio Agostinho? (COSTA, 2003, p. 33).

Ele tentou encontrar no maniqueísmo uma solução que explicasse a causa de o ser humano praticar o mal. Afinal, desde a sua juventude, o mesmo se preocupou com este assunto, fazendo com que tivesse um interesse em desvendar as circunstâncias que envolvem a maldade. Desse modo, percebeu as incoerências da doutrina maniqueia e, confiando no auxílio divino, continuou em busca da verdade. Agostinho salientou acerca disto na sua obra *Livre-Arbítrio*, no seu diálogo com Evódio³:

Ev. Seja como dizes, já que tão fortemente me obrigas a reconhecer que não aprendemos a fazer o mal. Dize-me, entretanto, qual a causa de praticarmos o mal? Ag. 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 a precipitar-me na heresia (dos maniqueus), com tal violência que fiquei prostrado. Tão ferido, sob o peso de tamanhas e tão inconsistentes fábulas, que se não fosse meu ardente desejo de encontrar a verdade, e se não tivesse o auxílio divino, não teria podido emergir de lá nem aspirar à primeira das liberdades – a de poder buscar a verdade. Visto que a ordem seguida, então, atuou em mim com tanta eficácia para resolver satisfatoriamente essa questão, seguirei igualmente contigo aquela mesma ordem pela qual fui libertado (AGOSTINHO, 1995, p. 28).

O maniqueísmo pretendia explicar e solucionar a problemática acerca da existência de diversos males a partir da visão dualista maniqueia, no qual há uma notável rivalidade entre o bem e o mal ou luz e trevas. Diante desse contexto, o mal advém mediante a presença da luta entre este antagonismo. Tal noção foi suscitado por Mani que, a partir do seu misticismo,

³ O bispo Evódio de Upsala, da África, foi um amigo de fé de Agostinho e, participou com este, do diálogo da renomada obra agostiniana (AGOSTINHO, 1995, p. 12).

acreditava na presença de um eterno conflito entre o bem e mal. Isso gera o bem e mal, luz e trevas:

O seu interesse pela filosofia tinha crescido, mas não era capaz de encontrar uma resposta satisfatória para o problema do mal. Visto que a seita maniqueia oferecia uma resposta, Agostinho foi atraído pelos maniqueus enquanto ainda estava em Cartago. Mani (205-274) era um místico persa cuja religião epônima afirmava que o mundo visível é o resultado de um eterno conflito entre dois princípios opostos igualmente poderosos. O *summum malum* e o *summum bonum* entremisturaram-se, dando lugar a um cosmos que é composto de contrários em luta – bem e mal, luz e trevas, corpos materiais muito pesados e “corpos” mais leves, etéreos, e assim por diante (MECONI; STUMP, 2016, p. 23).

A resolução mais coerente que encontrou para amenizar essa problemática da presença do mal, apesar de acreditar na existência de um Deus bom, deu-se a partir da doutrina maniqueia, que defendia a presença de duas forças cósmicas em constantes lutas entre si. Notase que, Agostinho obteve uma maior satisfação acerca da problemática do mal no Maniqueísmo, uma vez que a bondade e incorruptibilidade de Deus seria incompatível com o mal. Tal perspectiva, por conseguinte, fazia com que a divindade combatesse o mal:

Pareceria que esse Deus sumamente bom evitaria ou erradicaria tanto mal quanto pudesse. O problema do mal, então, é ver se e como é possível tanto que Deus exista como que o mal exista. Antes de sua conversão, Agostinho pelejou contra esse problema por numerosos anos e encontrou alguma satisfação intelectual na solução oferecida pelo maniqueísmo. O maniqueísmo ensinava que o mundo é uma arena na qual duas forças cósmicas opostas, uma boa, a outra má, contendem incessantemente. Ao se concentrar nos atributos da incorruptibilidade, inviolabilidade e imutabilidade, não parece impossível haver dois seres que têm esses atributos em comum e que ocupam polos opostos no espectro moral. Assim, o maniqueísmo oferecia uma solução direta para o problema do mal: Deus está fazendo o melhor que pode contra o mal, mas está a enfrentar um oponente independente tão formidável como ele (MANN, 2016, p. 131).

Seguindo esse pensamento, Agostinho resolveu essa primeira dúvida inquietante. Outro fator que o fez interessar pelo maniqueísmo foi o fato desta seita reunir um certo aspecto de uma “sabedoria”, marcada por um puro racionalismo. Isto é, sem a presença da fé. E, também, pelo motivo de possuir uma crença peculiar em Jesus Cristo, na qual o fez acreditar que seria o autêntico Cristianismo e, pelo fato, de solucionar o problema do mal:

Agostinho foi seduzido por essa religião, e três razões principais explicam a sua adesão entusiasta a ela. Em primeiro lugar, ele encontrou no Maniqueísmo uma explicação racional do mundo, que dispensava os recursos da fé. Com efeito, a doutrina de Mani explicava o cosmo e a história do mundo segundo aquele dualismo de base. Por outro lado, essa doutrina permitia a adesão a Cristo, de quem os maniqueus se diziam discípulos. Enfim, e sobretudo,

Agostinho encontrou no maniqueísmo a solução ao problema do mal que tanto o atormentava (SESÉ, 1997, p. 27).

Além disso, um fator relevante que proporcionou um interesse de Agostinho ao Maniqueísmo, ocorreu em virtude desta doutrina ter ocasionado uma circunstância, através do qual pensara que poderia encontrar a verdade mediante a sua própria razão, acarretando, portanto, em uma vaidade intelectual ao mesmo. Em outras palavras, a sua crença em Deus não era inspirada pela fé. Logo, não seria necessário que o mesmo acreditasse esperançosamente em alguma autoridade religiosa, por exemplo:

Ou como narra o próprio Agostinho em *Sobre a utilidade do crer*, obra escrita com o intuito de fazer retornar o amigo Honorato à fé católica. Ali, no primeiro capítulo, Agostinho mostra os motivos que levaram a ele e ao amigo Honorato a abraçarem o maniqueísmo; e dentre estes, diz que os maniqueus apelaram a sua vaidade intelectual, oferecendo-lhe um meio de mostrar que ele era diferente do tipo comum, alimentando assim o seu orgulho intelectual, já acostumado a brilhar entre os amigos e colegas de estudo. Mostravam-lhe, também, um caminho para Deus pelo exercício livre da razão, um caminho que não exigia dele atribuir autoridade a quem quer que fosse, senão a ele mesmo (COSTA, 2003, p. 74).

Nota-se, por conseguinte que, essa seita era tida como racionalista, isto é, a doutrina maniqueia mostrou a Agostinho que bastava o exercício racional humano para que pudesse compreender Deus. Desse modo, o próprio ser humano poderia ser capaz de conhecer a divindade, mediante a racionalidade. Logicamente, isso fazia com que, o indivíduo não tivesse de recorrer à autoridade da fé que a Igreja Cristã sustentava. Por isso que, a partir do reconhecimento da importância da sabedoria da obra *Hortensius* de Cícero por parte de Agostinho, fez com que este priorizasse imensamente a razão em relação à fé: “É notório que uma das razões que levaram Agostinho, inflamado de amor pela filosofia, logo após a leitura do *Hortensius* ciceroniano, a aderir a seita maniqueia, foi que os maniqueus propunham explicar racionalmente aquilo que a Igreja Católica impunha pela fé” (DE CAPITANI, 1987, p. 63). Nesse sentido, essa doutrina proporciona o encontro do homem com Deus estritamente mediante a razão, em detrimento da relevância da fé que a Igreja impõe.

Quando percebeu os equívocos desta doutrina, Agostinho expressa que percebeu a maldade e vícios existentes nesta doutrina. Desse modo, ressalta que foi atraído por homens orgulhosos, diabólicos, movidos pela carne e mentiras. Além disso, também mencionavam o nome de Jesus Cristo e do Espírito Santo, usando um viés diabólico, pois não estavam em conformidade com a verdade, apesar de os mesmos ressaltarem com afincado o fato de estarem sendo verdadeiros:

Caí assim nas mãos de homens orgulhosamente extravagantes, demasiado carnavais e loquazes. Havia na sua boca laços do demônio e um engodo, preparado com a mistura de sílabas do vosso nome, do de Nosso Senhor Jesus Cristo e do Paráclito consolador, o Espírito Santo. Jamais estes nomes se lhes retiravam dos lábios, mas eram apenas sons e entrépito da língua. O seu coração estava vazio de sinceridade. Diziam: “Verdade e mais verdade!” Incessantemente me falavam dela, mas não existia neles! Exprimiam-se falsamente não só de Vós, que verdadeiramente sois a Verdade, mas ainda acerca dos elementos deste mundo, criaturas vossas. A respeito destas, por amor de Vós, Pai sumamente bom e Formosura de todas as formosuras, tive de ultrapassar, nos raciocínios, aos filósofos, ainda mesmo aos que falam com exatidão (AGOSTINHO, 2014 a, p. 71).

No que concerne à origem do Maniqueísmo, deve-se mencionar que, surgiu no século III no Império persa a partir das revelações do profeta Mani. Este afirmava ter recebido uma revelação que seria capaz de compreender e solucionar a problemática do mal. Deve-se ressaltar que, esta doutrina expandiu-se pelos lugares, formando tanto discípulos, como inimigos. Assim sendo, houve não apenas a presença de fiéis, mas também de opositores. Por isso que, consoante a tradição maniqueia, Mani foi crucificado e esfolado por determinação do rei persa Bahrâm, no ano 277:

No século terceiro da era cristã surgiu uma religião onde a questão do mal foi colocada como central. Mani é o profeta e visionário que anuncia uma solução. A partir da Babilônia, sob o império persa, este líder religioso vai expandir sua doutrina para o Oriente e o Ocidente. Sua proposta não encontrou apenas fiéis, mas também forte oposição. Por ordem do rei persa Bahrâm I, teria Mani – segundo a tradição – sido crucificado e esfolado no ano de 277, aos 61 anos de idade. Sua doutrina não morre com o mestre. Quase dois séculos mais tarde, vemos seus discípulos empreenderem famosas disputas filosófico-teológicas com o grande pensador Agostinho, bispo cristão de Hipona e antigo adepto da doutrina maniqueia (BERKENBROCK, 2003, p. 10).

A partir disso, essa religião e filosofia foi se espalhando pelo mundo. Afinal, havia uma notável pretensão à universalidade, de modo que a doutrina maniqueia não fosse tida como uma simples seita, mas a partir de um viés amplo, a fim de alcançar o patamar de ser uma religião universal. Sendo assim, o Maniqueísmo possuía uma necessidade de universalização, de modo que obtivesse uma forte propagação dos seus ensinamentos:

A pretensão de universalidade de sua mensagem e das suas missões, a sua iniciativa, a sua expansão, enfim, a sua persistência tenaz dão ao Maniqueísmo um posto específico entre as grandes religiões rivais suas. O Maniqueísmo em resumo- é uma “religião universal” não menos que uma “Igreja”: a Santa Igreja”, a “Santa Religião”, segundo a sua mesma autodefinição (PUECH, 1988, p. 161).

Segundo Michel Tardieu (s.d, p. 14-16), Mani afirmava ser o Paráclito prometido por Jesus em João 16,7. Logo, se apresentava como aquele que anunciava as boas obras e como o

autor da revelação acerca do juízo final. No que concerne a este contexto, Fernando Rubio (2007, p. 96), nos *Fatores Cristãos do Maniqueísmo*, esclarece que é forte a relação do maniqueísmo com a Igreja Cristã, sendo, portando, bastante enfatizado o nome de Jesus Cristo. Por isso que, a presença do nome de Cristo nos escritos de Mani é muito comum.

Faz-se necessário salientar que, a maldade segundo a perspectiva maniqueia, parte da noção de que há o bem e o mal do ponto de vista ontológico. Isto é, ambos existem como ser. Sendo assim, são considerados duas forças cósmicas que agem no mundo e influenciam o comportamento moral dos homens. Desse modo, na alma humana, há a bondade, que é proveniente da presença de Deus e, ocorre também a existência do aspecto maléfico, que é comandado pelas trevas. Esse dualismo influencia na perspectiva maniqueia acerca da tendência comportamental dos indivíduos:

Este opúsculo, porém, vai mui principalmente dirigido contra aqueles (maniqueus) que admitem duas naturezas ou substâncias a lutarem entre si. Pelo fato de certas coisas trazerem infortúnio e outras produzirem deleite, querem eles que Deus seja o autor não do que os aborrece, mas somente do que lhes agrada. Escravizados por seus costumes e prisioneiros dos laços carnis, sustentam que no mesmo corpo habita duas almas: uma divina que, naturalmente, é como Deus, e outra oriunda da raça das trevas, a qual não foi criada por Deus. Ele não a produziu nem a repeliu. Essa alma, porém, mantém sua própria vida, sua terra, suas produções e animais. Enfim, possui seu reino e um princípio coeterno (AGOSTINHO, 2002 b, p. 42).

Agostinho, portanto, a partir desta influência, começou a acreditar que o fato de haver mal físico e moral, decorria desta visão maniqueísta de um mal ontológico. Tomando essa noção como base, constata-se que a possibilidade de responsabilização humana na escolha entre o bem e o mal, que ele irá desenvolver posteriormente, fica descartada e sem credibilidade. Por isso que, sustenta que esta noção maniqueia fortalecia a sua soberba de pensar que não praticava o mal, em virtude da sua culpa, mas sim, por causa da força maléfica presente nele:

Ainda então me parecia que não éramos nós que pecávamos, mas não sei que 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. Na verdade, tudo aquilo era eu, se bem que a impiedade me tinha dividido contra mim mesmo! Era este pecado tanto mais difícil de cura, quanto eu menos pecador me julgava (AGOSTINHO, 2014 a, p. 120).

Deve-se mencionar que esta tendência ao mal está presente no homem desde a infância, de acordo com Santo Agostinho. Por isso que, salienta que a alma humana já tende à perversão no período em que o indivíduo é criança. Nesse sentido, o mesmo percebe situações de intrigas

durantes esta fase da vida. Para reforçar esta concepção, expressa acerca da rivalidade e inveja existente entre as crianças decorrentes de suas más inclinações naturais. Isso faz com que até mesmo as mães percebam:

Assim, a debilidade dos membros infantis é inocente, mas não a alma das crianças. Vi e observei uma, cheia de inveja, que ainda não falava e já olhava, pálida, de rosto colérico, para o irmãozinho de leite. Quem não é testemunha do que afirmo? Diz-se até que as mães e as amas procuram esconjurar este defeito, não sei com que práticas supersticiosas. Mas enfim será inocente a criança quando não tolera junto de si, na mesma fonte fecunda do leite, o companheiro destituído de auxílio e só com este alimento para sustentar a vida? Indulgentemente se permitem estas más inclinações, não porque sejam ninharias sem importância, mas porque hão de desaparecer com o andar dos anos. É este o único motivo, pois essas paixões não se podem de boa mente sofrer, quando se encontram numa pessoa mais idosa (AGOSTINHO, 2014 a, p. 34).

Santo Agostinho menciona acerca da sua malícia presente desde a infância, no qual havia uma fraqueza que o afastava de Deus. Isto é, desde o momento em que era criança, percebeu uma tendência à corrupção e desobediência presente em sua alma. Tal circunstância deixava-o em uma situação imensamente propícia ao pecado, uma vez que, ocasionava uma maior facilidade a cometer atos pecaminosos em decorrência do vício presente na sua alma e, conseqüente afastamento de Deus. Não é a toa que, os seus pecados realizados durante a fase adulta já tiveram uma forte base na infância. Sendo assim, a sua luxúria, gosto pelos jogos e coisas frívolas já tinham uma “semente” desde a época em que era criança:

Jazia eu, pobre criança, à beira deste abismo de corrupção. A luta desta arena era aquela onde eu mais temia cometer um barbarismo de expressão do que acautelá-lo-me, se o cometesse, da inveja que sentia contra aqueles que o evitavam. Digo e confesso, diante de Vós, meu Deus, estas fraquezas que me angariavam aplausos daqueles cuja simpatia equivalia para mim a viver cheio de honra. Não via a voragem de luxúria para a qual era atirado, longe da vossa vista. Que coisa houve mais corrupta aos vossos olhos do que eu? Até desagradava a esses homens, ao enganar com inumeráveis mentiras o pedagogo, os mestres e os pais, por amor do jogo, gosto de espetáculos frívolos e ardor inquieto de os imitar! (AGOSTINHO, 2014 a, p. 48).

Agostinho fornece um exemplo pessoal de um caso de maldade cometido na época em que era um jovem de dezesseis anos. Trata-se de uma situação de furto de peras, que foi cometido, em virtude do prazer concernente a este ato maléfico. Deve-se mencionar que, não havia a finalidade de obter os frutos, pelo fato de estar passando fome. Logo, não precisava furtar para saciar o seu apetite, mas sim, em decorrência da malícia prazerosa inerente a este ato pecaminoso. Nesta circunstância, constata a presença de uma depravação que o levava a uma iniquidade desnecessária, cuja raiz provém de uma alma viciosa:

Que amei eu, miserável, em ti, ó meu furto, crime noturno dos meus dezesseis anos? Não tinhas beleza alguma, pois eras um roubo! Mas és realmente alguma coisa, para eu me dirigir a ti? As peras que roubamos, sim, eram belas por serem criaturas vossas, ó mais belo de todos os seres, Criador de tudo, ó Deus tão bom, Deus soberano e meu verdadeiro Bem. Aqueles pomos eram belos; mas não foram esses que a minha alma depravada apeteceu, pois tinha abundância de outros melhores. Colhi-os simplesmente para roubar. Tanto é assim que, depois de colhidos, os lancei fora, banqueteadando-me só na iniquidade com cujo gozo me alegrara. Se algum dos frutos entrou em minha boca, foi o meu crime que lhes deu o sabor (AGOSTINHO, 2014 a, p. 59).

Deve-se mencionar também que, na época em que o mesmo foi estudar retórica em Cartago, teve uma vida na qual seguiu os anseios da sua concupiscência, através, principalmente da luxúria. Durante este período, buscava saciar os prazeres da sensualidade decorrentes da sua juventude. Além disso, faz-se necessário salientar o fato de que, em Cartago havia um ambiente propício à ocorrência de vícios. Assim sendo, a partir da junção entre a alma pecadora de Agostinho com esta cidade, houve uma imensa propensão à prática de imoralidades por parte dele. Por isso que, durante este período, afastou-se de Deus. E, por causa disto, adoeceu do ponto de vista espiritual:

Vim para Cartago. De todos os lados fervia a sertã (*sartago*) de criminosos amores. Ainda não amava e já gostava de amar. Impelido por uma necessidade secreta, enraivecia-me contra mim mesmo por não me sentir mais faminto de amor: odiava a minha vida estável e o caminho isento de riscos, porque sentia dentro de mim uma fome de alimento interior – de Vós, ó meu Deus. Não tinha fome desta fome, porque estava sem apetites de alimentos incorruptíveis, não porque deles transbordasse, mas porque, quanto mais vazio, tanto mais enfasiado me sentia. Por isso minha alma não tinha saúde e, ulcerosa, lançava-se para fora, ávida de se roçar miseravelmente aos objetos sensíveis. Mas se estes não tivessem alma, com certeza não seriam amados. Era para mim mais doce amar e ser amado, se podia gozar do corpo da pessoa amada. Deste modo, manchava, com torpe concupiscência, aquela fonte de amizade. Embaciava a sua pureza com o fumo infernal da luxúria. Não obstante ser feio e impuro, desejava, na minha excessiva vaidade, mostrar-me afável e delicado (AGOSTINHO, 2014 a, p. 64).

Por conseguinte, foi um jovem ardente de paixões sensuais, principalmente durante o período que viveu em Cartago. Neste contexto, apaixonou-se por uma moça, cujo nome é desconhecido, mas, sabe-se que, era de uma situação financeira inferior a dele. É sabido também que conviveu por quinze anos com a mesma em uma relação de concubinato. Deste relacionamento, tiveram um filho, chamado Adeodato, que faleceu apenas com dezesseis anos. Vale ressaltar que ele impressionou o pai, por causa da inteligência:

Apaixonado por uma moça, passa a viver com ela fora do matrimônio “legítimo”, prática comum naquela época. De categoria social inferior a de Agostinho, essa mulher de rosto e nome desconhecidos, discreta, devotada e

amorosa, passa como uma sombra pela vida de Agostinho. E, no entanto, a união de ambos durou quinze anos. Logo nasceu-lhes um filho, que não havia sido propriamente desejado. Foi-lhe dado o nome de Adeodatus, ou Adeodato, tradução latina do nome púnico muito usado Latanbaal, que quer dizer “dado pelo Deus Baal”. Agostinho apegar-se-á profundamente a esse menino “dado por Deus”, e dotado de uma inteligência que impressionava o pai. Mais tarde, Adeodato tornar-se-á um dos fiéis discípulos de Agostinho, e sua morte prematura, aos dezessete anos, causará no pai a mais profunda dor (SESÉ, 1997, p. 23).

Na visão agostiniana, o homem possui uma forte tendência a seguir uma vida pecaminosa. Tal circunstância ocorre em decorrência da vontade livre. Diferentemente desta noção, o Maniqueísmo sustenta uma perspectiva na qual, o indivíduo é movido a agir de acordo com as determinações do bem e mal existentes em si. Sendo assim, a doutrina maniqueia se caracteriza por ser uma corrente filosófica e religiosa no qual há um dualismo em que ocorre uma luta entre as forças ontológicas do bem e mal, ou seja, entre a luz e trevas, influenciando na humanidade:

O maniqueísmo é melhor conhecido por sua cosmologia dualística de forças conflitantes, luz e trevas - dois reinos com uma fronteira disputada. O lado das trevas, orientado para o vício e grosseiramente material, sucumbe à inveja e decide invadir a luz, conseqüentemente aprisionando a luz na matéria e dando nascimento à degradada ordem material de nossa corrente experiência humana (WETZEL, 2010, p. 55).

O Maniqueísmo, por se tratar de uma seita cristã, também sofre influência do Cristianismo. Dessa maneira, pode-se dizer que a religião maniqueia representa uma síntese de elementos dualistas heréticos da Pérsia e da Igreja Cristã. Logo, havia um racionalismo, decorrente da influência dessa doutrina e também a presença do nome de Jesus Cristo. Tal circunstância que uniu, tanto uma religião que privilegiou a razão humana, como o nome de Cristo, certamente, provocou um forte interesse no jovem Agostinho:

Aos dezenove anos (373), Agostinho abraçou o maniqueísmo, que parecia oferecer-lhe ao mesmo tempo uma doutrina de salvação em nível racional e um espaço também para Cristo. O Maniqueísmo, uma religião herética fundada pelo persa Mani no século III, implicava: um vivo racionalismo, um marcado materialismo e um dualismo radical na concepção do bem e do mal, entendidos não apenas como princípios morais, mas também como princípios ontológicos e cósmicos (REALE; ANTISERI, 2003 b, p. 83).

O Maniqueísmo defende a concepção de um dualismo interferindo nos indivíduos e no mundo, a partir da noção de que o universo e os seres vivos foram criados através da luta e miscigenação do dualismo entre o bem e o mau. Aquele é considerado como o Reino da Luz, que era representada pela alma e, este tido como o Reino das Trevas ou matéria, que se traduz no corpo. O mito maniqueu explica a origem do bem e mal e a sua junção, a partir de uma perspectiva na qual, inicialmente ambos estavam separados e, enquanto o Pai da Grandeza

dominava o Reino de Luz, o Príncipe das Trevas comandava o mal. Em algum momento os demônios das trevas capturam parte da luz. Portanto, para que possa ser resgatada, o Pai da Grandeza cria o Ser Humano Primordial, para que, com seus filhos lutassem pelo resgate. No entanto, estes perderam no combate e, conseqüentemente se tornaram prisioneiros das trevas. Diante disso, o Pai da Grandeza consegue salvar apenas o “Ser Humano Primordial”. Logo, os filhos continuaram presos. Sendo assim, os demônios, temendo que estes filhos pudessem ser resgatados posteriormente, engole-os e, cruzam entre si, levando à procriação e, conseqüentemente, ao surgimento da humanidade, tendo como primeiros seres humanos Adão e Eva:

Numa etapa primordial, mal e bem estão claramente separados em reino das trevas e reino da luz. Este tem à frente o Pai da Grandeza; aquele, o Príncipe das Trevas. Numa segunda etapa, os demônios das trevas, por inveja e cobiça, engolem (capturam) parte da luz. Esta precisa ser resgatada e assim é criado pelo Pai da Grandeza o “Ser Humano Primordial”, que com seus filhos parte para o resgate. Sua derrota, e de seus filhos, os fazem prisioneiros das trevas. O que exige um novo ato salvífico por parte do Pai da Grandeza. O resgate do Ser Humano Primordial acontece, mas seus filhos ficam no reino das trevas. Os demônios, percebendo que lhes será tirado o resto de luz que lhes sobrou, engolem estes filhos da luz e cruzam entre si para procriarem. Deste cruzamento dos demônios que engoliram algo da luz nascem Adão e Eva, e daí toda a humanidade (COSTA, 2003, p. 11).

É por isso que, O’ Meara (1954, p. 93,) salienta o fato de que no Maniqueísmo, o ser humano é tido como possuidor de dois elementos no seu interior que se rivalizam entre si, de modo que a parte boa provém diretamente de Deus. Logo, é incapaz de fazer o mal. Enquanto, a outra tende à concupiscência da carne, pelo fato de que recebe influência das trevas e do demônio: “O homem, no Maniqueísmo, é um microcosmo; ele traz em si duas partes antagônicas, duas almas: a boa, que vem de Deus, é incapaz de fazer o mal ela mesma, mas, contaminada pela tendência ao mal, que é a concupiscência da carne e que vem do demônio, ela faz aquilo que não deveria fazer”.

Diante dessa visão, foi estabelecida uma moral que explicava a origem do mal através das trevas. Portanto, os males do universo eram ocasionados pela matéria ou trevas, enquanto no ser humano, a partir do corpo. Por isso que, em decorrência desta perspectiva, a possibilidade de reconhecer uma maldade advinda de um culpa humana ou divina, não era crível. Afinal, o mal era tido como um ente ontológico intrinsecamente presente no corpo dos homens, determinando as suas ações:

Para explicar a origem do universo o maniqueísmo criou um sistema dualista, no qual aparecem dois princípios ontológicos originantes do cosmo: a Luz (o

Bem) e as trevas ou a matéria (o Mal), ambos de naturezas corpóreas, incriadas ou coeternas, com iguais poderes de criação, ou melhor, de emanções. Da mistura e luta entre esses dois reinos surgiram os diversos seres no universo, sendo o segundo princípio – a matéria – o responsável pelos males no mundo. A partir desse dualismo ontológico, deduziu uma moral, na qual explicava a origem do mal no homem, por ser o homem uma mescla de corpo e alma, ou melhor, uma mistura das duas substâncias originárias, corpo – matéria ou o Mal – e a alma – Luz ou o Bem. E assim como no universo a matéria é a responsável pelos males físicos, no homem, o corpo é a causa dos males, inclusive os morais. Melhor dito, os males no homem também são de natureza física, fruto da parte má de sua natureza, o que significa dizer que o mal moral propriamente dito não existe no maniqueísmo, ou que não há o princípio da culpa ou responsabilidade. Com isso, os maniqueus pensavam isentar Deus de toda responsabilidade pelos males existentes no universo e o homem pelas maldades praticadas individualmente (COSTA, 2014, p. 33).

Por isso que, de acordo com essa noção dualista de confronto entre o bem e o mal, os homens não conseguem ser livres, haja vista que a sua parte boa ou alma está “presa” em um corpo repleto de paixões e imoralidades. Diante desta “prisão”, a alma humana ansiava em se libertar da matéria corporal. Desse modo, faz-se necessário que a alma transcenda ao corpo, uma vez que esta está ligada aos prazeres carnis, como no caso do comer e beber, enquanto aquela, que possui um fragmento divino, precisa ascender, com o intuito de ir ao encontro com Deus:

Alma humana é perfeitamente boa, verdadeiro fragmento da substância divina (Conf. IV, XVI, 31), mas ela está presa ao corpo e suas concupiscências. “Não te sintas confortável em teu corpo e paga a penalidade com tua alma”, adverte o Saltério Maniqueu. “O fogo que habita no corpo, seus afazeres são comer e beber; mas a alma tem sede sempre da palavra de Deus” (CCCXXXIX). “Apressa-te, ó alma que velas nas cadeias que tanto duram, e lembra-te da ascensão ao ar da alegria; pois mortal engodo é a doçura da carne” (EVANS, 1995, p. 33).

Puech enfatiza a noção de que na doutrina maniqueia, não havia necessariamente a visão da presença de duas almas no homem, uma boa e outra má, mas uma alma boa vinda de Deus, que está cativa em um corpo proveniente do demônio. Sendo assim, infere-se que, no Maniqueísmo, enquanto a alma possui uma origem divina, o corpo provém do diabo. Nota-se, por conseguinte, o antagonismo entre Deus e o demônio existente na pessoa humana:

A dualidade de direito das duas substâncias não comporta – como numerosos críticos têm repetido depois de Agostinho – a existência em cada homem de “duas almas”, uma boa e racional, a outra malvada e irracional: a alma é sempre boa e racional. O que temos é uma alma boa em uma situação cativa, e a oposição não é entre duas almas, mas entre duas naturezas: entre a alma gerada por Deus e o corpo nascido do Demônio (PUECH, 1995, p. 51).

Em virtude desse dilema de impassibilidade da alma, tendo em vista o impacto do corpo sobre a mesma, Santo Agostinho encontrou a solução nos maniqueus que, salientavam o fato

de que o mal advindo do corpo não pode provir de Deus, que é bom, mas decorre do Reino das Trevas, que está no corpo do homem, conforme foi salientado. Destarte, por causa dessa visão pessimista em relação ao corpo humano, não ocasiona espanto o fato de Agostinho, em decorrência da filosofia maniqueia, tornar-se austero, consoante afirma Brown (2020, p. 61), “Com efeito, o Maniqueísmo permitiu a Agostinho ser um rapaz muito austero e espiritualizado”. Não obstante, as suas paixões carnis ainda continuavam intensas. Interessante ressaltar que, perto da sua conversão definitiva ao Cristianismo, quando ele tinha as “tentações da carne”, pedia castidade a Deus, dizendo:

Eu, jovem tão miserável, sim, miserável desde o despertar da juventude, vos tinha pedido a castidade, nestes termos: Dai-me a castidade e a continência, mas não já. Temia que me ouvísseis logo e me curásseis imediatamente da doença da concupiscência que antes preferia suportar que extinguir. Tinha andado por maus caminhos, em sacrílega superstição, não que estivesse certo dela, mas porque a antepunha a outras verdades que não procurava com piedade e combatia hostilmente (AGOSTINHO, 2014 a, p. 194).

Tendo em vista esta visão pessimista acerca da matéria, o Maniqueísmo oferecia a possibilidade de libertação da alma em relação ao corpo, através de um ritual secreto, que acarretaria em um despertar. No entanto, por causa da crença dos maniqueus na passividade do bem diante do mal, essa independência e vitória da alma sobre o corpo, ocasionava no descrédito da própria solução proposta por essa doutrina:

O maniqueísta via-se num agudo dilema. Sua religião prometia ao fiel que, uma vez “despertado”, ele teria o controle completo de sua identidade essencial e estaria apto a garantir sua libertação. Dizia-lhe que a parte dele sempre se manteria imaculada; e oferecia um ritual secreto, que “precipitaria” mais a matéria boa e irreduzível de sua alma. Contudo, essa confiança era constantemente desgastada pelos mitos poderosos da própria seita, mitos estes que faziam o bem parecer profundamente abandonado e indefeso diante do ataque do mal: faziam parecer oprimido, violado e aturdido o seu Deus, de inocência tão imaculada que ficava perigosamente despojado de Sua onipotência (BROWN, 2020, p. 63).

Faz-se necessário ressaltar que a mãe de Agostinho, Mônica, tendo em vista a cristã piedosa que era, quando soube que o seu filho tinha se tornado maniqueísta, ficou irada, da mesma maneira que qualquer cristão da sua época ficaria e, acabou expulsando-o de casa, conforme salienta Brown (2020, p. 64): “Para um católico africano, os maniqueus eram os “hereses” por excelência. Mônica ficou estarecida. Expulsou o filho de sua casa”.⁴ Ela se tranquilizou apenas quando teve um sonho em linguagem figurada, no qual foi-lhe revelado que Agostinho iria se converter ao Cristianismo:

⁴ A mãe de Agostinho, Mônica preocupou-se imensamente com a conversão do mesmo. Além disso, é considerada uma santa pela Igreja Cristã, cuja festa é celebrada no dia 27 de agosto (SESÉ, 1997, p. 35-36).

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 as causas do acabrunhamento e das lágrimas quotidianas- 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 onde ela se encontrava lá estaria eu também. Apenas olhou, viu-me junto de si, de pé na mesma régua (AGOSTINHO, 2014 a, p. 80).

Deve-se ter a noção de que o Maniqueísmo era considerado como uma heresia para os cristãos, pelo fato de ser um desvio doutrinário imenso e, também era ilegal. Por isso que, havia uma forte marginalização em relação aos mesmos. Desse modo, eram vistos com desprezo pelos romanos, pelo fato de estarem relacionados ao Oriente e como hereges por parte dos cristãos, pois tinham um ensinamento contrário à totalidade do Cristianismo. Isso fazia com que os maniqueus vivessem de modo sigiloso:

Nunca popular com os empedernidos romanos que viam sua associação com a Pérsia (o Oriente “decadente”) com suspeição e desprezo, o maniqueísmo era, aos olhos de muitos cristãos católicos, uma arqui-heresia. Foi, desde o começo de sua extensão missionária em territórios romanos no final do século III, um movimento sigiloso, existindo em grupos estritos às margens da sociedade (WETZEL, 2010, p. 55).

É necessário afirmar que o Maniqueísmo não oferecia nenhuma possibilidade de progresso moral ao ser humano. Em outras palavras, o sistema filosófico dos maniqueus não estabelecia condições de evolução do comportamento humano do ponto de vista da moralidade. Essa noção estática decorria da visão determinista do mal atuando no homem, impossibilitando, portanto, em uma oportunidade de ascender moralmente. Essa perspectiva de inércia moral imposta ao homem, ocasionou em insatisfações a Agostinho:

Num plano mais profundo, o Maniqueísmo decepcionou Agostinho por ser uma religião essencialmente estática. “Era-me impossível progredir nela”: proferida pelo velho Agostinho, essa foi a condenação definitiva do sistema maniqueísta. Os maniqueístas tinham evitado as tensões do crescimento em todos os níveis. Moralmente, afirmavam não fazer mais do que “libertar” a parte boa que traziam em si, dissociando-se do que quer que entrasse em conflito com sua imagem reconfortante de um fragmento de perfeição imaculada alojado eles. Assim, a disciplina maniqueísta baseava-se numa visão excessivamente simplista da maneira como os homens agem (BROWN, 2020, p. 69).

Desse modo, o bem era tido como algo passivo, enquanto o mal era atuante. Diante desta perspectiva, aquele se tornava um ente inerte, fazendo com que este agisse de modo preponderante. Tal situação gera, inevitavelmente, um pessimismo em relação ao bem e uma

maior crença no poderio da maldade. Por isso que, esse aspecto demonstrou uma fragilidade doutrinária, que ocasionou menosprezo por parte de Agostinho:

O preço que os maniqueus pareceram pagar por essa completa renegação do mal foi tornar o bem singularmente passivo e ineficaz. Quando bispo, Agostinho enfatizaria esse aspecto do maniqueísmo, pois foi o único componente do sistema de Mani que ele veio a rejeitar da maneira mais vigorosa. Todos os escritos de Mani ilustram essa atitude, na qual o bem é essencialmente passivo, impingido pela atividade violenta do mal (BROWN, 2020, p. 62).

Aos poucos e de maneira progressiva, ele foi descobrindo os equívocos da doutrina maniqueia. Logo, o seu afastamento do Maniqueísmo não foi definitivo, mas ocorreu cautelosamente. E, aconteceu, principalmente, a partir do seu aprofundamento nas ciências gregas. Além disso, a sua frustração resultante no encontro com o bispo maniqueu Fausto⁵ foi determinante para que ocorresse a sua desilusão com o Maniqueísmo. Deve-se mencionar que, Fausto era um dos mais famosos maniqueus daquela época. Tendo em vista esta circunstância e as suas inquietações, Agostinho questionou o bispo acerca das suas dúvidas. A partir das suas perguntas, constatou que, tanto o Maniqueísmo como Fausto, estavam no erro:

Quando Agostinho tinha 29 anos, um famoso bispo maniqueu, Fausto, chegou a Cartago. Agostinho afirma que esperara nove anos, todo o período da sua iniciação maniqueia, para colocar ao bispo Fausto as suas questões sobre a fé maniqueia. Mas o seu encontro com o homem célebre acabou por ser uma completa desilusão para Agostinho, que escreve nas Confissões: Quando lhe expus algumas dúvidas que me atormentavam, rapidamente descobri que das artes liberais apenas sabia gramática, e, mesmo sobre esta nada sabia de extraordinário. Lera alguns discursos de Cícero, poucos livros de Sêneca, alguns trechos dos poetas e alguns livros da sua seita elegantemente escritos em latim (V, 6, 11). E era tudo- uma preparação manifestamente insuficiente para responder às questões exploratórias de Agostinho, que rapidamente perdeu qualquer esperança de que Fausto, ou qualquer outro maniqueu, lhe pudesse esclarecer as dúvidas que tinha em relação à fé maniqueia (MATTHEWS, 2005, p. 26).

É imprescindível ressaltar acerca da função da sua mãe, Mônica, na sua saída do Maniqueísmo e, conseqüente conversão ao Cristianismo. Ela não se conformava com o seu pertencimento à doutrina maniqueia. Desse modo, chorava bastante pela mudança de pensamento e vida do seu filho. Não é à toa que, Mônica angustiava-se profundamente por ele estar em uma heresia e rezava com fervor pela salvação de sua alma. Após a sua aderência ao Cristianismo, santo Agostinho reconheceu a relevância das lágrimas e orações da sua mãe:

⁵ O bispo Fausto de Milevo era um dos mais proeminentes maniqueus do século IV (BROWN, 2020, p. 68-69).

Mas Vós, lá do alto, estendestes a mão e arrancastes a minha alma desta voragem tenebrosa, enquanto minha mãe, vossa fiel serva, junto de Vós, chorava por mim mais do que as outras mães choram sobre os cadáveres dos filhos. É que ela, com o espírito de fé com que a dotastes, via a morte da minha alma. Vós, Senhor, escutastes seus rogos, a ouvistes. Não desprezastes as lágrimas, que, brotando-lhe os olhos, regavam a terra por toda a parte em que orava. Sim, vós a ouvistes (AGOSTINHO, 2014 a, p. 80).

Essa circunstância de orações pela conversão do filho, fez com que um bispo dissesse a Mônica: “Vai em paz e continua a viver assim, porque é impossível que pereça o filho de tantas lágrimas” (AGOSTINHO, 2014 a, p. 82). Vale ressaltar que, nesse período como maniqueu, Agostinho foi um ferrenho inimigo do Cristianismo. Reforçando esta noção, faz-se necessário mencionar uma circunstância na qual, Agostinho desdenha do batismo cristão em um momento, no qual o seu amigo de infância estava moribundo. Este foi batizado inconscientemente, e quando acordou, Agostinho lhe disse sobre este rito cristão em um tom de desprezo. Destarte, o mesmo se irritou, afirmando que, caso continuasse a falar mal do batismo, a amizade entre ambos chegaria ao fim:

Lutando ele com febre, jazeu por muito tempo, sem acordo, banhado em mortal suor. Sendo o caso desesperado, batizaram-no, sem ele o saber. Não me importei com isto, persuadido de que o seu espírito reteria antes o que de mim recebera que a cerimônia feita sobre o corpo inanimado. Mas sucedeu inteiramente o contrário. Recobrou ânimo e melhorou. Imediatamente, apenas pude falar com ele – o que se realizou logo que ele também pôde, de tal maneira dependíamos um do outro que não me afastava do seu lado -, tentei pôr a ridículo, na sua presença, o batismo que recebera com privação do entendimento e dos sentidos. Mas já lhe tinham dito que o havia recebido. Olhou-me, então com horror como a inimigo. Com incrível e brusca liberdade, avisou-me que, se queria continuar a ser seu amigo, acabasse com tais modos de falar (AGOSTINHO, 2014 a, p. 88).

Mas, vale ressaltar que, após a sua conversão à Igreja cristã, Agostinho se tornou um inimigo ferrenho do Maniqueísmo. Por conseguinte, não foi por acaso que escreveu estas obras antimaniqueísta, conforme atestam Giovanni Reale e Dario Antiseri (2003 b, p. 85): “Das obras contra os maniqueístas, podemos recordar: *Sobre os costumes da Igreja Católica e os costumes dos maniqueus* (388-389), *Sobre o livre-arbítrio* (388 e 391/395), *A verdadeira religião* (390) e *Sobre o Gênesis contra os maniqueus* (398)”. Tais livros foram elaborados com a pretensão principal de se opor ao pensamento maniqueísta a partir da doutrina cristã. Isto é, tendo em vista a oposição existente entre o Maniqueísmo e a Igreja Cristã, o bispo de Hipona, a partir dos ensinamentos desta, criticou fortemente aquela. Por isso que, Agostinho ressalta que o maniqueísmo é uma doutrina de sedutores mal-intencionados, que enganam os homens, sustentando que há duas naturezas no homem, a boa e a má, que orientam as ações destes:

Desapareçam, ó meu Deus, da vossa face, como vãos faladores e sedutores do espírito, os que, ao observarem a deliberação das duas vontades, afirmam que temos duas almas de naturezas diferentes: uma boa e outra má. Ora, esses tais são realmente maus, ao seguirem essa má doutrina. Só serão bons quando sentirem a verdade e concordarem com os homens de verdade, para que o vosso apóstolo lhes possa também dizer: “Outrora fostes trevas, mas agora sois luz no Senhor”. Porém, enquanto quiserem ser luz em si mesmos e não no Senhor, julgando que a natureza da alma é a mesma que a de Deus, vão-se fazendo trevas cada vez mais densas. Com efeito, na sua repugnante arrogância, afastaram-se para mais longe de Vós, verdadeira luz que ilumina todo o homem que vem a este mundo. Refleti no que afirmais e corai de vergonha. Aproximai-vos dele para serdes iluminados e os vossos rostos não serão cobertos de confusão (AGOSTINHO, 2014 a, p. 198).

Diante da decepção com o Maniqueísmo, interessou-se, primeiramente, pelo ceticismo, porque diferentemente daquela doutrina, não oferecia uma possibilidade de sabedoria já finalizada.⁶ Em suma, esta seita já contemplava e transmitia um conhecimento estático e sem possibilidade de progresso, como foi ressaltado. Enquanto, no ceticismo, não havia um conhecimento plenamente desenvolvido e uma sabedoria concretizada, pelo fato de que os cétricos negavam a possibilidade de a razão humana ter acesso à verdade:

Os maniqueístas haviam oferecido a Agostinho uma Sabedoria “pronta”. Mas agora ele começava a apreciar os grandes atrativos de uma inteira disciplina filosófica, passada na modesta rejeição das opiniões falsas. Uma vez percebido o caminho para a Sabedoria como uma busca, Agostinho foi levado a se indagar de que maneira tal busca poderia ser empreendida. Os acadêmicos lhe haviam parecido negar que a mente humana pudesse jamais atingir a verdade. Agostinho nunca adotou com entusiasmo essa visão radical. A alternativa que continuou a considerar durante todo esse período lhe era mais natural: a de que os homens poderiam usar uma “autoridade” para apontar o caminho da verdade (BROWN, 2020, p. 96).

No entanto, rapidamente, deixou de fazer parte desta filosofia cética, pelo fato de não ter se conformado com a ideia de que o homem deve duvidar de tudo e, por conseguinte, não conseguir encontrar a verdade. Além disso, também não encontrou o nome e os ensinamentos de Jesus Cristo, cujo interesse já estava latente na sua alma, desde o período da sua aderência ao Maniqueísmo, conforme já foi exposto:

Já em 383/384, Agostinho se afastava interiormente do Maniqueísmo, sendo tentado a abraçar a filosofia da Academia cética, segundo a qual o homem deve duvidar de tudo, porque não pode ter conhecimento certo de nada, como já vimos acima. Mas, outra vez, não se sentiu em condições de seguir os

⁶ O Ceticismo é uma corrente filosófica que defende a perspectiva na qual o ser humano não é capaz de ter acesso à verdade. Desse modo, é inviável obter um conhecimento absoluta acerca de alguma determinada coisa (ARANHA; MARTINS, 2005, p. 15-16).

céticos porque em seus escritos não encontrava o nome de Cristo (REALE; ANTISERI, 2003 b, p. 83).

Após o Ceticismo, o Neoplatonismo obteve destaque na sua vida, pois conheceu profundamente a filosofia de Platão, dos neoplatônicos Plotino e Porfírio. E, por causa dessa influência, aproximou-se do Deus cristão. Afinal, mediante o platonismo, santo Agostinho obteve uma primeira compreensão acerca da verdade incorpórea do Deus cristão. Nesse sentido, passou a acreditar na presença de uma divindade espiritualidade e, por conseguinte, transcendente aos aspectos materiais da realidade sensível:

Mas depois de ler aqueles livros dos platônicos e de ser induzido por eles a buscar a verdade incorpórea, vi que “as vossas perfeições invisíveis se percebem por meio das coisas criadas”. Sendo repellido (no meu esforço), senti o que, pelas trevas da minha alma, não me era permitido contemplar: experimentei a certeza de que existíeis e éreis infinito, sem, contudo, vos entenderdes pelos espaços finitos e infinitos. Sabia que éreis verdadeiramente Aquele que sempre permanece o mesmo, sem vos transformardes em outro, quer parcialmente e com algum movimento, quer de qualquer outro modo. Sabia que todas as outras coisas provêm de Vós, pelo motivo único e seguríssimo de existirem. Sim, tinha a certeza disso. Porém, era demasiado fraco para gozar de Vós! (AGOSTINHO, 2014 a, p. 176).

Por isso que, em relação ao Maniqueísmo, a compreensão platônica acerca da realidade é mais próxima do pensamento cristão. Portanto, o seu contato com esta filosofia contribuiu de um modo mais satisfatório na sua conversão definitiva ao Cristianismo.

2.2 Impacto do Neoplatonismo

Inicialmente, deve-se compreender o Neoplatonismo como uma corrente filosófica pagã que, consoante a própria denominação deste termo indica, expressa uma abordagem, valorização e observância da filosofia de Platão. Mas, faz-se necessário mencionar que, os seguidores desta filosofia não se consideravam como neoplatônicos, pois se declaravam como platônicos. Isto é, como aprofundadores e herdeiros dos ensinamentos de Platão:

Tais homens viam-se como participantes de um renascimento da filosofia. Um século antes, havia-se redescoberto a doutrina autêntica de Platão: as nuvens se haviam desfeito e este, que era o ensinamento “mais refinado e esclarecido” da filosofia, pudera reluzir com todo o seu brilho nos textos de Plotino – uma alma tão próxima de seu antigo mestre que, nele, Platão parecia reviver. Esses homens chegavam mesmo a ter sonhos em que os filósofos lhe expunham “máximas platônicas” durante seu sono. Damos a esse movimento o nome de “neoplatonismo”, porém os participantes davam-se o nome de “platônicos” - *platonici* puros e simples, ou seja, herdeiros diretos de Platão (BROWN, 2020, p. 110).

Vale destacar que, um dos neoplatônicos mais notáveis foi Plotino, que influenciou enormemente a filosofia agostiniana.⁷ Ele desenvolveu uma filosofia sistemática e profunda com características metafísicas e espirituais. Sendo assim, produziu uma filosofia rica e profundamente inspirada em Platão. Após os seus estudos em Alexandria com Amônio Sacas, que durou 11 anos, foi a Roma e fundou uma escola, onde transmitiu os seus ensinamentos:

Plotino passou a pertencer ao círculo de Amônio em 232 d. C (com vinte e oito anos, tendo nascido em 205 d.C., em Licópolis), permanecendo até 243 d.C., ano em que deixou Alexandria para seguir o imperador Gordiano em sua expedição oriental. Fracassada a expedição, devido à morte do imperador, Plotino decidiu ir para Roma, onde chegou em 244 d.C., lá abrindo uma Escola (REALE; ANTISERI, 2003 a, p. 358).

A filosofia de Plotino defende a concepção de que a realidade é formada por três hipóstases ou substâncias, chamadas Uno, Intelecto ou Espírito (*nous*) e alma (psique). O Uno, também chamado de Bem, refere-se a aquele que está além do ser. Logo, a fonte de todo bem. Do ponto de vista metafórico, Plotino o relaciona ao sol ou luz que, a partir dos seus raios, iluminam as coisas ao seu redor, sem perder a sua perfeição e brilho. O intelecto ou espírito (*nous*) significa a substância que, a partir da contemplação do Uno, forma uma inteligência de modelos ou formas ideais, no qual há a verdadeira essência das coisas que, portanto, conduz à realidade. E a alma é o princípio do movimento ou dinamismo, que, a partir da averiguação do *nous*, forma os astros, as pessoas e a matéria em geral:

Segundo a metafísica de Plotino, o real consiste em três hipóstases ou realidades. A primeira é o Uno – eterno, imóvel e transcendente -, portanto, inacessível, fora mesmo do real, cuja perfeição gera uma emanção (proodos, literalmente, “ir adiante”), isto é, um transbordamento, sem perda de unidade, sem se exteriorizar. Essa emanção pode ser entendida pela metáfora do Sol e da luz, de origem platônica, e a que Plotino frequentemente recorre. Os raios emanem do Sol, se irradiam, sem perda da fonte de energia: trata-se de uma emanção difusa a partir de um centro intenso, de uma fonte imóvel, e o enfraquecimento progressivo dessa luminosidade gera a matéria que é o limite da emanção. A segunda hipóstase é o Intelecto (*nous*), que se caracteriza pela contemplação do Uno, e que corresponde ao mundo das ideias ou formas, engendradas pelo intelecto. A terceira hipóstase é a Alma do Mundo (*psyche*) que se origina do Intelecto e é o princípio do movimento e da diversidade (MARCONDES, 2007, p. 90).

É relevante salientar que essa visão de hipóstases de Plotino influenciou Santo Agostinho, principalmente pelo fato de que, este relacionou o “*nous*” com o Verbo do Evangelho de São

⁷ Plotino (205-270) foi um dos principais representantes do Neoplatonismo. Na famosa obra *Enéadas*, que foi editada e compilada pelo seu discípulo Porfírio (234-305), há a exposição do seu pensamento (MARCONDES, 2007, p. 90).

João. Desse modo, coadunou a perspectiva espiritualizada do neoplatonismo com os ensinamentos do Bispo Ambrósio, cujo teor se baseava na concepção de um Deus espiritual, ou seja, que está além da matéria. Além disso, encontrou semelhanças entre o “nous” com o Verbo de Deus presente na criação do mundo, conforme se apresenta no Evangelho de João:

Seria com a descoberta dos neoplatônicos, especialmente Plotino, que Agostinho daria um passo adiante. A ideia ambrosiana de “substância espiritual” seria reforçada ao identifica-la em Plotino com as três hipóstases espirituais, chegando inclusive a relacionar, pelo menos num primeiro momento, uma delas – a Inteligência ou Nous -, com o Verbo do Evangelho de São João (COSTA, 2014, p. 35).

A partir da análise das hipóstases de Plotino, infere-se que a matéria é a que está mais distante do Uno, ou seja, da perfeição e da luz. Logo, a matéria possui uma conotação de ser uma realidade má. Isto é, há uma forte privação do bem. Destarte, o corpo humano, por exemplo, é analisado a partir de uma perspectiva negativa, no qual, há um distanciamento do Uno ou bem. Por isso que, segundo Plotino, a alma humana é superior ao corpo. Tal concepção exerceu forte influência na filosofia agostiniana:

Toda a parte filosófica da obra de Agostinho exprime o esforço de uma fé cristã que procura levar o mais longe possível a inteligência de seu próprio conteúdo, com ajuda de uma técnica filosófica cujos elementos principais são tomados do neoplatonismo, em particular de Plotino. Entre esses elementos, a definição do homem dialeticamente justificada por Platão no Alcibíades e retomada em seguida por Plotino exerceu sobre o pensamento de Agostinho uma influência decisiva: o homem é uma alma que se serve de um corpo, quando fala simplesmente como cristão, Agostinho toma o cuidado de lembrar que o homem é a unidade da alma e do corpo; quando filosofa, recai na definição de Platão. Bem mais, retém essa definição com as consequências lógicas que ela comporta, a principal das quais é a transcendência hierárquica da alma sobre o corpo (GILSON, 1995, p. 143).

É imprescindível salientar o fato de que o mal, de acordo com a filosofia de Plotino, não existe enquanto ser ou realidade ontológica. Em outras palavras, é um não-ser. Nesse sentido, é inconcebível analisar a maldade sob uma ótica substancial, uma vez que não possui dimensão transcendente e física. Logo, não possui uma forma, sendo uma ausência do bem. Por conseguinte, é caracterizado pela impossibilidade de sua existência do ponto de vista ontológico, já que não possui uma constituição física e metafísica:

Aqueles que investigam de onde provêm os males, quer para os entes, quer relacionados a um gênero de entes, fariam um adequado princípio de investigação se estabelecessem primeiro o que é o mal e qual a natureza do mal. Pois assim se saberia também de onde veio ele, onde se assenta e ao que se aplica, e se chegaria a um consenso universal sobre se ele existe nos entes

[...], mas como alguém poderia imaginar o mal como uma forma, se ele se manifesta na ausência de todo bem? (BARACAT Apud SILVA, 2021, p. 56).

Nota-se que é uma perspectiva diferente da visão que Agostinho concebia no Maniqueísmo, uma vez que, a partir do seu ingresso no neoplatonismo, especialmente a partir da filosofia de Plotino e Porfírio, possibilitou ao mesmo acreditar que o mal não existe do ponto de vista ontológico, como criam os maniqueus, mas era tido como uma privação do bem, ou seja, um afastamento daquilo que é bom:

Plotino e Porfírio, que Agostinho leu na tradução de M. Vitorino, sugeriram-lhe finalmente a solução das dificuldades ontológico-metafísicas em que se encontrava envolvido. Além da concepção do incorpóreo e da demonstração de que o mal não é substância, mas simples privação (REALE; ANTISERE, 2003 b, p. 84).

Diante disso, o mal é compreendido pela ausência do bem. Afinal, segundo a perspectiva plotiniana, quanto mais afastado do Uno, a quantidade de bem recebida é menor, ou seja, quanto mais distante da luz solar, aumenta a possibilidade de haver o mal. Sendo assim, enquanto o bem existe do ponto de vista ontológico, não há o mal compreendido no sentido de ser uma substância. Dessa maneira, constata-se claramente que essa visão acerca do bem e mal do Neoplatonismo, diferencia-se enormemente da visão dualista maniqueísta que, consoante já foi ressaltado, ambos existem do ponto de vista ontológico e rivalizam-se entre si no universo e no ser humano, como foi atestado. Nesse sentido, o mal na perspectiva maniqueísta não é considerado como privação do bem.

O mal compreendido a partir do Neoplatonismo de Plotino, facilitou a sua conversão ao Cristianismo, pois, nesta religião, o Deus Cristão é tido como o Sumo Bem e, o mal é compreendido como aquilo que está distante daquele. Assim sendo, o mal é o afastamento total da plenitude e perfeição do Deus do Cristianismo. Através disto, afastou-se da concepção materialista maniqueia e se voltou à visão transcendente dos neoplatônicos, para que desta maneira, estivesse indo em direção à concepção cristã:

Através das leituras de Plotino, Agostinho descobriu que Deus é a fonte única de todo bem e que o mal não forma uma substância. Bem como o nous, ou razão natural, remonta ao logos do Evangelho de São João. Foi um importante passo para que Agostinho vencesse seu materialismo rumo a uma especulação filosófico-religiosa. As leituras neoplatônicas lançavam grandes luzes no coração de Agostinho. Este resolveu procurar Ambrósio, em cujos sermões ouvira falar, muitas vezes, de Plotino (COSTA, 2014, p. 12).

Portanto, infere-se que, o contato de Agostinho com o Neoplatonismo e os sermões do Bispo Ambrósio de Milão foram imprescindíveis para que houvesse um autêntico conhecimento acerca da doutrina cristã.⁸

2.3 Passagem do Neoplatonismo ao Cristianismo

Primeiramente, faz-se necessário que haja um melhor entendimento acerca do cenário e circunstâncias que ocasionaram na passagem de Agostinho do Neoplatonismo ao Cristianismo. Isto é, da sua conversão definitiva à Igreja Cristã. Então, deve-se mencionar, inicialmente que, ele obteve contato com a filosofia neoplatônica a partir do momento em que foi ser orador e professor na corte do Império de Milão em 384, a convite do prefeito Símaco, haja vista que, este ficou sabendo da boa reputação profissional de Agostinho em Roma no ano anterior. Destarte, como orador em Milão, passou a ser envolvido em um ambiente cultural prestigiado, onde havia oradores e filósofos intelectualizados, que eram profundamente inspirados pela tradição platônica. Diante disso, seria inevitável para um orador e professor da corte de Milão como Agostinho, ter conhecido o Neoplatonismo:

Em 383, aos 29 anos de idade, atraído pela possibilidade de maiores lucros e honras, resolve transferir-se para Roma, onde abriria uma escola de retórica. Ali, em pouco tempo, conseguiu fama de orador, tendo sido procurado por várias autoridades, dentre elas Símaco, prefeito da cidade, que viria a ter grande admiração por ele. No ano seguinte, foi convidado por Símaco a ocupar o cargo de orador e professor (rector) da corte imperial. Tendo aceitado o convite, no verão de 384 Agostinho partiu para Milão como funcionário público, onde foi recebido pelas autoridades imperiais, intelectuais e eclesíásticas com grande simpatia e curiosidade. Milão florescia como uma cidade brilhante. Para lá acorria uma legião de poetas, escritores, oradores e filósofos. A filosofia grega ganhava ali seus adeptos entre os leigos e o clero, especialmente o neoplatonismo, que dominava o ambiente cultural (COSTA, 2014, p. 11).

Vale salientar também que, um dos fatores que fez Agostinho se sentir atraído por Platão, decorreu em virtude das pregações do Bispo Ambrósio de Milão, cujo teor era profundamente platônico, consoante diz Brown (2020, p. 112): "Sugeri-se, de maneira engenhosa, mas sem base suficiente, que ele teria instigado a conseguir os escritos dos platônicos por haver observado o tom especificadamente platônico de alguns dos sermões de Ambrósio". O Cristianismo pregado pelo Bispo de Milão tinha fortes características platônicas, pelo fato deste

⁸ O Bispo Ambrósio de Milão foi determinante para a conversão definitiva de Santo Agostinho. Ambrósio, antes de se converter à religião cristã, era um poderoso funcionário do Império romano. Então, diante do seu reconhecimento, pouco depois de ter sido batizado, foi declarado bispo de Milão. Também é tido como um santo da Igreja Cristã (SESÉ, 1997, p. 57-58).

defender a concepção de que a alma humana deve se esforçar para se libertar do corpo, tendo em vista que este é a causa principal das imoralidades. Diante disso, o homem deve buscar a Deus no mundo transcendente e se afastar do plano material:

A religião de Ambrósio era radicalmente extramundana. Para ele, o homem era sua “alma”. Seu corpo não passava de “vestes esfarrapadas”: “Somos diferentes daquilo que apenas possuímos.” Ao se colocar contra sua “alma”, o homem deixava de existir: ao “retornar” para seu Deus, a “alma” devia desfazer-se de tudo o mais, como ao se lavar o lodo do ouro. Nada mais importava: nosso corpo era apenas o instrumento passivo da alma. “O inimigo está bem dentro de vós, a causa de vossos erros está aí, do lado de dentro, encerrada, digo eu, unicamente em nós.” Há uma ideia que perpassa toda a pregação ambrosiana: por baixo da “letra” opaca e rebarbativa do Velho Testamento, esse “espírito”, o sentido oculto, convoca nosso espírito a ascender e a voar para um outro mundo (BROWN, 2020, p. 100).

Por isso que, quando foi para Milão, rapidamente, Agostinho ressalta acerca do seu interesse em conhecer o Bispo Ambrósio e da influência positiva que o mesmo exerceu nele, em virtude das suas qualidades humanas. Tais circunstância fizeram com que se aproximasse de Deus. As pregações do sacerdote chamaram imensamente a atenção dele, fazendo com que o mesmo se admirasse, antes de tudo, com a sua piedade e eloquência. Estas qualidades levaram Agostinho a querer conhece-lo. Desse modo, direcionou-se a Ambrósio e, este o recebeu paternalmente:

Chegado a Milão, fui visitar o Bispo Ambrósio, conhecido pelas suas qualidades em toda a terra e vosso piedoso servidor, cuja eloquência zelosamente servia ao vosso povo “a fina flor do vosso trigo, a alegria do azeite de oliveira e a sóbria embriaguez do vinho”. Vós me leváveis a Ambrósio, seu eu o saber, para ser por ele conscientemente levado a Vós. Este homem de Deus recebeu-me paternalmente e apreciou a minha vinda bastante episcopalmente. Comecei a amá-lo, ao princípio não como mestre da Verdade – pois jamais esperava encontra-la na vossa igreja-, mas como um homem benigno para mim. Arduamente o ouvia quando pregava ao povo, não com o espírito que convinha, mas como que a sondar a eloquência para ver se correspondia à fama, ou se realmente se exagerava ou diminuía a sua reputação oratória (AGOSTINHO, 2014 a, p. 124).

Deve- mencionar que, a conversão de Santo Agostinho foi algo tão marcante para a sua vida, que provocou mudanças impressionantes no seu interior, fazendo com que o mesmo obtivesse a sua conversão de uma maneira mais proveitosa do que ansiava as expectativas de sua mãe. Sendo assim, houve uma transformação interior imensa na sua alma, de modo que o mesmo já não ansiava mais por uma esposa, uma vez que, encontrou a sua felicidade plenamente em Deus. Além disso, a sua conversão foi tão frutuosa, que a tristeza da sua mãe virou uma

alegria contagiante. Isso fez com que ela tivesse um júbilo maior do que, se tivesse uma circunstância de obter netos por parte de Agostinho:

De tal forma me convertestes a Vós que eu já não procurava esposa, nem esperança alguma do século, mas permanecia firme naquela regra de fé em que tantos anos antes me tínheis mostrado a minha mãe. Transformastes a sua tristeza numa alegria muito mais fecunda do que ela desejava, e muito mais querida e casta do que a que podia esperar dos netos nascidos da minha carne (AGOSTINHO, 2014 a, p. 205).

Faz-se necessário salientar que, tal processo de conversão foi algo imensamente difícil para Agostinho, tendo em vista que este teve de lutar bravamente contra as suas inerentes concupiscências e paixões que, conforme já foi ressaltado, eram fortemente presentes na sua alma. Portanto, foi uma circunstância na qual, houve um árduo conflito interior, provocado pelo antagonismo entre a sua vontade pecadora, e a de Deus, que leva à santidade. Nesse sentido, apesar dele já ter conhecimento acerca da doutrina cristã, ainda praticava atos pecaminosos, por causa das suas fortes tendências passionais. Por isso que, quando estava próximo em seguir plenamente os ensinamentos da Igreja Cristã, ainda era regido pelas suas paixões:

Dizia dentro de mim: “Vai ser agora, agora mesmo”. E pelas palavras caminhava para a decisão final. Estava a ponto de a cumprir, e não a cumpria. Já não recaía nas antigas paixões, mas estava próximo delas e respirava-as. Faltava pouco, sim, faltava pouco. Já quase a atingia e segurava. Mas ainda lá não estava nem a tocava, nem a alcançava, hesitando em morrer na morte ou viver na vida. A paixão, arraigada em mim, dominava-me mais do que o bem, cujo hábito desconhecia. Ao passo que se vinha aproximando o tempo em que me devia transformar noutro homem, maior era o horror que me incutia. Mas este não me repelia para trás nem me desencaminhava. Simplesmente se mantinha indeciso. Retinham-me preso bagatelas de bagatelas, vaidades de vaidades, minhas velhas amigas, que me sacudiam o vestido carnal e murmuravam baixinho: “Então despedes-nos? Daqui por diante, nunca mais estremos contigo. Desde agora, nunca mais te será lícito fazer isto e aquilo [...]” (AGOSTINHO, 2014 a, p. 201).

Porém, após a sua conversão definitiva, Agostinho se transformou completamente, acarretando em modificações definitivas na sua alma. A circunstância que provocou este marco definitivo na sua vida aconteceu quando estava com o seu amigo Alípio e, abriu as Sagradas Escrituras em Romanos 13.11-14, do Apóstolo Paulo. Depois deste fato, buscou seguir de modo pleno a doutrina cristã, fazendo com que o mesmo não buscasse mais seguir de acordo com as obras da carne, de modo que se afastasse da luxúria, embriaguez, desonestidades, para que pudesse ser ativo nas obras do espírito, mediante o revestimento na pessoa de Jesus Cristo ⁹:

⁹ Alípio era oriundo de uma família ilustre de Tagaste. Além disso, foi um amigo íntimo de Agostinho e se converteu ao Cristianismo na mesma época deste (BROWN, 2020, p. 81).

Abalado, voltei aonde Alípio estava sentado, pois eu tinha aí colocado o livro das epístolas dos apóstolos, quando de lá me levantei. Agarrei-o, abri-o e li em silêncio o primeiro capítulo em que pus os olhos: “Não caminheis em glotonarias e embriaguez, nem em desonestidades e dissoluções, nem em contendas e rixas; mas revesti-vos do Senhor Jesus Cristo e não procureis a satisfação da carne com seus apetites. Não quis ler mais, nem era necessário. Apenas acabei de ler estas frases, penetrou-me no coração uma espécie de luz serena, e todas as trevas da dúvida fugiram. Então, marcando a passagem com o dedo ou com outro sinal qualquer, fechei o livro (AGOSTINHO, 2014 a, p. 204).

Após esta transformação interior definitiva, optou, juntamente, com a sua mãe e amigos, em viverem reclusos, como se estivessem em uma comunidade monástica. Inicialmente, conviveram na propriedade rural do seu amigo Verencudo, chamada Cassiciáco, que ficava nos arredores de Milão. Nessa circunstância, pretendia viver estudando, em meditação e afastado das paixões. Posteriormente, Agostinho pretendia voltar para Tagaste, acompanhado destes, com um intuito de formarem uma comunidade de cristãos, voltados aos estudos filosóficos e religiosos:

No final do verão, Agostinho retirou-se a Cassiciáco, cerca de trinta quilômetros de Milão, nos contrafortes alpinos da Lombardia. No sítio emprestado por um amigo, Agostinho descansou das “paixões do século”, meditou e preparou-se para o batismo. Além de sua mãe e seu irmão Navígio, estavam ao seu lado alguns de seus amigos e discípulos. Seu filho Adeodato, cuja inteligência era “muito promissora”, também estava presente. Alípio, o amigo fiel, fazia-lhe visitas frequentes. Agostinho repartia o seu tempo entre os estudos e a oração (SESÉ, 1997, p. 84).

Sendo assim, eles pretendiam viver em retiro e, afastados do mundo, para que desta maneira, pudessem ser intelectuais frutuozos e pessoas santas. Mas, esse período foi muito curto, pois em virtude do seu prestígio perante os fiéis, foi escolhido para ser padre, apesar de ser contra a sua vontade. Não é por acaso que, evitava ir a localidades que não tinham bispos. Afinal, temia que pudesse ser escolhido ao sacerdócio para pastorear estes lugares. Sendo assim, nota-se que não almejava ocupar altos cargos na Igreja. Vale ressaltar que, posteriormente, foi sagrado Bispo de Hipona:

Eu tinha tanto medo do ofício de bispo que, tão logo minha reputação veio a ter algum peso entre os “servos de Deus”, recusava-me a ir a qualquer lugar em que soubesse não haver um bispo. Precavia-me contra isto: fazia todo o possível para buscar a salvação numa posição humilde, em vez de correr o perigo dos altos cargos. Mas, como afirmei, um escravo não pode contradizer seu Senhor. Cheguei a esta cidade para visitar um amigo a quem julgava poder conquistar para Deus, a fim de que ele pudesse viver conosco no mosteiro. Sentia-me seguro, pois já havia um bispo no local. Fui agarrado. Ordenaram-me padre(...) e, a partir daí, tornei-me vosso bispo (BROWN, 2020, p. 171).

Tendo em vista este cenário da sua conversão, faz-se necessário mencionar que, a leitura dos livros platônicos, foi algo marcante para Agostinho, pois levou-o ao interesse e aprofundamento na filosofia, como afirma Brown (2020, p. 123): “A leitura agostiniana dos livros platônicos fez uma coisa que todos puderam compreender: levou Agostinho a uma “conversão” final e definitiva de uma carreira literária para uma vida “na filosofia”. Era fatal que essa conversão lhe afetasse a vida pública e privada”. Logo, a filosofia de Platão e o neoplatonismo, vigente na época dele, fez com que a sua busca pela sabedoria se tornasse mais eficaz, influenciando profundamente, portanto, na sua concepção acerca do Deus cristão e acarretando na crença de que o mal se origina do afastamento da divindade:

A leitura dos tratados neoplatônicos abalou Agostinho. Segundo sua expressão, tal leitura acendeu nele “um incêndio incrível”. Por um lado, sua concepção de Deus tornou-se mais precisa e clara. Deus é o ser absoluto, verdade eterna, caridade, eternidade, puro espírito, e toda a sua obra é boa. Por outro lado, ele encontrou finalmente, sob a influência do neoplatonismo, uma solução ao problema do mal: “Procurei o que era o mal e não encontrei uma substância, mas sim uma perversão da vontade desviada da substância suprema – de Vós, ó Deus – e tendendo para as coisas baixas [...] (SESEÉ, 1997, p. 65).

Deve-se mencionar que, em Milão, havia um ambiente propício para o aprofundamento de Agostinho na Filosofia, principalmente, a platônica, por causa de Plotino e Porfírio. Nesta cidade italiana havia um grupo de filósofos que se interessavam no estudo do platonismo. Dentre estes, os principais eram Zenóbio, Hermogeniano e Mânlio Teodoro. Este grupo se autodeclarava como platônicos, por se considerarem entusiastas de um platonismo renascido:

Em Milão, Agostinho entrou em contato com um círculo de filósofos, Zenóbio, Hermogeniano, Mânlio Teodoro, que se encontravam regularmente como sociedade. Havia homens “do renascimento”, seguidores de um platonismo renascido, que pensava de si não como “neo”-platônicos, mas como platônicos. O platonismo retornou à vida na Itália pela obra de dois acadêmicos gregos do século III: Plotino e seu discípulo Porfírio (EVANS, 1995, p. 36).

É relevante salientar também que, Agostinho teve a possibilidade de ler os livros dos neoplatônicos em latim, por causa da tradução feita por um professor de retórica, chamado Mario Vitorino.¹⁰ Este traduziu as *Enéadas* de Plotino para a língua latina. Desse modo, infere-se que, esta circunstância foi bastante relevante, pois houve a possibilidade de compreender os ensinamentos neoplatônicos de Plotino:

¹⁰ Mário Vitorino era um professor africano de Retórica, que se converteu ao Cristianismo e se tornou um filósofo cristão de tendências platônicas (BROWN, 2020, p. 111).

Mário Vitorino traduzira em latim as Enéadas de Plotino, e foi nessa tradução, hoje perdida, que Agostinho deveria descobrir o neoplatonismo, com o resultado que se sabe. O papel que ele desempenhou a esse título de na formação do agostinismo não deve, porém, fazer-nos esquecer sua contribuição pessoal à controvérsia contra os arianos (GILSON, 1995, p. 135).

Mário Vitorino recebeu uma forte influência do padre Simpliciano, que era o orientador espiritual e intelectual de Ambrósio. Vale ressaltar que, todos estes tinham imensa influência platônica nas suas compreensões acerca do Cristianismo. Por isso que, Simpliciano tinha uma intenção clara de coadunar o platonismo com a religião cristã, pois acreditava na semelhança e pontos de convergência entre ambos:

Vitorino havia inclusive conhecido um padre milanês, Simpliciano, que a essa altura era um homem idoso e experiente. Como Simpliciano parecia haver orientado os estudos teológicos de Ambrósio, o bispo católico da cidade tinha ficado ao alcance desse movimento, e Simpliciano, como “pai espiritual” de Ambrósio, passara a funcionar como a eminência parda de uma tentativa extremamente audaciosa de combinar o platonismo com o Cristianismo (BROWN, 2020, p. 111).

É visível o fato de que há semelhanças entre a filosofia platônica e os ensinamentos de Jesus Cristo. Então, a aproximação entre essas duas correntes, atraiu os filósofos milaneses e Agostinho. Uma exemplificação notável desta coadunação, acontece quando Cristo diz em João cap. 18, versículo 36: “Meu Reino não é deste mundo” e Platão, ao defender e valorizar o “Mundo das “Ideias”, no Hiperurânio. Neste sentido, tanto Jesus, como Platão, pretendiam salientar que o verdadeiro sentido da vida não se encontra neste mundo sensível, mas sim no transcendental. Por isso que, o platonismo ocasionou um forte impacto a Agostinho, pelo fato de que o aproximou da concepção do Deus dos cristãos:

A segunda influência evidente na passagem de visão é o platonismo. Agostinho considerava o seu encontro com certos livros platônicos como um momento decisivo crucial em sua trajetória para o cristianismo. Como a passagem de visão sugere, esses livros forneceram-lhe importantes princípios metodológicos para o seu pensamento sobre o divino: eles o advertiram a olhar dentro de sua alma, e olhar com o olho da mente (PPV 1-5). Realmente, o platonismo forneceu a Agostinho um rico repertório de ideias e argumentos que ele usaria para articular a concepção cristã de Deus. Nesta passagem, as alusões e os ecos de Plotino são tão proeminentes como os temas escriturísticos: o Deus de Moisés é a luz imutável que transcende a mente, a verdade eterna e o próprio ser. A certeza madura de Agostinho sobre a verdade da concepção cristã do mundo andava junto a sua convicção de que as Escrituras cristãs exigem cuidadosa investigação teórica e explicação, caso a verdade sobre Deus que elas exprimem deva ser entendida. As ferramentas que achou mais úteis nessa tarefa foram, antes de tudo, as da filosofia platônica (MACDONALD, 2016, p. 42).

Além do mais, muitos destes consideravam a filosofia platônica como algo superior aos ensinamentos de Jesus Cristo. Não é à toa que, aqueles que possuíam uma maior inspiração pagã, pretendiam melhorar o cristianismo e influenciar Ambrósio a escrever que tudo o que Cristo havia pregado era advindo de Platão. Por isso que, este platonismo pagão pretendia contribuir na formação de uma perspectiva cristã, na qual a mensagem platônica deveria ser superior a que foi pregada pelo Verbo de Deus:

Os platônicos pagãos mais “liberais” haviam esperado “civilizar” as igrejas cristãs, escrevendo em letras douradas em suas paredes que “No princípio era o Verbo”, mas não toleravam nem mesmo São João em seu dito de que “O Verbo se fez carne”. Em Milão, haviam instigado Ambrósio a escrever um panfleto, ao afirmarem que Cristo derivara tudo o que havia de bom em Seus ensinamentos da leitura de Platão (BROWN, 2020, p. 124).

Plotino foi o filósofo platônico que mais atraiu santo Agostinho. Por isso que, leu a filosofia dele com fervor, fazendo com que o mesmo absorvesse minuciosamente os ensinamentos filosóficos do neoplatônico. Isso fez com que o mesmo se tornasse um grande conhecedor e admirador da filosofia de Plotino e, conseqüentemente, afastou-se do modo de pensar dos maniqueístas e converteu-se ao Cristianismo. Fato este que modificou bastante o seu modo de pensar:

Plotino mudou o modo de pensar de Agostinho, oferecendo-lhe as novas categorias que iriam romper os esquemas do seu materialismo e de sua concepção maniqueísta da realidade substancial do mal. Então, todo o universo e o homem apareceram-lhe sob nova luz. Mas a conversão e a fé em Cristo e em sua Igreja mudaram também o modo de viver de Agostinho, abrindo-lhe novos horizontes para seu próprio pensar. A fé tornou-se substância de vida e pensamento e, assim, tornou-se não só o horizonte de sua vida, mas também de seu pensamento (REALE; ANTISERI, 2003 b, p. 88).

Porém, faz-se necessário ressaltar que, mesmo Agostinho lendo os livros dos platônicos, ainda não tinha se desligado da visão dualista maniqueísta, uma vez que esta doutrina não concebia a ideia de haver uma substância espiritual transcendente à corporeidade. Desse modo, a própria divindade estava fundida na sua alma. Isso fazia com que houvesse um fragmento divino no homem. Nesse sentido, entender um Deus que, enquanto estava nele, também estava, ao mesmo tempo separado, ainda não estava plenamente compreendido:

Agostinho leu os livros dos platônicos quando ainda se desligava dos modos de pensar que o tinham levado a favorecer os maniqueístas. Havia considerado impossível, por exemplo, pensar em Deus como presente nele e, ao mesmo tempo, separado. Como maniqueísta, ele havia privilegiado uma resposta particularmente drástica a esse problema: o indivíduo fundia-se inteiramente com a “substância” de um Deus bondoso, e tudo o que não pudesse ser identificado com esse fragmento de perfeição era cindido como absoluta e

irredimivelmente maléfico. Plotino pôde ajudá-lo a sair de seu dilema. Um de seus mais laboriosos tratados fora dedicado a transmitir a ideia de que o mundo espiritual era fundamental para o mundo do lugar e do tempo, embora continuasse distinto dele (BROWN, 2020, p. 117).

Dessa maneira, a partir do Neoplatonismo, a compreensão agostiniana acerca da divindade vai se modificando, pelo fato de que passa a crer na ideia da incorruptibilidade de um Deus único e como a fonte de todo o bem. Com base nessa perspectiva, não há a possibilidade da divindade se corromper, pois, é a bondade suprema. Isso faz com que, tudo o que ele faça, seja bom. Portanto, a sua vontade é perfeita e incapaz de agir de modo maléfico. Logo, infere-se que, a partir desta perspectiva, o mal não pode advir daquele que é tido como a bondade absoluta, uma vez que, é o afastamento de tudo aquilo que esteja relacionado ao bem:

É absolutamente certo que de modo nenhum pode a corrupção alterar o nosso Deus, por meio de qualquer vontade, de qualquer necessidade ou de qualquer acontecimento imprevisto, porque Ele é o próprio Deus, porque tudo o que deseja é bom e Ele próprio é o Bem. Ora estar sujeito á corrupção não é um bem. Não podeis ser obrigado, por força, seja ao que for, porque em Vós a vontade não é maior do que o poder. Porém, seria maior, se Vós mesmo fósseis maior que Vós mesmo, Mas a vontade e o poder de Deus são o próprio Deus. Para Vós que tudo conheceis existe acaso alguma coisa imprevista? Nenhuma natureza existe, senão porque a conhecestes. Para que proferimos nós tantas palavras a fim de comprovar que a substância de Deus não é corruptível, já que, se o fosse, não seria Deus? (AGOSTINHO, 2014 a, p. 157).

Constata-se, portanto que, esta nova visão de Agostinho, fez com que este concordasse no fato de que a maldade humana não provém de um dualismo de vontades como defendia o maniqueísmo, mas a partir de uma circunstância na qual o próprio indivíduo seria o responsável em decorrência do seu afastamento de Deus. A partir desta nova perspectiva, percebeu que a sua vontade má, que o inclinava a realizar atos pecaminosos, não era proveniente de uma substância do mal, como sustentava os maniqueus, mas era decorrente do seu querer pervertido em direção à maldade:

Quando eu deliberava servir já o Senhor meu Deus, como há muito tempo tinha proposto, era eu o que queira e era eu o que não queria; era eu mesmo. Nem queria, nem deixava de querer inteiramente. Por isso me digladiava, rasgando-me a mim mesmo. Esta destruição operava-se, é certo, contra a minha vontade, porém não indicava a natureza de uma alma estranha, mas o castigo da minha própria alma. Era o pecado que habitava em mim, e não eu, quem mo infligia, em castigo de um pecado cometido com mais liberdade por ser filho de Adão. Se houvesse, portanto, tantas naturezas contrárias quantas as vontades que em nós se debatem, haveria não duas, mas maior número de naturezas. Se alguém hesita em ir a uma das ridículas reuniões dos maniqueístas ou ao teatro, logo aqueles gritam: “Eis duas naturezas: uma boa que o atrai para cá; outra má que o afasta. Que outra origem pode ter esta indecisão de vontades contrárias entre si?” Porém eu, pela minha parte, digo

que ambas são más, tanto aquela que o arrasta para eles, como a outra que leva ao teatro. Mas eles só têm como boa a vontade que o conduz as suas reuniões! (AGOSTINHO, 2014 a, p. 198).

Uma outra distinção notável existente entre o Neoplatonismo e o Maniqueísmo, que influenciou Agostinho, foi o fato de que, segundo Plotino, o bem é tido como algo atuante e que, conseqüentemente, possui a iniciativa de reger o mundo a sua volta sem diminuir a sua perfeição. Diferentemente da visão dos maniqueus que, conforme já foi salientado, enquanto, o bem era considerado algo passivo, o mal era tido como ativo e possuidor de uma força influente. Portanto, o mal, segundo a visão neoplatônica corresponde a um afastamento do bem, de modo que, apenas pode haver em função do bem existente enquanto tal, cujo poder é capaz de causar impactos em toda a realidade, podendo ser em maior ou menor grau. Nesta perspectiva, o mal se encontra com uma menor influência do bem:

Ainda mais importante para Agostinho, Plotino havia afirmado, ao longo de todo o texto das Enéadas, constante e apaixonadamente, que o poder do Bem sempre mantinha a iniciativa: o Um fluía para fora, tocando em tudo, moldando e dando sentido à matéria passiva, sem ser violado ou diminuído de nenhum modo. A faceta mais sombria da visão maniqueísta do mundo – a convicção de que o poder do Bem era essencialmente passivo, de que ele só podia suportar a invasão violenta de uma força maléfica ativa e poluidora – foi eloquentemente refutada por Plotino: “O mal não existe sozinho: em virtude da natureza do Bem, do poder do Bem, ele não é apenas Mal: aparece necessariamente atado por correntes de beleza, como um prisioneiro acorrentado por grilhões de ouro: e se oculta sob estes, a fim de que, embora deva existir, não seja visto pelos deuses, e de que os homens nem sempre precisem tê-lo diante dos olhos, mas de que, quando o Mal lhes aparecer, eles não fiquem desprovidos de imagens do Bem e do Belo das quais se recordar (BROWN, 2020, p. 117).

Destarte, constata-se claramente que o neoplatonismo ocasionou transformações profundas em Agostinho. Isso fez com que até mesmo a sua concepção de transcendente e divindade mudasse, haja vista o fato de que, a partir da visão neoplatônica, percebeu que o Deus ou Sumo Bem, é tido como uma realidade superior, transcendente, perfeita e plena de poderes em relação a ele. Essa noção é notavelmente um contraste em relação ao bem dos maniqueístas que, conforme já foi ressaltado, não possuía uma força ativa e preponderante no homem:

Essa revolução é o que talvez constitua o resultado mais profundo e duradouro da absorção agostiniana do neoplatonismo. Ela não fez nada menos do que deslocar o centro de gravidade da vida espiritual de Agostinho. Ela não mais se identificou com seu Deus: esse Deus era completamente transcendental – Sua natureza separada tinha de ser aceita. E, ao se dar conta disso, Agostinho teve de admitir que também ele era separado e diferente de Deus: ”Percebi estar muito longe de Vós, numa terra em que tudo Vos era dessemelhante, e ouvi Vossa voz a me dizer: ‘Sou o pão dos homens maduros. Cresce e te

alimentarás de mim. Mas não me transformarás em ti(...), tu é que te mudarás em Mim (BROWN, 2020, p. 118).

A partir desta perspectiva, o mal foi crido por Agostinho como algo bastante inferior em relação ao bem. Sendo este coincidente com o próprio Deus e, conseqüentemente, dotado de uma força apta a reger o universo e as pessoas. Nesse sentido, o mal é visto com pouco poderes em relação ao bem. Dessa maneira, diferencia-se imensamente do Maniqueísmo, que defendia as forças maléfica como portadores de uma forte atuação em detrimento de um bem passivo. A concepção agostiniana, por conseguinte, foi inteiramente modificada nesse aspecto, através do Platonismo:

Foi-lhe possível distanciar-se: o sentimento de estar íntima e passivamente envolvido em todo o bem e todo o mal do mundo deu lugar, sob a influência dos livros platônicos, a uma visão de que o mal era apenas um pequeno aspecto de um universo muito maior, muito mais diferenciado, de finalidades mais misteriosas e com um Deus muito mais elástico que o de Mani. “(...) Eu já não desejava um mundo melhor, pois que pensava na criação como um todo: e, à luz desse discernimento mais equilibrado, via que as coisas superiores eram melhores que as inferiores, mas a soma de toda a criação valia mais do que as coisas superiores, tomadas isoladamente (BROWN, 2020, p. 118).

Verifica-se, portanto que, a visão acerca de Deus ou Bem dos neoplatônicos, acarretou imensamente a compreensão de Agostinho no tocante ao Deus dos cristãos. Ocasionalmente, portanto, em uma maior facilidade a sua conversão definitiva à religião de sua mãe. Deve-se ressaltar também que, um dos principais motivos que contribuíram para a conversão de Agostinho, foram as pregações do Bispo Ambrósio de Milão, pois os seus sermões acarretaram nele um melhor entendimento acerca da Sagrada Escritura, principalmente, pelo fato do eclesiástico analisar a Bíblia através de uma hermenêutica, baseada em um sentido alegórico. Diferentemente, da Igreja Cristã africana que, como já foi dito, tinha uma forte característica veterotestamentária. Então, essa interpretação bíblica, feita por Ambrósio, fez com que Agostinho compreendesse e cresse na verdade das Escrituras:

Inicialmente, Agostinho ouviu Ambrósio com interesse profissional, isto é, como um retórico que ouve outro retórico. Mas, como escreve ele nas Confissões, “enquanto abria o coração para acolher a eloquência, nele entrava, ao mesmo tempo, também a verdade, mas só pouco a pouco(...): especialmente depois que o ouvi expor e frequentemente resolver passagens obscuras da antiga Escritura, que eu entendia ao pé da letra, permanecendo sem saída”. A partir daí o repúdio maniqueísta ao Antigo Testamento já lhe parecia injustificado e infundado. E mais, ele ainda escreve: “Se eu conseguisse pensar uma substância espiritual, todas as complicadas construções dos maniqueus se desmantelariam” (REALE; ANTISERI, 2003 b, p. 84).

Sendo assim, foi pelo fato de ter compreendido o método hermenêutico alegórico em relação à interpretação da Bíblia, que reconheceu as inconsistências das críticas dos maniqueus às Escrituras. Também aprendeu com Ambrósio que, diferentemente do que o Maniqueísmo pensava, tanto o Deus dos cristãos como a alma dos homens eram dotadas de uma substância espiritual. Por conseguinte, esta visão se contrastava com a noção de divindade maniqueia, que sustentava o divino como um fragmento presente na alma humana. Desse modo, o bispo de Milão foi relevante para uma melhor compreensão da Bíblia e da natureza humana por parte de Agostinho:

Com as pregações de Ambrósio, Agostinho descobriu que o Deus-Uno do cristianismo é de uma substância espiritual, como é substância espiritual a alma humana. Além disso, por usar o método alegórico na interpretação bíblica, Ambrósio desmitificava os pontos considerados absurdos pelos maniqueus, recuperando assim o prestígio da Bíblia e da Igreja Católica (COSTA, 2014, p. 34).

Faz-se necessário salientar que, o Maniqueísmo tinha oferecido uma visão corporal e materialista acerca de Deus, onde este poderia estar sujeito a corrupções, uma vez que tal doutrina concebia a noção de duas divindades em conflitos. Desse modo, Deus poderia estar sujeito a ataques do poder rival maléfico. Destarte, a sua conversão definitiva ao Cristianismo favoreceu profundamente a sua concepção de um Deus incorpóreo, imutável e incorruptível. Consequentemente, isso fazia com que, não estivesse em rivalidade ou sob o domínio de uma força maléfica antagônica:

Quando era maniqueu, Agostinho acreditava que Deus era uma massa luminosa estendida infinitamente pelo espaço; agora ele vê que o verdadeiro Deus é incorpóreo e infinito sem extensão (PPV 13-16). Quando era maniqueu, Agostinho imaginava Deus sujeito a ataque, corrupção e violação nas mãos de um poder rival; agora ele vê que o verdadeiro Deus é imutável e incorruptível (PPV 4-5). Quando era maniqueu, Agostinho acreditava que havia duas substâncias divinas independentes em conflito entre elas; agora a sua visão permite que ele veja que o verdadeiro Deus é em ser em si, a fonte de todo o resto que existe (MACDONALD, 2016, p. 42).

Por conseguinte, de acordo com o Maniqueísmo, era inconcebível a ideia judaico-cristã de um ser humano criado à imagem e semelhança de Deus, tendo em vista que acreditavam na ideia de uma divindade luminosa percorrendo o espaço. Isto é, desprezavam a perspectiva de haver um ser humano parecido com Deus, uma vez que, a perspectiva maniqueia do divino significava algo equiparado a uma noção substancial de uma luz que se estendia pelo mundo, manifestando a sua influência sobre os homens:

A segunda questão dos maniqueus ridiculariza a crença cristã de que Deus criou os seres humanos à própria imagem de Deus (Gn 1, 26). Dado que os seres humanos têm corpos finitos com cabeças e mãos, pareceria que o Deus a cuja imagem eles foram feitos deve ter características da mesma espécie. Os maniqueus pensavam que possuíam uma concepção mais sofisticada da natureza divina: o Deus bom é uma espécie de luz infinitamente estendida pelo espaço (MACDONALD, 2016, p. 44).

Influenciado por esta perspectiva de divindade, Agostinho não poderia conceber a ideia cristã de que Deus é puro espírito, de modo que apenas poderia imaginá-lo como um ente feito de matéria com comprimento e largura. Através desta concepção, nota-se claramente o fato de que, possuía a visão de uma divindade composta de materialidade ou corporeidade. É notável que essa visão se afasta completamente do Deus espiritualizado, cujo ser humano foi criado a sua imagem e semelhança, como está constatado nas Sagradas Escrituras:

Ignorava que Deus é espírito e não tem membros dotados de comprimento e de largura, nem é matéria porque a matéria é menor na sua parte do que no seu todo. Ainda que a matéria fosse infinita, seria menor em alguma das suas partes, limitada por um certo espaço, do que na sua infinitude! Nem se concentrava toda inteira em qualquer parte, como o espírito, como Deus. Desconhecia inteiramente que princípio havia em nós segundo o qual na Sagrada Escritura se diz que “fomos feitos à imagem de Deus” (AGOSTINHO, 2014 a, p. 74).

Sendo assim, nota-se que o bispo de Hipona, em decorrência do Maniqueísmo, não tinha uma visão de um Deus espiritual e além da dimensão corpórea que o Cristianismo defende. Diante desta perspectiva de conceber a divindade a partir da corporeidade, a visão agostiniana acerca da existência do mal, assumiu a dimensão de encarar isto como uma substância advinda do dualismo Maniqueu, representado pelo mal enquanto ente ontológico, em detrimento de uma conotação de afastamento do Deus cristão, que é puro espírito:

Pensava eu, miserável, que na desunião da vida irracional existia qualquer substância e natureza do sumo que não era só substância, senão também verdadeira vida. Mas era vida que não proviria de Vós Deus meu, de quem se originaram todas as coisas. Sem saber o que dizia, chamava aquela unidade “mônoda”, como a alma sem sexo; à multiplicidade chamava “díade”, por ser ira nos crimes e voluptuosidade nas paixões. Não conhecia ainda nem tinha aprendido que o mal não é uma substância alguma, nem a nossa mente é bem supremo e imutável. Comete-se um crime quando o movimento vicioso do espírito, onde reside a paixão se atira arrogante e tumultuosamente, ou se pratica uma infâmia quando a alma não refreia os afetos donde nascem os prazeres carnaís. Assim, se a própria alma é viciosa, os erros e as falsas opiniões contaminam a vida (AGOSTINHO, 2014 a, p. 100).

Desse modo, pelo fato de Agostinho não entender bem acerca de que Deus é puro espírito, parecia difícil para o mesmo compreender o fato de que o mal não é uma substância, mas uma

ausência deste espírito. Em outras palavras, por causa da incompreensão dele na possibilidade de haver um Deus plenamente espiritualizado, parecia ser impossível entender o fato de que a maldade não existe do ponto de vista ontológico, uma vez que é um distanciamento do transcendente divino. Portanto, ele concebia o mal como uma substância feia e disforme:

Parecia-me muito vergonhoso acreditar que tínheis uma figura de carne humana e éreis contornado pelos traços corporais dos nossos membros. Porém, o principal e quase único motivo do meu erro inevitável era, quando desejava pensar no meu Deus, não poder formar uma ideia dele, se não lhe atribuísse um corpo, visto parecer-me impossível que houvesse alguma coisa que não fosse material. Daqui deduzia eu a existência de uma certa substância do mal que tinha a sua massa feia e disforme – ou fosse grosseria como a que chamam terra ou tênue e sutil como o ar- a qual eu julgava ser o espírito maligno investindo a 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 (AGOSTINHO, 2014 a, p. 121).

O Maniqueísmo exerceu uma influência tão marcante em Agostinho, que até mesmo quando ele passou a compreender acerca do aspecto imutável e perfeito de Deus, ainda não estava claro a ideia de que o mal não provém do aspecto ontológico, mas do livre-arbítrio humano. Nota-se, por conseguinte, que o seu processo para entender a perspectiva cristã acerca de Deus foi algo penoso e que exigiu bastante reflexão por parte dele. Consequentemente, isso também fez com que, fosse árduo o seu entendimento sobre o mal e a sua relação consequencial com o livre-arbítrio da vontade:

Mas, ó Senhor nosso – ó Deus verdadeiro que criastes não só as nossas almas, mas também os nossos corpos, e não só nossas almas e corpos, mas ainda todos os seres e todas as coisas-, eu já então afirmava e cria firmemente que sois incontaminável, alheio a toda a alteração, e absolutamente imutável. Todavia, não tinha uma ideia clara e nítida da causa do mal. Porém, qualquer que ela fosse, tinha assente para mim que de tal modo a havia de buscar, que por ela não fosse constrangido a crer, como mutável, um Deus imutável, pois de outra 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 corromper. Esforçava-me por entender (a questão) – que ouvia declarar – acerca de o 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 (AGOSTINHO, 2014 a, p. 155).

Através da perspectiva maniqueia, também parecia inconcebível para ele, a ideia de um Deus encarnado em Jesus Cristo, que veio trazer a salvação aos homens, mediante o seu corpo quando sacrificou a sua vida na cruz. Acreditava, por conseguinte, que a encarnação seria uma

noção abominável. Afinal, não poderia acreditar que o salvador tivesse assumido uma forma na carne humana no ventre da sua mãe, Maria. E, também que, a salvação tivesse ocorrido através de um corpo, que foi instrumento de redenção para a humanidade:

Também supunha que o nosso Salvador e vosso unigênito, enviado para nos salvar, proviesse dessa luzidíssima substância do vosso corpo. Deste modo em nada acreditava, referente a Ele, a não ser no que a minha louca imaginação sugeria. Julgava que tal natureza não podia nascer de Maria Virgem sem se ajuntar com a carne. Supunha então que se manchava porque não via a possibilidade de ela se ajuntar, sem se corromper. Tinha receio, por isso, que ele tivesse nascido da carne, para não ser obrigado a crê-lo por ela maculado. Agora talvez os vossos fiéis se riam suave e benevolentemente de mim, se lerem estas Confissões. Contudo era este o meu estado (AGOSTINHO, 2014 a, p. 122).

Deve-se expressar que, Agostinho foi percebendo as incoerências existentes no Maniqueísmo em vários aspectos, como por exemplo, em relação à origem do mal, a Deus e às questões morais. Diante disso, ficava cada vez mais inconformado com as soluções dadas por essa doutrina. Nesse sentido, ele constatou que não poderia mais se submeter às noções maniqueísta acerca da realidade, pelo fato de que reconheceu as perspectivas equivocadas presentes nessa doutrina. Desse modo, afastava-se do erro, para ir em direção à verdade:

Com efeito, eu ignorava outra realidade cuja existência é indubitável. Era como que impellido por uma agulhada a submeter-me à opinião de insensatos impostores, quando me perguntavam a origem do mal, se Deus era ou não limitado por forma corpórea, se tinha cabelos e unhas, se se deviam reputar justos os que possuíam simultaneamente muitas mulheres, os que assassinavam homens e sacrificavam animais. Perturbava-se a minha ignorância com estas perguntas. Assim, afastava-me da verdade com a aparência de caminhar para ela, porque não sabia que o mal é apenas a privação do bem, privação cujo último termo é o nada (AGOSTINHO, 2014 a, p. 73).

É imprescindível mencionar que, há uma diferença marcante entre o Neoplatonismo e o Cristianismo no tocante ao aspecto de se libertar da concupiscência para ir em direção ao transcendente, pelo fato de que, segundo a visão platônica, o indivíduo aspira às “ideias” a partir da razão, consoante afirma Brown (2020, p. 125): “Os platônicos sempre se haviam sentido aptos a oferecer uma visão de Deus que o homem poderia conquistar por si e para si, por intermédio da “ascensão” racional e desassistida de sua mente ao campo das ideias.” Diferentemente desta concepção, a Igreja Cristã defende que o próprio Deus se revelou em Jesus Cristo, para que os homens pudessem se santificar e, dessa maneira, pudessem se libertar das imoralidades e pecados. Sendo assim, de acordo com esta perspectiva, a evolução espiritual do homem não dependeria exclusivamente dele, tal como a visão platônica, mas primeiramente,

do auxílio de Deus que, através da crucificação de Jesus Cristo, perdoou os pecados dos homens. Esta noção de remissão, através do Messias, ele não encontrou nos filósofos, mas obteve através do Cristianismo:

Agostinho não podia encontrar em nenhum dos filósofos a verdade do Cristo crucificado para a remissão dos pecados dos homens porque, segundo a doutrina cristã, como já recordamos, Deus quis mantê-la oculta aos sábios para revela-la aos humildes, sendo, portanto, uma verdade que, para ser adquirida, requer uma revolução interior, não de razão, mas de fé (REALE; ANTISERI, 2003 b, p. 84).

Mediante esta perspectiva, Santo Agostinho destaca a superioridade do Cristianismo em relação aos ensinamentos dos filósofos. Nesse sentido, Platão se torna inferior diante da verdade de Jesus Cristo. Não obstante isto, Agostinho (2014 a, p. 182), considerou importante conhecer a filosofia de Platão antes de encontrar o Verbo de Deus: “As obras platônicas sugerem, de todos os modos, Deus e o seu Verbo”.

Destarte, a principal e mais relevante diferença entre o Platonismo e o Cristianismo, apontado por Santo Agostinho, consiste no aspecto da humildade que o cristão deve ter em virtude da encarnação do Verbo que, mesmo sendo o Deus Todo Poderoso, fez-se carne, assumindo a nossa natureza humana com todas as fragilidades, exceto o pecado. Além disso, salvou a humanidade, através do seu sofrimento e paixão na cruz. Então, a partir desta demonstração visível de humildade assumida pelo Deus encarnado, Agostinho valorizou a religião cristã e, conseqüentemente, colocou o platonismo em segundo plano:

Ora, isto não dizem os livros platônicos. Suas páginas não encerram a fisionomia daquela piedade, nem as lágrimas da compunção, nem o “Vosso sacrifício, nem o espírito compungido, nem o coração contrito e humilhado, nem a salvação do povo, nem a cidade desposada, nem o penhor do Espírito Santo, nem o cálice do nosso resgate. Lá ninguém canta: porventura a minha alma não há de estar sujeita a Deus? “Depende dele a minha salvação, porquanto Ele é o meu Deus e Salvador. Ele me recebe e dele não me apartarei mais. Nos livros platônicos ninguém ouve aquele que exclama: “Vinde a mim vós os que trabalhais”. Desdenham em aprender dele, que é manso e humilde de coração. “Escondestes estas coisas aos sábios e entendidos e as revelastes aos humildes” (AGOSTINHO, 2014 a, p. 179).

Por isso que, Agostinho sustentava o fato de que a filosofia platônica era movida pelo orgulho, pois sustentava que a solução para o alcance da sabedoria e pureza consistia puramente através da razão humana. Assim sendo, quando Santo Agostinho creu na natureza decaída da alma dos homens, a partir do Cristianismo, passou a defender a necessidade de encontrar a humildade característica de um discípulo de Jesus Cristo, para que pudesse ser guiado pela assistência de Deus:

A contemplação platônica não pode ser sustentada exatamente porque o platonismo não ofereceu uma solução para a natureza decaída da alma. Ao invés, os platônicos se apresentam, na opinião de Agostinho, como sábios em sua autoestima, um ato de presunção espiritual baseado no orgulho (superbia) equivocado em suas realizações cognitivas (conf. 7.20.26). Ao fazer isso, os platônicos estão recapitulando o pecado da Queda. Os cristãos, ao contrário, reconhecem os limites morais da contemplação e confessam a sua necessidade de assistência divina a fim de superar a natureza decaída da alma (KENNEY, 2016, p. 346).

É imprescindível mencionar que, apesar de o Neoplatonismo ter sido imensamente relevante para Santo Agostinho, pelo fato de fazer com que este se afastasse do dualismo maniqueu e, também por tê-lo aproximado do Cristianismo, não solucionou totalmente a problemática acerca do mal e, a consequente responsabilização humana. Afinal, segundo Plotino, havia o reconhecimento do mal como um não ser ou matéria indeterminada formador dos corpos juntamente com a alma do mundo. De acordo com esta perspectiva, havia uma necessidade do mal do ponto de vista cosmológico:

Entretanto, se o neoplatonismo fornecia os elementos conceituais necessários para que viesse a superar, mais tarde, o materialismo maniqueu, contudo, naquele momento, ainda não resolvia plenamente o problema do mal, posto que, ao identificar o “não ser” ou o “nada” com a matéria informe e indeterminada, substrato do qual, em conjunto com a Alma do Mundo, surgem os seres corporais, Plotino acaba por dar uma origem natural ao mal, que aparece como algo necessário na sua ontologia cosmológica. Ou, em Plotino, ainda não se encontrava a noção de culpa ou responsabilidade frente ao mal (COSTA, 2014, p. 35).

Por conseguinte, o Neoplatonismo não foi capaz de solucionar o problema do mal em Santo Agostinho. Este apenas conseguiu resolver essa problemática a partir do Cristianismo, quando constatou que o Deus cristão concedeu o livre-arbítrio para as suas criaturas. E, por isso, os mesmos são aptos em praticar ações boas ou más. Nesse sentido, tudo que provém de Deus é bom, até mesmo as suas criações. No entanto, estas, ao exercerem o dom do livre-arbítrio dado por Deus, podem escolher o mal. Tais questões serão analisadas no segundo capítulo desta dissertação.

3 O PROBLEMA E A RELAÇÃO ENTRE LIBERDADE, LIVRE-ARBÍTRIO E O MAL EM SANTO AGOSTINHO

Neste capítulo, pretendemos abordar especificadamente acerca da problemática da liberdade, livre-arbítrio e do mal, tendo em vista a perspectiva destas questões em face da crítica de Santo Agostinho ao Maniqueísmo. Isto é, a análise desta discussão se baseará na noção acerca da possibilidade de um ser humano dotado de um livre-arbítrio como um dom dado pelo Deus cristão, que permite aquele optar pelo bem ou mal. Diante disso, percebe-se claramente que, o ato maléfico provém da ação livre do homem, em detrimento da visão dualista da doutrina maniqueísta, através do qual, o mal era crido através da interferência da entidade divina maléfica no indivíduo, de modo que este não era responsabilizado pelas suas ações más. Então, a partir da análise da liberdade, livre-arbítrio e do mal em Agostinho, constata-se a oposição ferrenha dele ao dualismo do Maniqueísmo, a partir do livre-arbítrio humano como o verdadeiro proporcionador do mal.

3.1 O Problema da Liberdade

Inicialmente, convém ressaltar que, a liberdade de acordo com Agostinho é analisada através de uma perspectiva positiva pertencente ao livre-arbítrio humano, pelo fato de que representa o auxílio divino na natureza do homem, para que este possa ter a sua vontade transformada de um querer tendente ao mal para um que esteja apto a fazer o bem. Por isso que, baseando-se nesta concepção, um ser humano livre é aquele que possui a vontade de querer exercer a bondade e, conseqüentemente, afastar-se da maldade. Logo, nota-se que há uma transformação profunda do ponto de vista antropológico a partir da intervenção divina, permitindo que a maldade volitiva humana decorrente do pecado original seja convertida em um indivíduo que, de fato, queira ou tenha uma autêntica vontade de fazer o bem:

Assim como a lei se fortalece pela fé, a liberdade não se anula pela graça. Pois o cumprimento da lei depende da liberdade, mas pela lei se verifica o conhecimento do pecado e, pela fé, a súplica da graça contra o pecado; pela graça, a cura da alma dos males da concupiscência; pela cura da alma, a liberdade; pela liberdade, o amor da justiça; pelo amor da justiça, o cumprimento da lei. Desse modo, assim como a lei não é abolida, mas é fortalecida pela fé, visto que a fé implora a graça, pela qual se cumpre a lei, assim a liberdade não é anulada pela graça, mas consolidada, já que a graça cura a vontade, pela qual se ama livremente a justiça (AGOSTINHO, 1999, p. 78-79).

Segundo Agostinho, há uma nítida relação entre a graça e a liberdade, afinal, aquela possibilita que haja a ocorrência desta. Em relação a estas questões, atesta Gilson: “É preciso compreender que, agindo sobre a vontade, a graça não somente diz respeito ao livre-arbítrio, mas também lhe confere a liberdade. Com efeito, a liberdade (*libertas*) é apenas o bom uso do livre-arbítrio (*liberum arbitrium*)” (2007, p. 308). Infere-se, portanto que, a liberdade neste sentido, possui uma conotação positiva, pois é uma ação de Deus que permite ao homem, não apenas querer, mas também fazer o bem. Enquanto, o livre-arbítrio é tido como um bem médio dado por Deus que, tanto pode ter uma expressão positiva como negativa, pois é por causa desta concessão divina, que o homem pode praticar tanto o bem como o mal:

Agostinho tinha que enfrentar as implicações internas decorrentes. Entre elas, a principal, se o livre-arbítrio é um bem ou um mal, visto que é unicamente por ele que podemos vir a pecar. Nesse caso, não seria melhor se Deus nos tivesse criado sem ele, ou nos tivesse criado unicamente para não pecar? Agostinho responde que o livre-arbítrio é um bem médio, mas que nem por isso deixa de ser um bem, e que, portanto, devemos agradecer a Deus por nolo ter dado (COSTA, 2014, p. 37).

A liberdade em Santo Agostinho é analisada sob o viés do pertencimento do indivíduo a Deus, pois somente Este, mediante a sua Verdade, é capaz de proporcionar a condição de um homem livre. Mas, não é qualquer tipo de liberdade, mas é aquela que liberta do pecado. A partir disto, portanto, o indivíduo é capaz de se livrar da morte, que é uma circunstância de perdição eterna da alma. Assim sendo, é através da observância da palavra de Deus que o indivíduo encontra a verdade e a liberdade. Mediante isto, por conseguinte, há a obtenção da própria salvação:

Ag. Eis no que consiste a nossa liberdade: estarmos submetidos a essa Verdade. É ela o nosso Deus mesmo, o qual nos liberta da morte, isto é, da condição de pecado. Pois a própria Verdade que se fez homem, conversando com os homens, disse àqueles que nela acreditavam: ‘Se permanecerdes na minha palavra sereis, em verdade, meus discípulos e conhecereis a verdade e a verdade vos libertará’ (Jo 8,31.32). Com efeito, nossa alma de nada goza com liberdade se não o gozar com segurança (AGOSTINHO, 1995, p. 121).

É com base nesta perspectiva que o bispo de Hipona sustenta a noção de que a vontade livre nem sempre é benéfica, pois pode está inclinada ao mal. Desse modo, notavelmente, o indivíduo se afasta do bem e, conseqüentemente, distancia-se dos mandamentos divinos. Isso faz com que seja necessário a graça, para que possa haver o retorno da condição original livre do homem. Portanto, é a partir da intervenção divina, que o indivíduo retorna a sua condição de ser livre para querer e fazer o bem. Isto é, a graça de Deus interfere na vontade dos entes, fazendo com que estes queiram se aproximar cada vez mais daquilo que é bom:

A nossa vontade é sempre livre, mas não é sempre boa. Ou é livre da justiça, quando se sujeita ao pecado, e então é má, ou é livre do pecado quando serve à justiça, e nesse caso é boa. A graça de Deus, porém, é sempre boa, e faz com que tenha boa vontade quem antes a tinha má. Com seu auxílio, a vontade que começou a ser boa, cresce em tanta bondade que chega a cumprir os mandamentos divinos que quiser, quando o desejar com decisão. Vem a propósito o que foi escrito: Se quiseres observar os mandamentos (Eclo 15,16). Aquele que quiser e não puder, reconheça que ainda não quer plenamente, e assim reze para ter a vontade suficiente para cumprir os mandamentos. Desse modo, recebe ajuda para fazer o preceituado (AGOSTINHO, 1999, p. 56).

Deve-se ressaltar que, diferentemente do que pensara Santo Agostinho no período da sua conversão em Cassiciáco, no qual, influenciado pelo Platonismo, acreditara que o homem poderia vencer os impulsos da carne, simplesmente a partir da alma racional, percebeu que não é tão livre como ele imaginara, uma vez que, não bastaria a racionalidade dos filósofos para vencer os vícios e pecados. Sendo assim, notou que a alma humana não possui uma capacidade de autonomia plena, que seja capaz por ela mesmo de superar os pecados e alcançar uma contemplação autêntica:

Com efeito, Agostinho decidiu que nunca chegaria à realização que, a princípio, julgara ser-lhe prometida por um platonismo cristão: jamais imporia uma vitória da mente sobre o corpo em si mesmo, jamais atingiria a absorta contemplação do filósofo ideal. Era a mudança mais drástica que um homem podia ter de aceitar: implicava nada menos do que a renúncia ao futuro brilhante que ele julgava haver conquistado em Cassiciáco (BROWN, 2020, p. 182).

Posteriormente, percebeu que o homem não é tão apto a acarretar mudanças em si mesmo. Isto é, a sua vontade não é tão livre, em decorrência de hábitos fortemente criados, uma vez que o aspecto volitivo humano tende a estar submetido a ações estabelecidas no homem. Nesse sentido, a alma humana não é livre, pois está submetida a uma série de vícios ocorridos em virtude de padrões de comportamentos pecaminosos realizados no passado. Por isso que, a vontade dos homens encontra-se em uma condição de subordinação aos anseios da mente, cuja tendência é se conformar e agir de acordo com os hábitos já estabelecidos:

Pois o que Agostinho não conseguia explicar com muita facilidade era que, na prática, a vontade humana não gozava de completa liberdade. O homem descobria-se envolvido em padrões de comportamento aparentemente irreversíveis, sujeito a ânsias compulsivas de se conduzir de maneira contrária a suas boas intenções e tristemente incapaz de desfazer hábitos já estabelecidos (BROWN, 2020, p. 183).

Tal circunstância ocorre em decorrência do prazer provocado por suas más ações, já que a ocorrência de uma memória afetiva prazerosa o induz a repetir a prática viciante ou

pecaminosa. Diante disso, o indivíduo se sente subordinado ao prazer resultante dos atos realizados. Então, o mal provoca uma situação de prazer na alma dos indivíduos, fazendo com que estes estejam condicionados a repetir as ações pecadoras por causa da sensação prazerosa. Nesse sentido, nota-se que há um deleite presente no pecado que estimula a vontade humana a agir de acordo com as determinações deste gozo:

Esse questionamento direto tinha de ser enfrentado. E levou Agostinho a inaugurar uma nova abordagem do problema do mal. Ele explicava a permanência do mal na vontade humana em termos puramente psicológicos: em termos da força compulsiva do hábito, consuetudo, que extraía toda a sua força do funcionamento da memória humana. O prazer derivado de atos passados era “infligido” à memória e, desse modo, perpetuado. Mas esse processo de perpetuação não pareceu direto a Agostinho: é que, em razão de “alguma fraqueza misteriosa”, o prazer de cada má ação do passado era ampliado e transformado, ao ser rememorado e repetido. Com isso, podia instalar-se rapidamente um hábito compulsivo (BROWN, 2020, p. 184).

Diante deste contexto de “prisão” e limitação do homem, Santo Agostinho, inspira-se profundamente na noção de oposição existente entre a carne e o espírito ressaltada pelo apóstolo Paulo em Romanos 7,17-24. Portanto, ele constata que não faz o bem que quer, mas o mal que não quer, uma vez que, a vontade está condicionada ao mal em decorrência da condição pecadora, inerente à alma humana. Tal circunstância provoca a repetição de práticas viciantes, proporcionadas por hábitos fortemente estabelecidos pela sensação prazerosa do mal. Sendo assim, é por causa disso que, mesmo o homem conhecendo acerca da bondade existente na lei de Deus, opta em se determinar pela sua vontade tendente ao mal:

Na realidade, não sou mais eu que pratico a ação, mas o pecado que habita em mim. Eu sei que o bem não mora em mim, isto é, na minha carne. Pois o querer o bem eu quero, mas pratico o mal que não quero. Ora, se faço o que não quero já não sou eu que ajo, e sim o pecado que habita em mim. Verifico, pois, esta lei. Quando quero fazer o bem, é o mal que se me apresenta. Comprazo-me na lei de Deus segundo o homem interior, mas que me acorrenta à lei do pecado que existe em meus membros. Infeliz de mim! Quem me libertará deste corpo de morte? Graças sejam dadas a Deus, por Jesus Cristo Senhor nosso (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 1978).

Nesse sentido, Agostinho aborda essa dura batalha, que consiste na rivalidade entre as vontades carnis e espirituais, tão fortemente presentes dentro dele, que formavam cadeias que o aprisionavam. Desse modo, percebeu a presença de duas vontades antagônicas no seu interior, de modo que, enquanto uma era regida por Deus, a outra era guiada pelo demônio. Destarte, caso agisse de acordo com o bem, estaria obedecendo a vontade divina, mas se optasse pelo mal, seria o inimigo determinando-o. Vale ressaltar que tal oposição entre estas vontades, causavam aflições na sua alma:

O inimigo dominava o meu querer e dele me forjava uma cadeia com que me apertava. Ora, a luxúria provém da vontade perversa; enquanto se serve à luxúria, contrai-se o hábito; e, se não se resiste a um hábito, origina-se uma necessidade. Era assim que, por uma espécie de anéis entrelaçados – por isso os chamei cadeia – me segurava apertado em dura escravidão. A vontade nova que começava a existir em mim, a vontade de vos honrar gratuitamente e de querer gozar de Vós, ó meu Deus, único contentamento seguro, ainda não se achava apta para superar a outra vontade, fortificada pela concupiscência. Assim, duas vontades, uma concupiscente, outra dominada, uma carnal e outra espiritual, batalhavam mutuamente em mim. Discordando, dilaceravam-me a alma (AGOSTINHO, 2014 a, p. 188).

Por isso que, Agostinho defendeu com firmeza a necessidade da ação da graça de Deus, para que possa libertar os indivíduos desta vontade prazerosa maléfica presente na mente. Desse modo, torna-se imprescindível a intervenção divina, uma vez que, os homens são incapazes de vencerem sozinhos esta circunstância, pois os hábitos estabelecidos pela memória prazerosa são imensamente influentes no que concerne às ações humanas:

Já agora, ele não via em Paulo nada além de uma mesma tensão não resolvida entre a “carne” e o “espírito”. As únicas mudanças que pôde constatar foram mudanças nos estados de consciência dessa tensão: desconhecimento de sua existência “antes da lei”, desolado reconhecimento do grau de tensão entre o bem e o mal “na lei”, e um estágio de extrema dependência de um libertador “na graça”. Só depois desta vida é que se resolveria a tensão, “Quando a morte for tragada pela vitória”. A paisagem tinha sido uniformizada e nela, para Agostinho, a esperança do progresso espiritual passou a depender cada vez mais da imperscrutável vontade de Deus. Mas Agostinho travou uma obstinada batalha perdida contra a visão do homem como inteiramente desamparado. Na época em que era padre, insistiu em que os esforços humanos não auxiliados serviam para alguma coisa. Os homens não podiam superar suas limitações, mas podiam tomar a iniciativa, acreditando em Deus e recorrendo a Ele para salvá-los. Quando lhe indagavam qual era o único pecado imperdoável contra o Espírito Santo, Agostinho respondia com firmeza, nessa época, que era o desespero (BROWN, 2020, p. 186).

A partir da intervenção da divindade, o ser humano torna-se mais livre, pelo fato da possibilidade de se afastar das ações maléficas influenciadas pela memória prazerosa que os vícios e pecados acarretam nos homens. Logo, para que possa haver um ser humano apto a exercer a liberdade em Deus, faz-se necessário educar a vontade, para que esta possa ser direcionada ao bem e, conseqüentemente, afastar-se do mal. Nesse sentido, Santo Agostinho é importantíssimo no que concerne ao destaque que forneceu à função da vontade:

A contribuição de Agostinho para a elaboração do conceito de vontade é tripla. Primeiro, ao situar a vontade na mens, ao lado da memória e da inteligência, prepara a noção de vontade como faculdade intelectual. Segundo, e essa seria a sua contribuição mais original, ele associa a vontade à afetividade, especialmente ao amor, e é assim que influencia a tradição posterior. Terceiro, a vontade seria, portanto, ao mesmo tempo dependente e

independente; suas decisões sempre estariam ligadas aos apetites, aos hábitos, às afecções ou paixões, o que a tornaria vulnerável e mutável. Entretanto, conforme a opção de cada um pela aversio a Deo ou conversio ad Deum, a vontade torna-se cupiditas ou caritas gerando a felicidade ou infelicidade do homem (CUNHA, 1997, p. 496).

Diante disso, nota-se que a vontade é apta a guiar as ações humanas, concedendo os elementos necessários para levar o homem à liberdade ou ao mal. Isto é, à felicidade ou infelicidade. Infere-se, portanto que, é notável a circunstância de que o ser humano é um ente que pode alcançar a circunstância da liberdade se exercer a sua vontade livre com a intenção voltada ao bem. Nesse sentido, se algum determinado indivíduo praticar uma boa ação, deve ser recompensado de maneira benéfica, enquanto se cometer um ato maléfico, faz-se necessário que seja punido justamente por Deus, tendo em vista a perspectiva do exercício da sua vontade:

[Ev.] Certamente, quem me fez é um Deus bom e, como não posso praticar nenhuma boa ação a não ser por minha vontade, fica, pois, bastante claro que é acima de tudo para fazer o bem que a vontade me foi dada por esse Deus tão bom. Quanto ao movimento pelo qual a vontade se inclina de um lado e de outro, se não fosse voluntário e posto em nosso poder, o homem não seria digno de ser louvado quando sua vontade se orienta para os bens superiores, tampouco ser inculcado quando, girando, por assim dizer, sobre si mesmo, inclina-se para os bens inferiores. Nesse sentido, não se deveria exortar a desprezar os bens transitórios para adquirir os bens eternos? E a renunciar à má vida para viver honestamente? Ora, quem quer que estime não haver motivo para serem dadas aos homens essas espécies de advertência merecem ser excluído do número dos viventes (AGOSTINHO, 1995, p. 151).

É imprescindível mencionar que, Hannah Arendt (1992, p. 188) salienta o fato de que o santo da Igreja Católica tornou a liberdade como algo que se relaciona ao fundamento da vontade e, não ao ato consequente da mesma. É por isso que, a vontade existe, independente da ocorrência da ação, uma vez que o querer é algo inerente ao interior e, por conseguinte, não precisa ser representada por uma prática externa. Portanto, constata-se que, não é possível obrigar alguém a querer algo, mas em relação à uma ação, pode acontecer.

Desse modo, Agostinho analisa a liberdade, primeiramente, em relação a si mesma, tendo em vista os desejos e aspirações humanas. Com base nesta perspectiva, ele diferencia o querer do poder, salientando que, enquanto aquele se relaciona ao interior do homem, sem haver, portanto, qualquer influência do mundo exterior. Esta, é inserida no externo. Por isso que, o livre-arbítrio é, antes de tudo, uma ação interna. Sob esta perspectiva, o querer já é tido como algo que denota ação, uma vez que, caso o indivíduo já a quis, já realizou esta intenção no coração. Com base nisso, Hannah Arendt (1992, p. 188), afirma: “Logo, a interiorização da liberdade implicou, assim, a interiorização da ação...” O bispo de Hipona, portanto, oferece

destaque à moral de intenções, na qual a vontade interior tende a prevalecer, independente da realização do ato decorrente desta. Nesse sentido, Gilson Apud Bignotto (1992, p. 342) diz acerca desta questão em Agostinho: “A moral é uma moral da intenção”.

A partir da noção de importância da graça de Deus, para um bom direcionamento da vontade, é imprescindível explicar acerca da conhecida discussão envolvendo a liberdade, livre-arbítrio, vontade e a graça entre Santo Agostinho e o monge britânico Pelágio.¹¹ Afinal, ambos tinham convicções diversas em relação a essas questões e, conseqüentemente, travaram debates pertinentes no tocante a estes temas. Agostinho defendia a noção de que, após a queda proporcionada pelo pecado de Adão, a natureza humana sofreu uma ruptura no que concerne ao seu estado natural de santidade e justiça criado por Deus. Nesse sentido, o homem, de acordo com essa visão, está voltado inatamente ao mal:

Santo Agostinho acusou Pelágio de não querer confessar que a natureza humana está corrompida. O homem foi criado por Deus sem culpa e dotado de livre-arbítrio, e também de capacidade para viver a justiça, mas o pecado lhe tirou tal condição, e só a graça divina pode devolvê-la. Não pecar não depende apenas do homem, embora o ato de pecar seja dele. Pelágio defendeu a ideia de que o não pecar depende do homem, sem o auxílio do Salvador, e isto se deve à eficácia da natureza humana. Ele pensava assim e entendia a graça vinculada a própria natureza, uma vez que ela é obra de Deus, por isso, confirmou que o não pecar vem da graça de Deus, mas de forma indireta e distorcida (SANTOS, 2019, p. 5).

Por isso que, o Bispo de Hipona sustenta que seria necessário a presença da graça de Deus, através da mediação redentora de Jesus Cristo, para que os indivíduos se afastassem desta condição natural de vontade pervertida e, dessa maneira, pudessem se libertar do pecado. Afinal, diferentemente do pensamento de Pelágio, o homem por si mesmo, não era capaz de se reconciliar com Deus. Nesse sentido, através da graça, o Cristo seria o responsável por ser o mediador entre Deus e os homens, para que desta maneira, pudesse reconciliar a humanidade com a divindade:

Nessa exposição, empenham-se em excluir os justos antigos da graça do Mediador, como se o homem Cristo Jesus não tivesse sido o Mediador, como se o homem Cristo Jesus não tivesse sido o Mediador de Deus e daqueles homens pelo fato de ainda não se ter revestido da carne humana, e não existia como criatura humana no tempo em que aqueles justos viveram. [...] E se os antigos justos, consoante as palavras ocas de Pelágio e Celéstio, bastando-lhes a natureza, não necessitaram do Mediador, o homem Cristo, pelo qual seriam

¹¹ Pelágio (350-423) foi um monge que divergiu das ideias de Santo Agostinho relacionadas ao pecado original e a ação da graça de Deus no homem. Desse modo, ele favoreceu o surgimento do pelagianismo, que discordava da noção de que o homem nasce com o pecado original e, por conseguinte, para que o mesmo seja bom, não necessita do auxílio divino (SESÉ, 1997, p. 118-119).

reconciliados com Deus, também não receberão a vida por meio dele, cujo corpo e membros não pertencem em conformidade com o objetivo por ele proposto de se fazer homem pelos homens (AGOSTINHO, 1998, p. 296).

Constata-se que, a partir da graça, o homem poderia ter a sua vontade afastada do mal e, por conseguinte, direcionada à bondade. Desse modo, infere-se que, de acordo com o pensamento agostiniano, sem o auxílio divino, o ser humano tende a ser maléfico, pelo fato de que a sua vontade está corrompida. Desse modo, sempre que o ser humano praticar atos pecaminosos, precisa confiar na remissão operada por Deus, através de Jesus Cristo:

Haverá, pois, segurança maior do que te encontrares em uma vida onde nada pode te acontecer quando não o queiras? Mas é verdade que o homem que cai por si mesmo não pode igualmente se reerguer por si mesmo, tão espontaneamente. É porque, do céu, Deus nos estende sua mão direita, isto é, nosso Senhor Jesus Cristo. Peguemos essa mão, com fé firme, esperemos sua ajuda com esperança confiante e desejemo-la com ardente caridade (AGOSTINHO, 1995, p. 143).

Vale ressaltar que, Agostinho sustenta que a graça de Deus promove uma tendência nas criaturas na escolha de bens superiores em decorrência da interferência no intelecto e vontade. Sendo assim, conseqüentemente, afasta-os da concupiscência intrínseca presente na natureza humana decaída. Portanto, o auxílio divino fornecido pela graça promove uma melhoria na pessoa humana, fornecendo uma boa intelectualidade e uma vontade tendente a não querer pecar:

Em sua controvérsia com os pelagianos, Agostinho acentua o que já dizia em *De libero arbítrio*, que os seres humanos após a Queda são incapazes de querer não pecar, a não ser que a vontade deles seja auxiliada pela graça; mas afirma que Deus dá a graça ao intelecto e à vontade de uma pessoa que a deseja. Por sua graça, Deus dá a lei, de modo que as pessoas possam saber o que devem fazer e, sabendo disso, elas possam pedir a ajuda de Deus para fazê-lo (STUMP, 2016, p. 217).

Com base nessa perspectiva, constata-se que a ascensão do homem à moralidade, justiça e santidade depende da graça de Deus, pois sem esta, o mesmo continuará a ter a sua vontade querendo fazer o mal. Logo, para ser justo e santo, o homem necessita da ação divina em Jesus Cristo, para que possa superar as suas tendências pecaminosas e, conseqüentemente, fazer aquilo que é bom. Diferentemente desta concepção agostiniana, Pelágio defendia como premissa para a sua convicção, a noção de que o pecado de Adão não gerou corrupção na natureza e vontade humana. Assim sendo, não há a presença do pecado original no homem. Por isso que, este não é visto como tendo uma inclinação natural ao mal. Isto é, a desobediência de Adão não acarretou em uma modificação extrema na natureza humana, criado à imagem e semelhança de Deus, de modo que, apesar da presença do pecado, o homem continuou tendo a

sua vontade da mesma maneira que fora formada pela divindade. Nesse sentido, infere-se que o aspecto volitivo do ente após a queda, segundo a visão pelagiana não possui a característica negativa de querer o mal. Através desta perspectiva, o livre-arbítrio humano não possuía um direcionamento natural ao mal, mas dependia essencialmente da vontade humana. Com base nessa visão, o fato de o homem optar pelo caminho do mal, não era influenciado por uma vontade recaída, mas era inspirado intrinsecamente pelo querer humano:

As faltas do homem são, portanto, de sua responsabilidade pessoal, e ele pode curar-se delas pelo esforço próprio. Assim, discordando de Agostinho, os pelagianos não acreditavam que o pecado de Adão tenha manchado seus descendentes. Para eles, o homem, ainda hoje, é naturalmente bom, e por um ato de vontade o homem pode retornar ao bem, sem precisar absolutamente da assistência divina para tal. Nesse caso, a graça divina não precisa entrar em cena para livrar o homem do mal que ele mesmo fez, mas no próprio homem encontra-se o antídoto do mal – na vontade. Ou seja, pelo mesmo ato de vontade que leva o homem ao mal, tem-se o caminho de volta para o bem (COSTA, 2014, p. 48).

De acordo com Pelágio, não era necessário a presença da graça de Deus, para que o homem pudesse se afastar da sua vontade tendenciosa ao mal e, praticasse o bem. Em outras palavras, o auxílio divino era analisado a partir de uma perspectiva que não influenciaria no distanciamento da volição humana em relação ao mal. Então, por exemplo, caso algum determinado indivíduo quisesse se afastar de algum vício ou pecado, não precisaria da graça divina para extinguir este mal, pois o querer humano seria suficiente para superar estas questões. Sendo assim, Pelágio privilegiava bastante a capacidade que possui o livre-arbítrio em optar pelo bem ou mal, independente da graça de Deus:

Se a natureza humana não é corrupta, e a vontade natural é competente para todo bem, não precisamos de um Redentor para criar em nós uma nova vontade e uma nova vida, mas apenas de alguém que nos melhore e enobreça; e a salvação é, essencialmente, obra do homem. O sistema pelagiano realmente não tem lugar para as ideias de redenção, expiação, regeneração e nova criação. Ele a substituiu pelos nossos próprios esforços de aperfeiçoar nossos poderes naturais e a mera adição da graça de Deus como suporte e ajuda valiosa. Foi somente por uma feliz inconsistência que Pelágio e seus adeptos permaneceram nas doutrinas da Igreja sobre a Trindade e da pessoa de Cristo. Logicamente, seu sistema conduzia a uma Cristologia racionalista (SPROUL, 2001, p. 43).

Destarte, percebe-se claramente que a visão agostiniana é completamente distinta da pelagiana, pois enquanto aquela defende a corrupção da vontade, por causa do pecado e, por conseguinte, a necessidade da graça divina para corrigir a tendência do querer humano ao mal, esta acredita que o fato de o homem pecar não acarretou em transformações nos aspectos volitivos humanos, de modo que os mesmos não possuem um querer natural ao mal e,

consequentemente, não é necessário o auxílio divino para converter a vontade dos indivíduos da maldade em direção à bondade. Por isso que, de acordo com Pelágio, o ser humano pode crescer em moralidade e santidade, independente da graça de Deus:

Pelágio ensinava e acreditava que a natureza do homem era sadia e se unia em uma sensatez moral. Acreditava também que sua natureza tinha uma capacidade de cumprir toda lei e, com isso, o pecado não podia alcançá-lo. Ele nega a inclinação da natureza humana para o mal, negando sua queda. Para Pelágio, a humanidade possuía a condição de justiça de que necessitava, por isso não precisava de oração, ou mesmo da graça divina, afirmando que o homem vivia sem pecado (SANTOS, 2019, p. 11).

É imprescindível salientar que, os pelagianos utilizaram como discurso argumentativo para se opor a Agostinho, o fato de que, segundo aqueles, este no diálogo do Livre-arbítrio defendeu uma concepção na qual a liberdade de vontade é suficiente para explicar os atos humanos. Neste caso, não seria necessário a intervenção da graça divina. Por conseguinte, aparentemente, isso faz com que o bispo de Hipona durante o período inicial da sua conversão, não creia na força atuante da graça e na vontade, defendendo somente a competência do livre-arbítrio:

No que se refere à sua explicação da vontade livre em *De libero arbítrio*, o que Agostinho mesmo diz nas *Retractationes* é apenas que suas opiniões sobre a graça não foram desenvolvidas, não que suas opiniões sobre livre-arbítrio estivessem erradas. Pelo contrário, nas *Retractationes* ele afirma vigorosamente que os pelagianos estão errados em pensar que ele sustentou a visão do livre-arbítrio igual a deles, ou seja, uma visão do livre-arbítrio que faz a liberdade da vontade independente da graça divina (STUMP, 2016, p. 211).

No entanto, o bispo de Hipona se opôs a essa crítica, pois sustentou que, a sua convicção acerca do livre-arbítrio não estava errada. E, apesar da sua doutrina da graça ainda não estar totalmente desenvolvida quando escreveu esta obra, sustentou que os atos bondosos provenientes da vontade humana são inspirados por Deus. Sendo assim, uma boa vontade e todas as ações benéficas realizadas pelos homens possuem uma inspiração divina:

Como Agostinho lembra os seus leitores nas *Retractationes* (retr.1.9), ele afirma em *De libero arbítrio* que qualquer bem na pessoa humana, incluindo qualquer bondade na vontade, é dom que provém de Deus (lib.arb. 2.19.50). Em sua opinião no *De libero arbítrio*, portanto, os seres humanos são incapazes de formar uma boa volição a não ser que Deus a produza neles ou coopere na sua produção. Contudo, quando os seres humanos querem pecar, segundo Agostinho eles são culpados (STUMP, 2016, p. 211).

Portanto, infere-se que, quando escreveu o *Livre-Arbítrio*, Agostinho não teve a mesma concepção dos pelagianos, pois não descartou totalmente a ação da graça de Deus nos atos

volitivos humanos. Desse modo, as ações benéficas exercidas pelos homens sempre possuíram uma notável influência do divino, segundo o pensamento agostiniano.

3.2 Livre-arbítrio

Santo Agostinho constata que o livre-arbítrio é um dom dado por Deus, pois Este teve a intenção de criar os homens com vontade livre, uma vez que, permitiu fazer com que os mesmos agissem de acordo com as suas consciências e vontades, de modo que tivessem a possibilidade em optar pelo bem ou mal, para que pudessem ser devidamente recompensados. É por isso que, o livre-arbítrio da vontade deve ser visto como uma dádiva ou presente oferecido por Deus aos indivíduos. Isso faz com que haja a possibilidade de os mesmos serem premiados ou punidos, de acordo com o exercício deste dom:

Ev. Se possível, explica-me agora a razão pela qual Deus concedeu ao homem o livre-arbítrio da vontade, já que, caso não o houvesse recebido, o homem certamente não teria podido pecar. Ag. Logo, já é para ti uma certeza bem definida haver Deus concedido ao homem esse dom, o qual supões não dever ter sido dado. Ev. O quanto me parece ter compreendido no livro anterior, é que nós não só possuímos o livre-arbítrio da vontade, mas acontece ainda que é unicamente por ele que pecamos. Ag. Também me recordo de termos chegado à evidência a respeito desse ponto. Mas, no momento, eu te pergunto o seguinte: esse dom que certamente possuímos e pelo qual pecamos, sabes que foi Deus quem no-lo concedeu? Ev. Na minha opinião, ninguém senão ele, pois é por ele que existimos. E é dele que merecemos receber o castigo ou a recompensa, ao pecar ou ao proceder bem (AGOSTINHO, 1995, p. 73).

Sendo assim, inicialmente, pelo fato de o livre arbítrio ter sido dado por Deus aos homens, pode parecer que Deus é o autor dos males advindos da vontade exercida em decorrência do livre-arbítrio. Nesse sentido, pode parecer que os homens não devem ser responsabilizados pela prática do mal, uma vez que, se foi Deus quem ofereceu o livre-arbítrio, Este é quem deveria ser o culpado. Desse modo, pode-se questionar o fato de o livre-arbítrio ser tido como um bem:

Mas quanto a esse livre-arbítrio, o qual estamos convencidos de ter o poder de nos levar ao pecado, pergunto-me se Aquele que nos criou fez bem de no-lo ter dado. Na verdade, parece-me que não pecaríamos se estivéssemos privados dele, e é para se temer que, nesse caso, Deus mesmo venha a ser considerado o autor de nossas más ações (AGOSTINHO, 1995, p. 69).

Por isso que, Agostinho (1995, p. 28) afirma: “Ora, nós cremos em um só Deus, de quem procede tudo aquilo que existe. Não obstante, Deus não é o autor do pecado. Todavia, perturbamos o espírito uma consideração: se o pecado procede dos seres criados por Deus, como não atribuir a Deus os pecados, sendo tão imediata a relação entre ambos?” Mas, infere-se que,

o fato de o ser humano optar entre o bem o mal, de acordo com a visão agostiniana, é considerado como uma dádiva dada pelo próprio Deus, pois possibilita que os mesmos, mediante a vontade livre, possam receber justiça diante dos seus atos. Destarte, se ele não tivesse concedido um ser humano com vontade livre, seria considerado um Criador totalitário, que seria incapaz de admitir que uma criatura fosse livre. Em outras palavras, se Deus tivesse criado o ser humano apenas com a finalidade de adorá-lo e servi-lo, não estaria dando a oportunidade de o mesmo ter a possibilidade de não o aceitar. Desse modo, a justiça divina se manifesta a partir da meritória recompensa decorrente das boas ações humanas ou o castigo proveniente dos atos pecaminosos:

Ag. Assim, quando Deus castiga o pecador, o que te parece que ele diz senão estas palavras: "Eu te castigo porque não usaste da tua vontade livre para aquilo a que eu a concedi a ti"? Isto é, para agires com retidão. Por outro lado, se o homem carecesse do livre-arbítrio da vontade, como poderia existir esse bem, que consiste em manifestar a justiça, condenando os pecados e premiando as boas ações? Visto que a conduta desse homem não seria pecado nem boa ação, caso não fosse voluntária. Igualmente o castigo, como a recompensa, seria injusto, se o homem não fosse dotado de vontade livre. Ora, era preciso que a justiça estivesse presente no castigo e na recompensa, porque aí está um dos bens cuja fonte é Deus. Conclusão, era necessário que Deus desse ao homem vontade livre (AGOSTINHO, 1995, p. 75).

Segundo o Bispo de Hipona, o Deus dos cristãos não possui características ditatórias, pois concedeu a condição das suas criaturas em serem livres para seguirem ou rejeitarem os seus mandamentos. Desse modo, os homens são aptos a terem a liberdade de praticarem os ordenamentos de Deus ou a negá-los. Através disto, os mesmos poderão ser recompensados ou castigados, uma vez que, caso sejam fiéis aos ensinamentos divinos, certamente serão premiados. Mas, se desobedecerem, haverá a justa punição:

O Criador concedeu ao homem o livre-arbítrio, para que, através dele, pudesse escolher livremente e, desse modo, merecesse o castigo ou a recompensa, conforme sua escolha. O livre-arbítrio está intimamente ligado às ações morais, uma vez que, possuindo essa potência, o homem torna-se responsável por suas opções e diante de seus atos. É pelo poder do livre-arbítrio que o homem escolhe entre abraçar o bem ou voltar-se para o mal (NUNES, 2009, p. 116).

Com base nesta perspectiva, quando um indivíduo escolhe, através da sua vontade livre em adorar a Deus acima de todas as coisas, está aceitando ser obediente ao Criador. Mas, se optar, a partir da sua vontade livre, em cometer algum pecado, estará descumprindo alguma ordem divina. Por isso que, a vontade livre, proporcionada pelo livre-arbítrio, de acordo com Agostinho, representa um ato de amor de Deus, que não teve a intenção de submeter a sua

criatura em obedecê-lo de modo irrestrito. Logo, o Deus dos cristãos, pelo fato de amar de modo singular a criatura humana, concedeu o privilégio especial de os mesmos possuírem o livre-arbítrio, para que, através das suas vontades livres, pudessem optar pelo bem ou mal, de modo que seja inconcebível a ideia de criticar a Deus por ter dado este dom aos homens:

Ag. Deus há de me conceder, como espero, que consiga te responder. Ou melhor, de conceder que tu mesmo te respondas, instruindo-te interiormente, por aquela Verdade – Mestra soberana e universal. Mas antes, dize-me um pouco, eu te peço – uma vez que tens como evidente e certo o que já te perguntei, a saber: que foi Deus que nos concedeu a vontade livre, nesse caso, poderíamos afirmar que Deus não nos deveria ter dado tal dom? Isso, já que reconhecemos ser ele mesmo que o deu a nós. Com efeito, se fosse incerto que Deus nos tenha concedido a vontade livre, nós teríamos o direito de indagar se foi bom ela nos ter sido dada. Desse modo, se descobríssemos que foi bom, igualmente, reconheceríamos o doador naquele que deu ao homem todos os bens. Ao contrário, se descobríssemos que foi mal, teríamos de compreender que o doador não é aquele a quem não é permitido incriminar algo que seja. Mas sendo certo que o próprio Deus nos deu essa vontade livre, qualquer seja a forma como recebemos esse dom, devemos confessar que Deus não estava obrigado de nos dar como foi dado nem de modo diferente. Na verdade, quem nos deu foi Aquele a quem de modo algum podemos criticar com justiça as ações (AGOSTINHO, 1995, p.76).

Nesse sentido, percebe-se que o ato maléfico não provém diretamente de Deus, mas sim da vontade livre concedida de modo amoroso por Ele. Sendo assim, o livre-arbítrio deve ser visto como um dom especial dado por Deus ao ser humano, para que este tenha a possibilidade de se determinar através do seu querer. É através desta vontade livre que o indivíduo possui a capacidade em agir de modo benéfico ou maléfico. Desse modo, nota-se a imensa relevância que o aspecto volitivo humano é apto a exercer:

Ev. Vejo, e por assim dizer, toco e percebo a verdade do que dizes. Pois não sinto nada de mais firme e mais íntimo do que o sentimento de possuir uma vontade própria e de ser por ela levado a gozar de alguma coisa. Ora, não encontro realmente, o que chamaríamos de meu, a não ser a vontade, pela qual quero e não quero. E já que por seu intermédio eu cometo o mal, a quem atribuir a não ser a mim mesmo? (AGOSTINHO, 1995, p. 150).

Por isso que, Agostinho acreditava no fato de que seria inconcebível a ideia de um Deus que não fosse capaz de conceder o livre-arbítrio aos homens. Afinal, caso não houvesse este dom, o indivíduo não teria vontade e, por conseguinte, não seria um ente livre. Por isso que, ele ressalta acerca da superioridade da vontade humana em relação às coisas mundanas, como no caso de reinos da terra e prazeres corpóreos. Nesse sentido, nota-se facilmente o benefício proporcionado pela capacidade que a vontade exerce sobre o ser humano. Isso faz com que, a

volição dos indivíduos seja considerada como um autêntico tesouro, sendo superior, por conseguinte, a qualquer riqueza ou prazer mundano:

Ag. Portanto, penso que agora já vê: depende de nossa vontade gozarmos ou sermos privados de tão grande e verdadeiro bem. Com efeito, haveria alguma coisa que dependa mais de nossa vontade do que a própria vontade? Ora, quem quer que seja que tenha esta boa vontade, possui certamente um tesouro bem mais preferível do que os reinos da terra e todos os prazeres do corpo. E ao contrário, a quem não a possui, falta-lhe, sem dúvida, algo que ultrapassa em excelência todos os bens que escapam a nosso poder (AGOSTINHO, 1995, p. 56-57).

Diante disso, Agostinho reconheceu a superioridade dos homens em relação às outras criaturas da natureza, a partir da distinção entre o existir, viver e entender. O existir se refere aos entes que possuem unicamente a existência física, mas não possuem sensibilidade e entendimento, como é o caso das pedras. O viver se relaciona com os seres, cuja capacidade sensível está presente, como por exemplo, os animais e o entender são os seres humano, cuja capacidade de entendimento é notável:

Ag. Qual dessas três realidades (existir, viver e entender) parece a ti a mais excelente? Ev. O entender. Ag. Por que te parece assim? Ev. Por serem três as realidades: o ser, o viver e o entender. É verdade que a pedra existe e o animal vive. Contudo, ao que me parece, a pedra não vive. Nem o animal entende. Entretanto, estou certíssimo de que o ser que entende possui também a existência e a vida. [...] Ag. E admitimos, igualmente, que a melhor das três é a que só o homem possui, juntamente com as duas outras, isto é, a inteligência, que supõe nele o existir e o viver (AGOSTINHO, 1995, p. 81).

Por isso que, é um privilégio imenso a racionalidade humana. Isso faz com que os homens sejam superiores aos animais, vegetais e pedras. Sendo assim, é pelo fato de o ser humano possuir a capacidade da razão, que ocasiona a sua maior relevância em relação aos animais, vegetais e minerais. Isso faz que, estes estejam submetidos aos homens, uma vez que, a potencialidade racional notavelmente proporciona inteligência e domínio:

Ev. [...] Pois é no espírito que reside a faculdade pela qual nós somos superiores aos animais. E se eles fossem seres inanimados, eu diria que nossa superioridade vem do fato de que possuímos uma alma, e eles não. Mas acontece que também eles são animados. Contudo, existe alguma coisa que, não existindo na alma deles, existe na nossa, e por isso acham-se submetidos a nós. Ora, é claro para todos que essa faculdade não é um puro nada, nem pouca coisa. E que outro nome lhe daríamos mais correto do que o de razão? (AGOSTINHO, 1995, p. 44).

Nota-se que os animais e os outros entes não possuem vontade livre proporcionada pela razão, pois estão exclusivamente dependentes dos seus instintos naturais. Com base nesta perspectiva, somente os homens possuem a condição de agirem de acordo com as suas vontades,

que pode levá-los a praticar boas ou más condutas. Desse modo, infere-se que, não é possível dizer que determinada ação de algum animal é má, pois os mesmos não possuem a liberdade de agirem conforme as suas vontades:

Os animais só podem agir e se comportar de acordo com suas naturezas, e suas naturezas são boas porque Deus as fez. A única criatura capaz de agir contra o bem e de produzir um acontecimento mau é uma criatura dotada de mente. Agostinho localizou a fonte do mal (como veremos) na vontade racional, que é livre de escolher entre o bem e mal (EVANS, 1995, p. 145).

Portanto, nota-se que, é na própria alma humana racional que há um movimento de ir em direção ao mal. Logo, é algo voluntário. Isto é, depende do querer humano. Então, tanto o direcionamento que vai para o bem, como para o mal, requer uma dependência do aspecto volitivo do indivíduo. Diferentemente, de uma pedra, por exemplo, cuja movimentação é natural e independente do querer. Desse modo, percebe-se que, não há uma determinação da vontade atuando neste mineral. Por isso que, não é concebível atribuir pecado a uma pedra, uma vez que esta não possui a capacidade de se movimentar de acordo com a vontade, optando em escolher um bem inferior, ao invés do superior:

Aliás, assemelha-se, de fato, ao movimento que arrasta a pedra para baixo, sob este aspecto que, assim como tal movimento é próprio da pedra, assim também é próprio da alma. Mas diferencia-se nisto, que a pedra não possui o poder de reter o movimento que a arrasta, e ela pode não o querer. Ela não é arrastada ao abandono dos bens superiores para escolher os inferiores. Assim, o movimento da pedra é natural e o da alma, voluntário. Tanto assim que, se fosse dito a pedra cometer pecado porque por ser próprio peso ela tende para baixo, seríamos julgados, não digo, mais estúpidos do que uma pedra, mas indiscutivelmente uns loucos. Ao contrário, podemos acusar a alma de pecado, quando verificamos que claramente ela prefere os bens inferiores, em abandono dos superiores (AGOSTINHO, 1995, p. 150).

Por conseguinte, para que algum ato seja tido como bom ou mal, faz-se necessário que, haja um indivíduo possuidor de uma vontade livre que o possibilite a escolher entre o bem ou o mal. É por isso, que os homens são tidos como superiores em relação aos animais, pois possuem razão, que é o que garante uma vontade livre. Vale ressaltar que, tal superioridade decorre da alma racional presente nos homens:

Ag. Podes, pelo menos, te lembrar facilmente do que dissemos há pouco [...], a saber: que os animais, domados e domesticados pelos homens, os dominariam por sua vez – como nos demonstrou a razão –, se os homens não possuíssem sobre eles alguma superioridade. Ora, essa superioridade não a descobrimos nos corpos. Assim, como nos pareceu, reside na alma. E não encontramos para ela outro nome mais adequado do que o de razão (AGOSTINHO, 1995, p. 48-49).

Percebe-se que, os seres humanos possuem uma vantagem nítida em relação aos animais. Afinal, são capazes de agirem diante de uma condição natural e instintiva adversa, de modo que podem transformar as suas realidades, através das suas vontades livres. Logo, infere-se que, os animais não possuem livre-arbítrio. Dessa maneira, constata-se que, apenas os seres humanos possuem esta possibilidade de serem livres para determinarem o seu cotidiano e destino:

O homem é o único animal que possui alma dotada da faculdade da razão; isso o torna superior aos demais animais; e, portanto, tem a capacidade de conhecer; pela iluminação divina percebe a justa ordem estabelecida por Deus, segundo a qual não devemos antepor as coisas inferiores às superiores; e conhecendo-a, pode escolher entre seguir a ordem, aproximando-se assim do Criador, o único que pode fazê-lo feliz, ou afastar-se da ordem, criando a desordem, que é o mal, caminho da infelicidade (COSTA, 2014, p. 37).

Com base nessa perspectiva, Agostinho garante a noção de que, apesar de alguns animais possuírem uma maior força corpórea, são dominados pelos seres humanos, em virtude da razão presente nestes. Por conseguinte, o fato de possuir uma composição física avantajada não garante uma superioridade ou dominância, pois o que garante ambas é a presença da racionalidade, que está inserida na alma dos seres humanos. Destarte, apesar de haver animais corpulentos e ferozes, capazes de tirar a vida de um indivíduo, aqueles não são aptos a exercerem uma autoridade racional sobre estes:

Ag: Responde-me, pois, o seguinte: muitas vezes temos visto animais domados pelos homens, isto é, dominados, não somente em relação ao corpo, mas também quanto a seu princípio vital, de tal forma que obedecem à vontade dos homens por uma espécie de instinto ou hábito. Ora, o que te parece? Poderia acontecer jamais o caso de um animal feroz, tivesse ele grande corpulência e uma prodigiosa força, ou os sentidos mais penetrantes, a ponto de tentar, por sua vez, dominar o homem, esforçando-se por subjugá-lo? Digo isso porque muitos animais seriam capazes, por sua ferocidade ou por sua astúcia, de esquartejar o corpo de qualquer homem. Ev. Estou seguro de que tal possibilidade é inteiramente impossível de acontecer. Ag. Muito bem! Mas dize-me ainda: Não é evidente que, quanto à força e outras habilidades corporais, o homem é facilmente ultrapassado por certo número de animais? Assim sendo, qual é, pois, o princípio que constitui a excelência do homem, de modo que animal algum consiga exercer sobre ele sua força, ao passo que o homem exerce seu poder sobre muitos deles? Não será por aquilo que se costuma denominar razão ou inteligência? (AGOSTINHO, 1995, p.43-44).

Agostinho sustenta que, não obstante, o ser humano opte pelo pecado, ainda é superior a qualquer animal, que é incapaz de pecar, uma vez que, aquele na ordem hierárquica, possui um grau de perfeição maior do que este. Do mesmo modo que, por exemplo, um cavalo é mais importante do que uma pedra, pois na hierarquia, aquele é superior a este, uma vez que possui sensibilidade e movimento. Seguindo essa perspectiva, mesmo um homem embriagado é

preferível ao vinho, pois apesar desta bebida ser digna de louvor, o ser humano, apesar de estar embriagado possui uma dignidade imensamente superior. Afinal, possui uma racionalidade que ocasiona na vontade livre:

Ag Ora, mesmo quanto aquela criatura sobre a qual Deus previu não somente que ela pecaria, mas ainda que perseveraria em sua vontade de pecar, nem dela Deus afastou a efusão de sua bondade, deixando-a de criar. Pois do mesmo modo que um cavalo que se extravia é melhor do que uma pedra que não pode se extraviar, ficando sempre em seu lugar próprio, por faltar-lhe movimento e sensibilidade, assim uma criatura que peca por sua vontade livre é melhor do que aquela outra que é incapaz de pecar por carecer dessa mesma vontade livre. De igual maneira, eu louvarei o vinho – coisa boa em seu gênero – e censuraria o homem que tivesse se embriagado com esse mesmo vinho. E contudo, esse homem que eu censurei e que se encontra embriagado, eu o preferiria ao vinho que enalteci e com o qual ele se embriagara. Acontece o mesmo com as criaturas materiais. Cada ser com todo direito é digno de louvor, conforme seu grau de perfeição; enquanto se deve censurar os que abusam, e assim afastam seu olhar da percepção da verdade (AGOSTINHO, 1995, p. 166).

É imprescindível mencionar o fato de que, segundo Agostinho, além da vontade corrompida, a ignorância também influenciava na opção entre o bem e o mal, proporcionada pelo livre-arbítrio. Tal circunstância decorre, principalmente em virtude do pecado original, que não prejudicou apenas a vontade, mas também a intelectualidade. Desse modo, assim como o ser humano possui um aspecto volitivo direcionado ao mal, também possui uma intelectualidade direcionada à ignorância. Por conseguinte, isso faz com que os homens, em decorrência do intelecto e vontade fragilizados, pratiquem maldades:

E outro lugar, quando Agostinho está tentando explicar por que os seres humanos após a queda não querem o bem, a sua explicação é expressa em termos de intelecto e vontade também. Os seres humanos após a queda são incapazes de fazer o que é bom, diz ele, seja porque ignoram o que é bom num caso dado ou porque, embora saibam o que é bom e querem ter uma vontade que o queira, acham que fazer isso é difícil demais (lib.arb.2.18.30-32). A principal explicação de Agostinho para o mal culpável que os seres humanos após a queda querem é tanto a sua ignorância como a sua dificuldade em governar as suas vontades (ou seja, em fazer as volições de primeira ordem adequar-se aos bons desejos de segunda ordem). Aqui também, portanto, intelecto e vontade são escolhidos como as causas últimas de atos pelos quais os agentes são moralmente responsáveis (STUMP, 2016, p. 214).

Vale afirmar o fato de que, Agostinho garante que, não é a vontade degradante e a ignorância em si que são pecaminosas, mas sim o fato de o ser humano não ter buscado o auxílio da graça divina para vencer as limitações e fraquezas intelectivas e volitivas. Sendo assim, apenas o fato de o indivíduo ter nascido com uma condição natural de intelecto e vontade tendente à ignorância e ao mal, respectivamente, não significa dizer que o indivíduo seguirá

estas orientações provenientes do pecado original, pois se o homem confiar na ação da graça divina, poderá superar estas deficiências. Portanto, com o auxílio da graça, o ser humano precisa procurar o conhecimento, para alcançar a verdade e corrigir o intelecto limitado. E, a partir disso, direcionar a vontade para o bem:

Aqui Agostinho aparentemente pensa em Deus que sempre está disposto a dar a graça a toda pessoa que quer que Deus lhe dê, seja na forma de conhecimento acerca do que há de fazer, seja na forma da graça que fortalece a vontade no bem. Para Agostinho, portanto, uma pessoa que peca na ignorância é, todavia, culpada – não pela ignorância em que peca, mas porque a ignorância que resulta em seu pecado é sua própria falta. A pessoa não procurou o conhecimento de que precisava quando podia fazê-lo; se o tivesse buscado, Deus lhe teria dado. De modo semelhante, uma pessoa que é incapaz de querer o bem por si mesma é, todavia, culpada pelo mal que faz, porque poderia ter pedido a Deus que ajudasse a sua vontade; e se tivesse feito isso, Deus lhe teria dado a ajuda de que precisava para fazer o bem (STUMP, 2016, p. 216).

Logo, é importante que as pessoas tenham o auxílio da sabedoria de Deus, para que possam ter uma vontade e inteligência mais hábeis e, desse modo, haja um auxílio na prática das virtudes e, por conseguinte, um afastamento dos vícios. Sendo assim, caso o indivíduo se baseie apenas na inteligência e vontade humana, a probabilidade em agir de modo maléfico se torna maior, já que, segundo a visão agostiniana, a racionalidade dos homens está deformada, em decorrência do pecado original. Então, constata-se que, o pecado de Adão proporcionou na raça humana a ignorância, ou seja, uma decadência da inteligência, uma vez que, originalmente, Deus havia criado o homem com uma sabedoria semelhante a divina:

As duas consequências do erro original, ao qual Agostinho sempre associa ao mencioná-las, são a concupiscência e a ignorância. Dado que esses dois vícios tinham sido excluídos por Deus da natureza humana tal como Ele a havia concebido, pode-se dizer sem exagero que, pela vontade má do primeiro homem, a natureza humana encontra-se mudada. No lugar da ciência de que Adão desfrutava sem ter que adquiri-la, a ignorância presente da qual tentamos penosamente sair; no lugar da maestria exercida pela alma sobre a carne, a revolta do corpo contra o espírito. Essas desordens são os pecados, tal como foi o ato do qual elas decorreram; elas são o pecado original, prolongando-se nas consequências que ele engendrou e que, nesse sentido, também são ele. O que sobra da natureza instituída por Deus depois de uma tal desordem? O mal, que tinha sido em Adão apenas um erro, propagando-se até nós, tornou-se mal de uma natureza. Uma natureza viciada e viciosa a partir de então substituiu uma natureza boa (GILSON, 2007, p. 286).

Diante disso, a herança adâmica gerou nos homens uma ausência do saber natural. Logo, faz-se necessário que peçam a inspiração divina, para que possam ter sabedoria, para saber o bem e o mal e, conseqüentemente, sejam virtuosos e santos. Portanto, diante do que foi exposto, infere-se que, os homens, além de necessitarem da graça de Deus, para que possam ter uma boa

vontade e, por conseguinte, terem a liberdade de evitarem o mal intrínseco à natureza humana, também precisam do auxílio divino, com o intuito de terem consciência acerca daquilo que é bondade e maldoso e, em virtude disto, tenham a contribuição da sabedoria de Deus para ajudar a inteligência humana a conhecer o bem e praticá-lo. Por isso que, de acordo com a visão agostiniana, tanto a inteligência, como a vontade humana estão decaídas naturalmente e necessitam da influência divina, para evitarem o mal e praticarem aquilo que é bom.

É interessante ressaltar a relação existente entre o livre-arbítrio e a presciência divina em Santo Agostinho. Afinal, faz-se necessário explicar acerca da possibilidade de conciliação entre o fato de o homem poder escolher entre o bem e o mal e a onisciência de Deus, que é capaz de ordenar o destino do universo e do homem. Com base nesta perspectiva, infere-se que, parece contraditório o fato de Deus ter dado o livre-arbítrio ao homem e, apesar disto, o seu determinismo guiar toda a humanidade, de modo que o mesmo seja capaz de saber e prever todas as ações humanas futuras. O filósofo romano Cícero já tinha averiguado esta questão, mediante uma perspectiva, na qual o livre-arbítrio humano fosse valorizado em detrimento da onisciência divina. Sendo assim, conseqüentemente, contrariava os astrólogos e estoicos, por não acreditar na interferência do acaso e do fatalismo. Portanto, não sustentava a ideia de uma presciência divina, pois o que determinava a vida dos indivíduos era simplesmente o seu livre-arbítrio:

Já o tribuno Cícero, em sua obra sobre a adivinhação, contrariando os seus colegas estoicos, nega totalmente o acaso e a fatalidade, e enfatiza o papel da livre vontade do homem. Só que, ao empreender tal tarefa, acabou por refutar não só o fatalismo ou destino, mas a presciência divina, quando diz “não haver a ciência do futuro, e sustentar com todas as forças não existir, em absoluto, nem em Deus nem no homem, e não haver predição de coisas. Essa via nega também a presciência de Deus [...] (COSTA, 2014, p. 40).

Diante disso, não acreditava na conciliação entre a presciência de Deus com a livre vontade dos homens, apesar de crer na existência da divindade. Então, de acordo com Cícero, caso apenas houvesse a presciência divina, seria inconcebível a ideia de livre vontade e vice-versa, pelo fato de que, se Deus é o ordenador de tudo, sendo a causa eficiente de todas as coisas, não seria possível haver uma livre vontade humana, uma vez que as situações da vida já estariam ordenadas pela divindade. Por isso que, não haveria a possibilidade de haver a existência de ambas simultaneamente: “Assim, como homem ponderado e douto, cujas meditações se devotam aos interesses da sociedade civil, escolhe, entre essas duas coisas, o

livre-arbítrio da vontade e, para confirma-lo, nega a presciência do futuro. Desse modo, querendo tornar livre o homem, fê-lo sacrílego”. (AGOSTINHO, 2023, p. 260).

Agostinho sustenta a noção de que, mesmo Deus tendo a presciência no tocante as ações humanas, o mesmo garante uma vontade livre que possibilite a execução dos atos do homem. Nesse sentido, Deus consegue prever as determinações da vida dos indivíduos. No entanto, isso não quer dizer que interfira na livre-vontade destes, uma vez que, o fato dele ter presciência não significa dizer que irá agir no aspecto volitivo dos seres humanos:

Ag. Eis por que, sem negar que Deus prevê todos os acontecimentos futuros, entretanto nós queremos livremente aquilo que queremos. Porque, se o objeto da presciência divina é a nossa vontade, é essa mesma vontade assim prevista que se realizará. Haverá, pois, um ato de vontade livre, já que Deus vê esse ato livre com antecedência. E por outro lado, não seria ato de nossa vontade, se ele não devesse estar em nosso poder. Portanto, Deus também previu esse poder. Logo, essa presciência não me tira o poder. Poder que me pertencerá tanto mais seguramente, quanto mais a presciência daquele que não pode se enganar previu que me pertenceria (AGOSTINHO, 1995, p. 158).

Agostinho fornece a ideia de que a presciência divina é anterior ao livre-arbítrio humano. Desse modo, antes de o homem agir, Deus já tem ciência da realização do ato que acontecerá. Assim sendo, constata-se claramente o fato de que, a presciência não é uma causa que proporciona a ocorrência de alguma determinada ação. Em outras palavras, o fato de Deus já saber que o indivíduo causará algo, não quer dizer que o mesmo tenha sido o responsável pelo acontecimento disto:

Por que, pois, como justo juiz, não puniria ele os atos que sua presciência não forçou a cometer? Porque, assim como tu, ao lembrares os acontecimentos passados, não os força a se realizarem, assim Deus, ao prever os acontecimentos futuros, não os força. E assim, como tens lembrança de certas coisas que fizeste, todavia não fizeste todas as coisas de que te lembras, do mesmo modo Deus prevê tudo de que ele mesmo é o autor, sem, contudo, ser o autor de tudo o que prevê (AGOSTINHO, 1995, p. 160).

Por conseguinte, não é a presciência divina que induz o homem a pecar, mas sim o livre-arbítrio deste, uma vez que o fato de Deus saber antecipadamente acerca de algum ato pecaminoso humano, não é o ocasionador do desvio de moralidade como atesta Agostinho (1995, p. 161): “Reconheçamos, pois, pertencer a sua presciência o fato de nada ignorar dos acontecimentos futuros. E também, visto o pecado ser cometido voluntariamente, ser próprio de sua justiça julgá-lo, e não deixar que seja cometido impunemente, já que a sua presciência não os forçou a serem cometidos”. Por isso que, a causa principal da ocorrência do pecado está

na vontade humana que, através do livre-arbítrio, opta pela imoralidade. Apesar de Deus ter presciência das determinações das vontades humanas, permite as manifestações destas.

Analisando apenas a perspectiva da presciência divina, pode parecer que os indivíduos não são livres, uma vez que as suas vidas já estão na esfera da ciência divina. Nesse sentido, aparentemente, as ações humanas já estão determinadas pela divindade. Tendo como base este paradoxo, Santo Agostinho resolve esta dicotomia a partir de uma concepção baseada no fato da noção de eternidade e temporalidade, já que de acordo com ele, enquanto Deus pertence ao plano do eterno, os homens estão no âmbito do tempo. Isto é, a divindade, segundo o bispo de Hipona, não se insere na temporalidade humana, que é baseada em passado, presente e futuro. Logo, insere-se em uma dimensão eterna, na qual toda a existência do universo e da humanidade são averiguados através de uma perspectiva em que Deus está além das noções de passado, presente e futuro, de que modo que Ele seja capaz de estar presenciando todos os fatos do mundo como se estivesse em um “eterno presente”:

Ele não prevê, a nosso modo, o futuro, ou vê o presente e revê o passado, mas de maneira muito diferente da usada por nossos pensamentos. Ele vê, não passando de uma coisa a outra, mudando de pensamento, mas imutavelmente, de sorte que o que se realiza temporalmente, tanto o futuro, que ainda não é, como o presente, que já é, como o passado, que já não é, nada lhe escapa à presença estável e eterna. E não o faz desta maneira com os olhos e daquela com a mente, pois não consta de alma e corpo, não de um modo agora, de outro antes e de outro futuro, não varia, como a nossa, com a sucessão dos tempos. Nele não há mudança nem sombra temporal, nem passa de um pensamento a outro. A seu incorpóreo olhar estão ao mesmo tempo presentes todas as coisas que conhece porque conhece os tempos com conhecimento independente do tempo, como move as coisas temporais, imprimindo-lhes movimento estranho aos movimentos corporais (AGOSTINHO, 2019, p. 53).

A partir desta perspectiva, constata-se que o passado, presente e futuro é tido de modo único para a inteligência divina, enquanto, para os homens, por exemplo, é considerado como se fossem três dimensões distintas. Por isso que, a temporalidade consiste em uma conotação na qual há um modo de analisar o mundo através da averiguação dos fatos baseado naquilo que aconteceu, no que está sendo exercido e naquilo que ocorrerá, ou seja, no passado, presente e futuro. Nesse sentido, nota-se claramente que os homens vivem nesta dimensão, cujas ações sofrem influência daquilo que já ocorreu, do que está acontecendo e da possibilidade de coisas que poderão ocorrer.

Percebe-se, por conseguinte que, tal circunstância, é vista como algo limitante e incipiente, diante da eternidade de Deus, uma vez que Este é capaz de estar em uma dimensão que o permite saber acerca de todos os fatos humanos e cósmicos de modo simultâneo. Por isso

que, segundo esta concepção, a divindade já é capaz de saber acerca de todos os atos humanos do futuro. Por conseguinte, a partir do que foi exposto, de acordo com Agostinho, o livre-arbítrio dos homens e a onisciência divina não deve ser visto como algo paradoxal, pelo fato de que Deus está em uma dimensão eterna que o faz ter ciência acerca dos atos humanos, de modo que, tal circunstância não é capaz de interferir no livre arbítrio dos indivíduos. Afinal, estes, em sua dimensão temporal, são aptos a agirem segundo o bem e o mal. Enquanto, Deus, que está na eternidade, ofereceu o dom de o ser humano agir de acordo com o seu livre-arbítrio, apesar de saber acerca das ações do mesmo.

Agostinho acreditava que havia uma causa eficiente em relação a formação e ordenação das coisas. Isto é, há uma ordem que governa a humanidade. Não sendo, por conseguinte, uma obra do acaso. Ele acreditava nisto, partindo do pressuposto de que, tudo o que existe possui como origem a ordenação da divindade. Desse modo, Deus criou o universo e todas as criaturas, ou seja, toda a criação foi constituída sistematicamente pela onipotência e onisciência da divindade. Nesse sentido, convém salientar que, tudo aquilo que foi criado, é bom e eficaz. Com base nesta perspectiva, vale ressaltar que o livre-arbítrio do homem está inserido na obra criadora de Deus. Então, esta criação é o que possibilita aos seres humanos serem livres:

Ev. Declaro estar suficientemente convicto de que existe um modo – o quanto é possível nesta vida para homens como nós – de tornar evidente estes dois princípios primário: que Deus existe, e que todos os bens procedem de Deus. Isso porque todos os seres existentes: os que têm a inteligência, a vida e a existência; os que somente possuem a vida e a existência; como os que possuem somente a existência, todos vêm de Deus. Vejamos, agora, se é possível esclarecer a terceira questão proposta, a saber: convém considerar a vontade livre do homem entre os bens? Uma vez esse ponto demonstrado, concederei, sem hesitação, que Deus no-la deu e que convinha no-la ter dado. Ag. Tu te lembraste com exatidão dos assuntos propostos. Notaste perfeitamente que a segunda questão: que todo bem procede de Deus, está explicada. Mas deverias ter notado que também esta, a terceira, está resolvida. Pois parecia a ti, como dizias, que o livre-arbítrio da vontade não devia nos ter sido dado, visto que as pessoas servem-se dele para pecar. Eu opunha a tua opinião que não podemos agir com retidão a não ser pelo livre-arbítrio da vontade. E afirmava que Deus no-lo deu, sobretudo em vista desse bem (AGOSTINHO, 1995, p. 134-135).

Segundo Agostinho, a livre-vontade dos homens necessariamente faz parte da ordem criadora de Deus. Em outras palavras, o livre-arbítrio humano foi elaborado pela divindade, para que os indivíduos pudessem ser livres e, conseqüentemente, agirem de acordo com as suas próprias vontades. Nesse sentido, não há contradição entre a presciência divina com a livre

vontade em Agostinho, como havia em Cícero. Então, ao mesmo tempo em que Deus tem presciência acerca das nossas ações, Ele também destinou uma vontade livre aos indivíduos:

Nossa vontade pode tanto quanto Deus quis e soube de antemão que poderia. Donde se deduz que quanto pode, podendo-o de maneira infalível, e o que há de fazer há de fazê-lo ela mesma, porque soube de antemão que havia de podê-lo e de fazê-lo Aquele cuja presciência não pode enganar-se (AGOSTINHO, 2023, p. 263).

Portanto, caso o homem use a sua livre-vontade de modo maléfico, a responsabilidade não é de Deus, já que, apesar deste ter a presciência de que tal indivíduo pecará, ofereceu uma vontade livre, de modo que o próprio ente é que deverá ser responsabilizado. Através desta perspectiva, infere-se que, apesar de Deus prever os acontecimentos humanos, não é imputável pelos pecados dos mesmos:

Nem peca o homem precisamente porque Deus soube de antemão que haveria de pecar; diria mais, não se põe em dúvida que o homem peca quando peca, justamente porque Aquele cuja presciência não pode enganar-se soube de antemão que nem o destino, nem a fortuna, nem outra coisa havia de pecar, senão o próprio homem, que, se não quer, com certeza não peca; mas, se não quer pecar, também isto Ele soube de antemão (AGOSTINHO, 2023, p. 266).

Faz-se necessário, portanto, compreender que a vontade do ser humano o induz a ter ações livres, em virtude da ordenação e criação de Deus. Por isso que, não há contradição em Agostinho, na presciência de Deus em relação a livre vontade dos indivíduos, uma vez que aquele criou esta de modo livre. Por conseguinte, pelo fato de o ser humano agir livremente no tocante à prática das maldades, infere-se que, o mesmo deve ser responsabilizado pelas suas ações, de modo que possa ser punido por Deus, uma vez que tal ato foi cometido voluntariamente, conforme atesta Agostinho (1995, p. 26): “Com efeito, não existe um só e único autor [do mal]. Pois cada pessoa ao cometê-lo é o autor de sua má ação. Se duvidas, reflète no que já dissemos acima: as más ações são punidas pela justiça de Deus. Ora, elas não seriam punidas com justiça, se não tivessem sido praticadas de modo voluntário”.

É notável o fato de que a conversão de Santo Agostinho ao Cristianismo, influenciou bastante na sua compreensão de que o mal advém do livre-arbítrio humano. Afinal, a concepção judaico-cristã acerca deste tema defende que o Deus criador do universo e dos homens, é totalmente perfeito. Por isso que, na Bíblia Sagrada, Deus é mostrado como Aquele que é todo poderoso e santo, consoante está no Apocalipse 4,8: ”Santo, Santo, Santo, Senhor, Deus Todo-poderoso”. Assim sendo, em Levítico 20,7, Deus pede para que os homens também sejam santos: “Vós, porém, vos santificareis e sereis santos, pois eu sou Iahweh vosso Deus”. Nesse

sentido, o Criador, diferentemente do homem, cuja fragilidade é notável, é tido como impassível de qualquer forma de erros e, por isso, pede para que os homens sejam como Ele também.

Infere-se que, é improvável a noção de que Deus possa ter um livre-arbítrio que o leve ao mal, uma vez que, para que possa haver a noção de um ente dotado de livre-arbítrio, faz-se necessário ter a compreensão de que este possa ser capaz de praticar alguma maldade. E, tendo em vista que, consoante já foi ressaltado a ideia de um Deus judaico-cristão impossibilitado de imperfeições, convém que a perspectiva do livre-arbítrio, tal como é concebido aos homens, não é destinado a Este. Por isso que, a possibilidade existente de o homem poder escolher entre o bem e o mal é algo que não existe em Deus.

Seguindo esta linha de raciocínio, vale ressaltar que, esta opção do livre-arbítrio, assim como foi oferecida aos homens, também foi dada à criatura dos anjos. Com base nessa perspectiva, segundo a doutrina cristã, estes seres celestiais que optaram em não se submeterem a Deus e, conseqüentemente, escolheram o mal, são chamados de demônios. Portanto, por causa do orgulho, estes afastaram-se de Deus:

Esse é o sentido das palavras: “O orgulho é o começo de todo pecado” (Eclo 10,13). E destas outras: “O início do orgulho humano é afastar-se de Deus” (Eclo 10,12). Foi esse o pecado do demônio que acrescentou a inveja, a mais odiosa, até persuadir ao homem esse mesmo orgulho, em razão do qual ele tinha consciência de ter sido condenado. Mas aconteceu que a punição infligida ao homem foi destinada a corrigi-lo, mais do que dar ao mesmo homem a morte (AGOSTINHO, 1995, p. 240).

Agostinho acreditava que, o diabo ao tentar Adão e Eva, fizeram com que estes desobedecessem a Deus, através do orgulho, pois não se submeteram à ordem do Criador ao comerem do fruto proibido. Destarte, agiram de um modo autossuficiente, caracterizado pela circunstância de acreditarem no fato de que não precisariam obedecerem às ordens divinas. Por conseguinte, foi através desta desobediência que o pecado foi inserido no mundo:

O orgulho é também o impulso mau inicial por trás da queda de Adão e Eva (Gn. Litt. 11.5.7; civ. Dei 14.13). A tentação de Adão e Eva por parte do Diabo não coagiu a queda deles, pois se a tentação tivesse sido coercitiva, a punição deles teria sido injusta. Adão e Eva sucumbiram voluntariamente à tentação por causa da sua fascinação orgulhosa com a intenção de que eles ficariam como Deus. Agostinho toma essa semelhança entre os dois casos como garantia da afirmação de que o pecado entrou no mundo criado através do orgulho (MANN, 2016, p. 140).

Diferentemente do orgulho presente no Satanás, Deus se apresenta ao homem como exemplo de humildade, prometendo a vida eterna e libertando do mal. Assim sendo, através do encontro do indivíduo com o Deus encarnado em Jesus Cristo, há uma autêntica libertação do

orgulho que leva ao mal. E, através disso, conseqüentemente, ocorre um direcionamento à humildade, acarretando no amor à divindade:

Visto que o demônio apresentou-se ao homem como exemplo de orgulho, o Senhor apresentou-se a nós como exemplo de humildade e com a promessa de vida eterna. Em seu amor infinito, Deus quis que resgatados pelo sangue de Cristo, derramado após trabalhos e sofrimentos inexprimíveis, nós nos uníssemos a nosso Libertador, com uma caridade ardente, para deixar-nos arrebatado até ele, por luzes tão brilhantes, que a vista de realidade inferior alguma possa nos afastar da contemplação do Bem supremo (AGOSTINHO, 1995, p.240).

Diante do que foi exposto nesta parte do trabalho, segundo a visão cristã e agostiniana, não foi Deus quem ocasionou o pecado do diabo e, conseqüentemente a sua danação eterna. Mas, o seu livre-arbítrio. Portanto, as pessoas devem ter a consciência de que as suas ações serão responsabilizadas, dependendo se tais práticas forem boas ou más.

3.3 O mal

Primeiramente, vale salientar que, santo Agostinho defende a noção de que há uma tendência natural voltada à maldade presente nos indivíduos, em virtude do pecado original. Isto é, por causa da herança adâmica, que se tornou presente nos homens em decorrência do pecado de Adão, a natureza humana se modificou profundamente, inclinando-se de modo inato ao mal. Com base nessa perspectiva, infere-se que, originalmente, a natureza humana possuía uma inata tendência ao bem. Porém, a partir do momento em que o homem pecou, houve a perda desse estado de bondade. Isso fez com que o mesmo tivesse uma necessidade permanente de cura desta maldade natural:

A natureza do homem foi criada no princípio sem culpa e sem nenhum vício. Mas a atual natureza, com a qual todos vêm ao mundo como descendentes de Adão, tem agora a necessidade de médico devido a não gozar de saúde. O sumo Deus é o criador e autor de todos os bens que ela possui em sua constituição: vida, sentidos e inteligência. O vício, no entanto, que cobre de trevas e enfraquece os bens naturais, a ponto de necessitar de iluminação e de cura, não foi perpetrado pelo seu Criador, ao qual não cabe culpa alguma. Sua fonte é o pecado original que foi cometido por livre vontade do homem. Por isso, a natureza sujeita ao castigo atrai com justiça a condenação (AGOSTINHO, 1999, p. 114).

Sendo assim, Agostinho defende a concepção de que, a partir do pecado de Adão, houve uma modificação profunda na natureza humana, de modo que o homem perdeu a amizade original com Deus, corrompendo-se e, fazendo com que a morte corporal fizesse parte da vida terrestre. Isto é, a desobediência do primeiro homem, em decorrência do pecado, provocou uma

ruptura na relação amigável entre Deus o ser humano. E, inspirando-se no Apóstolo Paulo, a solução agostiniana para isso, seria através da obediência ao Verbo eterno do Pai, que é Jesus Cristo, consoante está presente em Romanos 5,19: “De modo que, como pela desobediência de um só homem, todos se tornaram pecadores, assim pela obediência de um só, todos se tornarão justos”. Portanto, o homem necessita da graça de Cristo para ser santo e agir moralmente na sociedade.

Constata-se que, Agostinho sustenta a ideia de que a redenção operada por Jesus na cruz perdoou os nossos pecados e, conseqüentemente, devolveu a harmonia natural do homem com o seu Criador, conforme salienta Étienne Gilson (2007, p. 299): “Deus não confere a graça de agir bem a uma vontade tornada impotente, ele agracia como um juiz que perdoa e remove o erro cometido. Segue-se uma profunda transformação na economia geral do dogma da redenção”. Então, sem a salvação operada por Cristo, o ser humano estaria condenado e sem esperanças de redenção.

Agostinho novamente foi influenciado por São Paulo, que diz em Romanos 5,12: “Eis, por que, como por meio de um só homem o pecado entrou no mundo e, pelo pecado, a morte, assim a morte passou a todos os homens”. Sendo assim, o pecado do primeiro homem, Adão, ocasionou no surgimento dos males da humanidade. É imprescindível salientar que, a tendência natural concernente à possibilidade de Adão pecar deve ser vista como inferior em relação ao homem após a queda, pelo fato de que o primeiro homem não foi criado com o pecado original. Isto é, com a facilidade natural em pecar, que está presente em todos os indivíduos após a desobediência de Adão. Este, portanto, decidiu cometer um ato pecaminoso, mesmo tendo uma faculdade humana privilegiada, sem a concupiscência e ignorância da herança adâmica:

Preenchido por seus dons, o homem tinha somente que perseverar para continuar a gozar deles, e nada lhe era mais fácil que a perseverança. Embora Agostinho não diferencie expressamente o que hoje se chama de graça santificante do que nomeamos hoje de graça atual, ele atribui, sem nenhuma dúvida possível, esta última ao homem tal qual Deus o criou. Adão gozava, para perseverar no bem, uma graça tal e qual a que gozamos para nos liberar do mal. Sem qualquer luta interior, sem tentações internas e sem perturbações, ele vivia em paz no lugar de sua beatitude. Portanto, o homem preferiu a si mesmo e, por isso, se desviou de Deus, essa queda deve ser considerada em razão de uma simples fraqueza do livre-arbítrio humano; Deus lhe dera tudo o que era necessário para leva-lo a evitar a queda (GILSON, 2007, p. 283).

Assim sendo, infere-se que, ele tinha uma condição superior para evitar ir em direção ao pecado em relação aos seus descendentes, tendo em vista que a sua alma exercia domínio diante do corpo, consoante afirma Gilson (2007, p. 282): “Criado por Deus no estado de retidão, assim

como ensina a Escritura (Ecl 7,30), gozava a perfeita subordinação de seu corpo à sua alma somente como um dom gratuito do criador. ” Logo, pelo fato de ter uma consciência racional bastante proveitosa, os homens tinham uma noção perfeita acerca do bem e mal. Tal circunstância ocasionou o privilégio de Adão ter uma inteligência imensamente privilegiada, ocasionando na possibilidade de o mesmo impor os nomes dos animais, por exemplo:

O primeiro homem desfrutava de uma luz clara em seu pensamento. Não somente estamos no direito de conjecturá-lo partindo do fato de que Adão foi criado sem imperfeições naturais, mas também a Escritura diz expressamente que ele impôs nomes a todas as espécies de animais, indício não desprezível de sabedoria. Enfim, possuindo uma ciência entendida, sem ter penado para adquiri-la, o primeiro homem evitava espontaneamente o erro. A pena na conquista do saber, a ignorância e o erro que se misturam ao saber penosamente conquistado, não estão ligados à instituição primeira de nossa natureza, eles são os castigos do pecado (GILSON, 2007, p. 281).

Inspirando-se na Bíblia Sagrada, Agostinho sustentou que Deus criou o homem a sua imagem e semelhança, ou seja, naturalmente, o Criador fez o ser humano com uma tendência inata ao bem, uma vez que tinha uma facilidade inata em amar Aquele e toda a criação. Desse modo, antes da ocorrência do pecado original, o homem amava a Deus sem qualquer tipo de esforços, uma vez que possuía uma inata bondade natural. Por isso que, não estava sujeito ao mal. Além disso, não tinha sofrimentos, dores e tristezas. Isso levava a um estado de imortalidade:

O estado no qual ele criou o homem era em muito superior a seu estado presente. Antes do pecado o homem levava uma vida cuja essência mesma era seu amor pacífico por Deus. Amando Deus sem esforços, o homem não cometia pecado algum; não estava submetido a nenhum mal, a nenhuma dor, a nenhuma tristeza; ele era, portanto, incorruptível e imortal. Além desse estado de paz perfeita – *summa in carne sanitas, in anima tota tranquillitas* (GILSON, 2007, p. 281).

No entanto, pelo fato de Adão ter cometido o pecado de desobediência a Deus ao ter comido do fruto proibido, por influência de Eva, houve a perda do estado natural de bondade planejado pela divindade à criatura. Portanto, houve a transmissão dessa condição pecaminosa aos seus descendentes. Percebe-se, por conseguinte que, tal circunstância provocou uma notável queda no estado de plena liberdade original. A partir disto, infere-se que, o indivíduo perdeu a condição de ser livre e, além disso, houve a transmissão desta situação de pecado para os seus descendentes. Desse modo, as consequências do erro de Adão abarcaram toda a humanidade:

Apesar de afirmar categoricamente nos dois primeiros livros do Sobre o livre-arbítrio, que o homem não foi programado deterministicamente nem para o bem, nem para o mal, esta parece ser uma situação válida unicamente para o

primeiro homem, Adão, antes da queda (pecado original), momento em que gozava de plena liberdade. Depois da queda, perdeu tal condição. E, mais do que isso, ele transmitiu sua natureza decaída a seus descendentes, de modo que, quanto aos demais homens, descendentes de Adão, Agostinho admite que não gozam plenamente da liberdade, mas sofrem, ou pelo menos parecem sofrer de uma “certa dose de necessitarismo”, por trazerem em si as manchas do pecado original (COSTA, 2014, p. 46).

Tal circunstância é notável em Gênesis 3,6-7, quando Adão e Eva estavam nus e, após terem cometido o pecado, cobriram-se de folhas de figueira para esconderem a nudez: “A mulher viu que a árvore era boa ao apetite e formosa à vista e que essa árvore era desejável para adquirir discernimento. Tomou-lhe do fruto e comeu. Deu-o também a seu marido, que com ela estava, e ele comeu. Então, abriram-se os olhos dos dois e perceberam que estavam nus, entrelaçaram folhas de figueira e se cingiram”. Isso fez com que Adão e Eva fossem expulsos do paraíso. Por causa disso, tiveram de levar uma vida de sofrimentos. Por isso que, o Bispo de Hipona ressaltava que os sofrimentos e males existentes na humanidade tinham como causa o pecado original:

A queda de Adão e Eva introduziu no mundo o pecado original, que não é um acontecimento, mas, antes, uma condição. É a condição imposta por Deus como punição a Adão e Eva por desobediência. Segundo Agostinho, a condição inclui desapropriação de um ambiente naturalmente perfeito, a perda da imortalidade natural e a aquisição de susceptibilidade à dor física, cansaço, doença, envelhecimento e desordens corporais rebeldes, especialmente desejo sexual. A condição não é apenas patológica, é herdada, infectando todo descendente de Adão e Eva. A condição é inata, não adquirida; como Agostinho coloca, ela é transmitida por propagação, não por imitação. A opinião de Agostinho, portanto, é que nossos primeiros ancestrais esbanjaram o seu patrimônio e a nossa herança e – como se não fosse suficientemente mau – com isso contraíram uma sequência de enfermidades que foram passadas para todos os seus descendentes (MANN, 2016, p. 141).

Caso o primeiro homem não tivesse pecado, a índole humana seria pura e a ocorrência de dores e maldades não aconteceriam. Percebe-se, portanto que, Santo Agostinho resalta a noção de que esta maldade inata, proveniente do pecado original, ocasiona uma circunstância, na qual o homem desde a infância, é tido como mal. Isto é, nota-se claramente o fato de que, as crianças já possuem tendências e atitudes maléficas. O próprio Agostinho reconheceu isso em si mesmo. Por isso que, teve a consciência de que já tinha uma mentalidade pecaminosa nesta fase da vida. Além disso, resalta o fato de que, a fragilidade física presente nas crianças, impossibilitam-no a agir de modo maléfico. Diferentemente dos adultos, que já possuem uma constituição física formada:

No primeiro livro das Confissões, Agostinho se reporta a sua infância e exclama ao se ver “menino tão pequeno e tão grande pecador!” (Conf. I, XII,

19). Em que pode ter pecado como menino (Conf. I, VII, 11)? Lembra que é comum ver crianças gritando sofregamente por alimento, ou contorcendo o rosto de inveja por verem outras crianças sendo alimentadas, mesmo quando não estão com fome (Conf. I, VII, 11). Tão novas para terem aprendido a controlar ou esconder seus impulsos, as crianças revelam com transparência o mal que está nelas. Agostinho não tem dúvidas acerca da seriedade do assunto. A inveja é, acredita ele, tão forte na criança como seria no adulto. É que as crianças são fisicamente fracas e subdesenvolvidas, não podendo agir com seus impulsos malignos tão eficazmente como o poderia o adulto. É a fraqueza de corpo que torna inofensiva (innocens) a criança, e não uma inocência de espírito. O mal é, com efeito, tão forte na criança que parece fornecer a razão mesma para aprender a falar. Empenha-se por equipar-se da linguagem, para que possa expressar eficazmente seus desejos (EVANS, 1995, p. 17).

Percebe-se que essa perspectiva agostiniana, advinda do Cristianismo é completamente distinta do mal como uma substância do Maniqueísmo e, também somente como uma ausência do bem do neoplatonismo, conforme foi averiguado no Capítulo 1 desta dissertação. Então, quando o mesmo se converteu e se aprofundou no Cristianismo, certificou-se de que o mal advém do livre-arbítrio humano, cuja vontade opta em praticar atitudes malélicas em decorrência das tendências passionais inerentes aos indivíduos:

Ag. Logo, só me resta concluir: se, de um lado, tudo o que é igual ou superior à mente que exerce seu natural senhorio e acha-se dotada de virtude não pode fazer dela escrava da paixão, por causa da justiça, por outro lado, tudo o que lhe é inferior tampouco o pode, por causa dessa mesma inferioridade, como demonstram as constatações precedentes. Portanto, não há nenhuma outra realidade que torne a mente cúmplice da paixão a não ser a própria vontade e o livre-arbítrio. Ev. Não vejo conclusão nenhuma tão necessária quanto essa (AGOSTINHO, 1995, p. 52).

Partindo, inicialmente, da influência do mal como privação do bem do neoplatonismo, inferiu que no Sumo Bem não pode haver qualquer tipo de maldade. Com base nesta perspectiva, toda a criação é boa, pois foi estabelecida pelo próprio Deus. Por conseguinte, em si, os homens, animais, plantas, mares, céu, terra, montanhas e a matéria como um todo são tidas como boas. Logo, todos estes bens devem ser tidos como uma graça de Deus à humanidade, uma vez que, é criação deste:

Graças te damos, Senhor! Vemos o céu e a terra, tanto a parte corpórea superior e inferior, como também a criação espiritual e corpórea. [...]. Vemos a face da terra ornar-se de animais terrestres e o homem feito à tua imagem e semelhança, isto é, tendo raciocínio e inteligência, superior a todos os animais irracionais. E como na alma do homem há uma parte que delibera, e por isso governa, e outra parte que é submissa pela obediência, assim vemos a mulher feita para o homem fisicamente. De fato, ela possui, quanto à inteligência racional, uma natureza igual a dele, mas, quanto ao sexo, é submissa ao sexo masculino, tal como o impulso para agir está subordinado à inteligência que concebe a norma de ação. Contemplamos todas essas coisas e vemos que cada

uma é boa, e que todas em conjunto são muito boas (AGOSTINHO, 2014 a, p. 395).

Tudo que envolve a natureza é algo bom, mesmo com as corrupções advindas dos bens criados. Em outras palavras, a matéria, em si, é boa. O malefício advém mediante a deturpação desta. Nesse sentido, partindo do pressuposto de que toda a criação é boa, é inconcebível a ideia de que, a realidade material é má. Por isso que, não se pode afirmar que determinado objeto sensível seja maléfico, mas, é coerente dizer que houve uma corrupção deste. Por conseguinte, isso faz com que tal bem se torne menos perfeito:

Toda natureza (natura) que pode tornar-se menos boa, todavia, é boa. De fato, ou bem a corrupção não lhe é nociva, e nesse caso ela é incorruptível; ou bem, a corrupção atinge-a e então ela é corruptível. Vem a perder a sua perfeição e torna-se menos boa. Caso a corrupção a privar totalmente de todo bem, o que dela restará não poderá mais se corromper, não tendo mais bem algum cuja corrupção a possa atingir e, assim, prejudica-la. Por outro lado, aquilo que a corrupção não pode prejudicar também não pode se corromper, e assim esse ser será incorruptível. Pois eis algo totalmente absurdo: uma natureza tornar-se incorruptível por sua própria corrupção. Por isso se diz, com absoluta verdade, que toda natureza enquanto tal é boa. Mas se ela for incorruptível será melhor do que a corruptível. E se ela for corruptível – já que a corrupção não pode atingi-la senão tornando-a menos boa, ela é indubitavelmente boa. Ora, toda natureza ou é corruptível ou incorruptível. Portanto, toda natureza é boa (AGOSTINHO, 1995, p. 191).

O mal é uma corrupção de algum bem criado por Deus, de acordo com a visão agostiniana, uma vez que aquilo que é tido como maléfico não pode provir daquele que é considerado como perfeito. Destarte, toda a realidade criada por Deus é boa. A partir disso, infere-se que, não há uma maldade natural. Com base nessa perspectiva, constata-se que, o mal é uma deturpação de um ente bom formado pela divindade. Desse modo, percebe-se que, a maldade leva o ser ao não-ser:

No universo criado e governado por Deus não há espaço para o mal físico, e o mal não pode ser definido como uma substância, visto ser toda a natureza um bem. O mal, ao contrário, caracteriza-se por ser uma ausência do que deveria ser, ou pelo que ele não é; é uma corrupção que arrasta ou leva tudo em direção ao não ser. Portanto, o mal é corrupção, e como tal não tem consistência ontológica, é simplesmente “não ser” ou “nada (COSTA, 2014, p. 36).

Tal perspectiva difere do Neoplatonismo, pois esta sustentava o mal simplesmente com o afastamento do Sumo Bem. Nesse sentido, a matéria era considerada em uma perspectiva maléfica, pois estava em uma privação maior do bem. Por isso que, havia um notável pessimismo em relação à matéria por parte de Plotino, pois, a realidade material de acordo com este, relaciona-se com o não-ser, pelo fato de que constitui uma deficiência do bem:

Plotino identifica tal conceito de Mal com a Matéria, o qual ele agora entende como o que é absolutamente destituído de medida - portanto, como o não-ser: 'sim, mas o mal não é nenhum tipo de deficiência, mas absoluta deficiência; algo que é apenas levemente deficiente do bem não é mal, pois este ainda pode ser perfeito no nível de sua própria natureza. Mas quando algo é absolutamente deficiente - como é a matéria - isso é essencialmente mal sem participar de nenhuma maneira do bem' (DI SILVA Apud SILVA, 2021, p. 9).

De modo distinto dessa perspectiva do mal somente enquanto realidade material, Agostinho sustenta que o mal, além de ser uma ausência da bondade, também era uma corrupção da matéria criada. Portanto, nota-se que, a visão agostiniana possui uma completude maior acerca deste assunto. Assim sendo, Agostinho salienta a concepção de que os objetos corporais em si não são maus. No entanto, mesmo sendo um bem, podem se tornar maléficis, caso sejam usados com uma finalidade perversa. Por exemplo, tanto os pés como os olhos humanos são um bem. No entanto, os indivíduos podem usar de modo maléfico os mesmos. Seguindo esta mesma perspectiva, nota-se também que, os homens usam maldosamente os objetos exteriores, afastando-se, por conseguinte, de uma utilização benéfica e que estivesse de acordo com a realidade natural das coisas. Logo, as maldades são ocasionadas, através do mau uso do bem:

Ag. Se visses uma pessoa sem pés, afirmarias que lhe falta à integridade do corpo, um bem muito valioso. Entretanto, aquele que se serve de seus pés para prejudicar ao próximo ou se avilta a si mesmo, estaria usando mal de seus pés. Negarias isso? Com os olhos vemos esta luz do dia e distinguimos as diversas formas corporais. São eles elementos de máxima beleza em nosso corpo. Assim, estão eles colocados como no ápice, em tributo a sua dignidade. Seu uso contribui para salvaguardar o homem e trazem eles a nossa vida muitas vantagens. Entretanto, muitos se servem deles para praticarem grande número de ações vergonhosas e obrigam-nos a servir as suas paixões. Ora, compreendes quão precioso bem falta ao rosto quando lhe faltam os olhos. Todavia, se eles existem, quem nô-los deu a não ser Deus, o dispensador de todos os bens? Por conseguinte, do mesmo modo como aprovas a presença desses bens no corpo e que, sem considerar os que deles abusam, louvas o doador, de igual modo deve ser quanto à vontade livre, sem a qual ninguém pode viver com retidão. Deves reconhecer: que ela é um bem e um dom de Deus, e que é preciso condenar aqueles que abusam desse bem, em vez de dizer que o doador não deveria tê-lo dado a nós (AGOSTINHO, 1995, p. 136).

Nesse sentido, de acordo com o mesmo, Deus, por ser a perfeição, beleza e bondade absoluta, não poderia ser capaz de criar algo mal. Isto é, do ponto de vista lógico e racional, o Criador, por ser totalmente perfeito, não seria apto a fazer as criaturas com quaisquer resquícios de maldade. Portanto, não poderia haver a possibilidade de se conceber logicamente a ideia de um Deus perfeito e com bondade suprema, que fosse capaz de criar alguma coisa maléfica:

Eis Deus, e eis as suas criaturas. Deus é bom, poderosíssimo e imensamente superior a elas. Sendo bom, criou coisas boas, e assim as envolve e completa. Mas então onde está o mal, de onde veio e como conseguiu penetrar? Qual a

sua raiz, qual a sua semente? Ou talvez não exista? Por que tememos então e evitamos o que não existe? Se tememos o mal sem motivo algum, é esse temor um mal, enquanto sem motivo nos perturba o coração, e tanto mais grave quanto nada há que temer. Portanto, ou o mal que tememos existe, ou o próprio fato de temê-lo é um mal. Mas de onde vem o mal, se Deus é bom e fez boas todas as criaturas? Ele é certamente o sumo bem, e as criaturas são bens menores. Mas, criador e criaturas, todos são bons. De onde então vem o mal? (AGOSTINHO, 1995, p. 158-159).

O mal não consiste na coisa em si, mas se origina de uma revolta e perversão do homem em relação ao Criador, a partir do mau uso dos bens criados. Por conseguinte, o próprio homem é o responsável em utilizar de modo deturpado os bens. Através desta perspectiva, pode-se inferir que, não se deve condenar o ouro e as mulheres, por causa dos pecadores avarentos e adúlteros, respectivamente, pois os entes e objetos em si são um bem. O que ocasiona o mal nesta circunstância, é o uso imoderado das coisas:

Ag. Visto que assim é, crês que seria preciso condenar o ouro e a prata por causa dos avarentos, ou o encanto das mulheres por causa dos libertinos e dos adúlteros, e assim em relação a tudo mais? Especialmente quando poder ver um médico fazer bom uso do fogo e um envenenador, uso criminoso até do pão. Evódio – Isso é bem verdade, não se pode considerar as coisas por elas mesmas, mas sim os homens que podem fazer mau uso delas (AGOSTINHO, 1995, p. 67).

Tomando esta noção como base, Agostinho sustenta que os indivíduos praticam o mal, primeiramente, em virtude da desobediência aos mandamentos divinos, motivados pelo orgulho da autossuficiência, ou seja, de acreditar no fato de que não precisam de Deus e, conseqüentemente, seguirem as suas próprias vontades. Então, nesta circunstância, o homem acredita que não precisa da divindade para viver, pelo fato de que confia na sua própria intelectualidade e vontade para fazer o bem. Desse modo, inevitavelmente opta pelos bens inferiores, em decorrência principalmente do seu estado decaído:

Tal é a razão pela qual Agostinho não para de afirmar que o erro original foi um efeito do livre-arbítrio do homem e, portanto, deve ser imputado primeiramente à sua vontade: quia vero per liberum arbitrium Deus deservit justum judicium Dei expertus est. A partir de então, vemos plenamente o quanto era verdade dizer que Deus fez tudo bom e que o movimento que separou o homem de seu fim, veio somente do próprio homem. A natureza humana poderia decair, sem o que não teria havido erro, mas ela não devia necessariamente decair, sem o que o ato que ela cometeu poderia não ter sido um único. Ao nos desviarmos voluntariamente de Deus, ou seja, recusando querê-lo e amá-lo, todos nós optamos em Adão mais pela avara e orgulhosa posse das criaturas do que pela submissão ao Bem universal, subvertemos a ordem divina ao preferir a obra ao obreiro (GILSON, 2007, p. 286).

A partir deste contexto, os mesmos optam, através das suas vontades corrompidas em escolher bens inferiores, ao invés de irem em busca dos bens superiores. Portanto, há a defesa de que a prática do mal é um equívoco no que concerne à hierarquização dos bens, pois ao invés de optarem em seguir um bem de valor elevado, os maldosos escolhem os desprezíveis. Nesse sentido, tal escolha decorre de um ato voluntário de um indivíduo pecador que, ao invés de buscar o bem supremo, opta pelos inferiores. Faz-se necessário ressaltar que, o livre-arbítrio da vontade que possibilita esta escolha não deve ser tida como um mal, mas como um bem médio, pois, pode levar o indivíduo, tanto ao bem como ao mal e, respectivamente, ao prêmio ou castigo:

Assim, pois, a vontade obtém, no aderir ao Bem imutável e universal, os primeiros e maiores bens do homem, embora ela mesma não seja senão um bem médio. Em contraposição, ela peca, ao afastar-se do Bem imutável e comum, para se voltar para o seu próprio bem particular, seja exterior, seja inferior. Ela volta-se para seu bem particular, quando quer ser senhora de si mesma; para um bem exterior, quando se aplica a apropriar-se de coisas alheias, ou de tudo o que não lhe diz respeito; e volta-se para um bem inferior, quando ama os prazeres do corpo. Desse modo, o homem torna-se orgulhoso, curioso e dissoluto; e fica sujeito a um tipo de vida a qual, em comparação à vida superior anteriormente descrita, é antes morte. Apesar de tudo, é claro que sua vida continua submissa ao governo da Providência divina, que põe todas as coisas em seu lugar e retribui a cada um conforme os seus méritos. Acontece que aqueles bens desejados pelos pecadores não são maus de modo algum. Tampouco é má a vontade livre do homem, a qual, como averiguamos, é preciso ser contada entre os bens médios. Mas o mal consiste na aversão da vontade ao Bem imutável para se converter aos bens transitórios. Por sua vez, essa aversão e essa conversão não sendo forçadas, mas voluntárias, o infortúnio que se segue será um castigo justo e merecido (AGOSTINHO, 1995, p. 141).

De acordo com a visão agostiniana, o ser humano pratica o mal quando prefere os bens mutáveis e inferiores, que se coadunam com as suas sensações corporais. Diante disso, faz-se necessário priorizar os bens superiores, que são advindos de Deus e, conseqüentemente satisfazem a alma humana. Sendo assim, infere-se que, enquanto o mal satisfaz o corpo, o bem tendo a privilegiar a alma. Através dessa perspectiva, convém salientar que, os pecados advêm desta escolha maléfica, que tende a preferir os bens tidos como inferiores e ocasionadores do mal. Notavelmente, isso faz que haja o afastamento de Deus, que é o autor dos bens superiores:

Ag. Voltemos, agora, se concordares, aquela questão proposta no começo deste diálogo, e vejamos se ela já está resolvida. Tínhamo-nos proposto de procurar a definição do que seja cometer o mal (cf. I, 3, 6). Foi nesse intento que dissemos tudo o que precede até aqui. Em consequência, agora é o momento de examinarmos com cuidado se cometer o mal é outra coisa do que menosprezar e considerarmos os bens eternos – bens dos quais a alma goza por si mesma e atinge também por si mesma, e aos quais não pode perder, caso

os ame de verdade, e ir em busca dos bens temporais, como se fossem grandes e admiráveis. Bens esses, experimentados com o corpo, a parte menos nobre do homem, e que nada têm de seguro. Para mim, todas as más ações, isto é, nossos pecados podem estar incluídos nessa única categoria. Espero que me dê a conhecer o teu parecer a esse respeito. Ev. É bem como dizes e eu concordo em que todos os pecados encontrem-se nessa única categoria, a saber: cada um, ao pecar, afasta-se das coisas divinas e realmente duráveis para se apegar às coisas mutáveis e incertas, ainda que estas se encontrem perfeitamente dispostas, cada uma em sua ordem, e realizem a beleza que lhes corresponde (AGOSTINHO, 1995, p. 68).

Deve-se mencionar que, apesar da opção dos pecadores pelos bens inferiores, estes em si não são maus e nem a vontade do homem que opta pelos mesmos, uma vez que ambos são bens estabelecidos por Deus, de modo que faz parte da justiça determinada por Este. Isso faz com que, haja um merecimento no que concerne às ações humanas, de modo que, caso o ente opte pelo Bem imutável, irá ser premiado, porém, se escolher os transitórios, haverá de ser castigado:

Ag. Acontece que aqueles bens desejados pelos pecadores não são maus de modo algum. Tampouco é má a vontade livre do homem, a qual, como averiguamos, é preciso ser contada entre os bens médios. Mas o mal consiste na aversão da vontade ao Bem imutável para se converter aos bens transitórios. Por sua vez, essa aversão e essa conversão não sendo forçadas, mas voluntárias, o infortúnio que se segue será um castigo justo e merecido (AGOSTINHO, 1995, p. 141).

A corrupção da vontade ocorre quando o indivíduo opta em seguir as suas paixões. Isto é, ao invés de obedecer ao Criador, prefere se submeter aos ditames passionais decorrentes do seu aspecto volitivo deturpado. Diante disso, infere-se que, as paixões tendem a levar o indivíduo a más ações, pelo fato de que, é proveniente de uma vontade pervertida que, ao invés de seguir a racionalidade, prefere satisfazer as tendências passionais:

Ag. Penso, portanto, que tu te lembras como em nosso primeiro diálogo (I 11,21) ficou suficientemente estabelecido que nada pode sujeitar o espírito à paixão, a não ser a própria vontade. Porque nem um agente superior nem um igual podem constrangê-la a esse vexame, visto que seria injustiça. Tampouco, um agente inferior, porque esse não possui poder para tal. Resta, portanto, que seja próprio da vontade aquele movimento pelo qual ela se afasta do Criador e dirige-se às criaturas, para usufruir delas. Se, pois, ao declarar esse movimento culpável (e para ti apenas duvidar disso parecia irrisório), certamente, ele não é natural, mas voluntário (AGOSTINHO, 1995, p. 149).

Logo, não é concebível que Deus seja o responsável em fazer com que os homens sigam as suas paixões e pratiquem o mal, uma vez que Aquele é plenamente justo e incapaz de maldades, como afirma Agostinho (1995, p. 51): “Com efeito, por enquanto, baste-nos saber que esse Ser, seja ele qual for, capaz de ultrapassar em excelência a mente dotada de virtude,

não poderia de modo algum ser um Ser injusto. Tampouco, ainda que tivesse esse poder, ele não forçaria a mente a submeter-se às paixões”.

De acordo com a visão agostiniana, quando as paixões dominam a razão, o prejuízo ao indivíduo é imenso, pelo fato de que alma se afasta da virtude, aproximando-se, por conseguinte, dos vícios, levando à extinção da paz dos homens. A partir disso, inevitavelmente as paixões dominam a mente, levando o indivíduo a ter a sua intelectualidade obscurecida e vontade pervertida. Diante disso, nota-se que, não é possível exercer práticas virtuosas, uma vez que, a alma está perturbada em decorrência dos estímulos passionais:

Ag. Julgaremos que para a mente poderá ser um pequeno castigo ser dominada pela paixão e despojada das riquezas da virtude, tornar-se pobre e desgraçada, ser puxada por ela em todos os sentidos? Às vezes, aprovar a falsidade em vez da verdade; outras vezes, parecer mesmo defender o erro; outras condenar o que até então aprovava; e não obstante, precipitar-se em novos erros? Numa hora, suspender o seu julgamento até temer as razões que a esclareceriam; noutra, desesperar de jamais encontrar a verdade e mergulhar totalmente nas trevas da loucura. Amanhã, esforçar-se por abrir-se na direção da luz da inteligência, para de novo recair extenuada. Ao mesmo tempo, o império das paixões ao lhe impor sua tirania, perturba todo o espírito e a vida desse homem, pela variedade e oposição de mil tempestades, que tem de enfrentar (AGOSTINHO, 1995, p. 52).

Faz-se necessário que a razão domine as paixões, para que haja a superioridade daquela em relação a esta nas ações humanas, pois, deste modo, o indivíduo passa a ser regido pela sabedoria e, portanto, há uma garantia de uma maior junção com a lei eterna. Desse modo, faz-se necessário que, o indivíduo tenha a consciência de que precisa potencializar a sua racionalidade, para que, a partir disso, possa reger e conter as tendências passionais. Por conseguinte, é notável a superioridade da razão perante a paixão, e com base nessa noção, infere-se que, àquela deve dominar esta:

Ev. Mas passemos agora a outros aspectos. Já demonstramos que no homem o senhorio da mente constitui a sabedoria, entretanto a mente pode não exercer de fato esse seu senhorio. Ag. Julgas que a paixão seja mais poderosa do que a mente, a qual sabemos que por lei eterna, foi-lhe dado o domínio sobre todas as paixões? Quanto a mim, não o creio de modo algum, pois, caso o fosse, seria a negação daquela ordem muito perfeita de que o mais forte mande no menos forte. Por isso, é necessário, a meu entender, que a mente seja mais poderosa do que a paixão e pelo fato mesmo será totalmente justo e correto que a mente a domine (AGOSTINHO, 1995, p. 50).

Agostinho fornece o exemplo de que o mal do adultério provém da paixão humana, uma vez que tal ação decorre de um vício decorrente na busca pelo mal. Portanto, constata-se que, a origem das paixões se encontra no interior do homem. Logo, infere-se que, não decorre de um

elemento externo. A partir disso, constata-se que, para que ocorra o mal, não é preciso que haja o ato pecaminoso, uma vez que, basta que o indivíduo tenha tido um pensamento interior impuro:

Ag: Talvez seja na paixão que esteja a malícia do adultério. Pois ao procurares o mal num ato exterior visível, caíste em impasse. Para te fazer compreender que a paixão é bem aquilo que é mal no adultério, considera um homem que está impossibilitado de abusar da mulher de seu próximo. Todavia, se for demonstrado, de um modo ou de outro, qual o seu intento e que o teria realizado se o pudesse, segue-se que ele não é menos culpado por aí do que se tivesse sido apanhado em flagrante delito (Mt 5,28) (AGOSTINHO, 1995, p. 32).

Santo Agostinho sustenta que há três tipos de mal: O mal metafísico, o mal físico e o mal moral. Em relação ao mal metafísico, ele afirma que se refere ao mal no sentido de ser um afastamento do bem, ou seja, é a privação em relação a este. De acordo com esta perspectiva, infere-se que, não há mal no universo, mas sim, graus inferiores de ente em relação a Deus. Sendo assim, no mal metafísico, apesar de haver um forte afastamento do divino, há a permissão da sua existência, em virtude da concretização de uma harmonia no cosmos. Desse modo, verifica-se que, até mesmo as coisas mais inferiores, fazem parte da benéfica organização do mundo criado por Deus:

Do ponto de vista metafísico-ontológico, não existe mal no cosmo, mas apenas graus inferiores de ser em relação a Deus, que dependem da finitude da coisa criada e dos diferentes níveis dessa finitude. Mas, mesmo aquilo que, numa consideração superficial, parece um “defeito” (e, portanto, poderia parecer um mal), na realidade, na ótica do universo visto em seu conjunto, desaparece. De fato, os graus inferiores do ser e as coisas finitas, mesmo as mais ínfimas, revelam-se momentos articulados de um grande conjunto harmônico (REALE; ANTISERI, 2003 b, p. 97-98).

Logo, é uma perspectiva que se aproxima do Neoplatonismo e se afasta do Maniqueísmo, pelo fato de não conceber o mal do ponto de vista ontológico ou metafísico, mas sim como uma distância daquilo que é bom. O mal físico, que também é chamado de males naturais, é a maldade existente na natureza e na vida dos homens. Assim sendo, as catástrofes naturais, como por exemplo, Terremoto, furacão, vulcões, enfermidades e sofrimentos que acometem a humanidade são tidas como este tipo de mal, segundo Agostinho. De acordo com este, a explicação para a ocorrência desta maldade não decorre de Deus, mas do pecado do homem, proporcionado mediante a vontade degradante:

Para Agostinho, “males naturais” é uma questão de interesse muito subordinado. Ele não os atribuiria a Deus, mas ao homem. Para ele, não existe uma coisa como o “mal natural” (pois este seria ou mal feito por Deus ou mal maniqueu, separado e coigual com o bem – de longe a opção mais aceitável a

pensadores do século V). Todo mal nasce da vontade. Platão tem uma explicação que se pode considerar ser também de Agostinho, se devemos aceitar a ideia de que todo o mal no universo, também o mal de eventos como um terremoto, que aparentemente não se liga com nada que pode produzir a vontade do homem ou do anjo, pode-se reconduzir em última análise a ato de vontade (EVANS, 1995, p. 148).

No tocante ao mal moral, vale salientar que se coaduna com o pecado humano, pois ocorre em uma situação na qual o homem, a partir do seu livre-arbítrio, utilizando-se de sua vontade pecaminosa, comete um mal, como Agostinho diz (1995, p.16): “O mal moral é o pecado. Esse depende da nossa má vontade. E a má vontade não tem “causa eficiente”, e sim muito mais “causa deficiente”. O mal moral, portanto, é “aversio a Deo” e “conversio ad creaturam”. Portanto, nesta circunstância, infere-se que, a culpa está presente, pelo fato de que decorre da própria liberdade humana que, mesmo tendo noção acerca do certo, optou pelo erro.

Faz-se necessário, portanto, que, os indivíduos que cometeram o mal, sofram as consequências dos seus atos. Afinal, os mesmos possuem culpa, pois através das suas vontades livres praticaram maldades. Por conseguinte, no mal moral, o indivíduo, ao invés de seguir uma correta moralidade, prefere ir ao caminho do vício e do pecado. Nesse sentido, Deus não possui nenhum tipo de intervenção e permissão em relação a este tipo de mal, pelo fato de que ocorre da imperfeição humana, que tende a ter uma vida pecaminosa.

Tendo em vista que Deus é santo e perfeito, constata-se que o mesmo é incapaz de cometer qualquer tipo de pecado. Sendo assim, Santo Agostinho crer com vigor que é inconcebível a ideia de Deus ser capaz de praticar o mal, já que Este é perfeito e incapaz de corrupções e degradações. Nesse sentido, Agostinho diz para Evódio (1995, p. 25): “Pois bem, se sabes ou acreditas que Deus é bom – e não nos é permitido pensar de outro modo -, Deus não pode praticar o mal”. Destarte, constata-se que, somente aqueles que são passíveis de corrupções, podem exercer algum ato maléfico. Por isso que, os homens são susceptíveis ao mal. Seguindo esta linha de raciocínio, percebe-se também que Deus não poderia ser o autor e o criador do mal, uma vez que é perfeito. Seguindo esta perspectiva, tendo em vista a influência platônica em Agostinho, é imprescindível citar este texto, presente no livro II da *República*:

Deus, uma vez que é bom, não poderia ser a causa de tudo, como diz a maioria das pessoas, mas causa apenas de um pequeno número das coisas que acontecem aos homens, e sem culpa do maior número delas. Com efeito, os nossos bens são muito menos do que os males, e, se a causa dos bens a ninguém mais se deve atribuir, dos males têm de se procurar outros motivos, mas não o Deus (PLATÃO, 2013, p. 68).

Desse modo, infere-se que o pecado não pode ter como origem a divindade incorruptível, mas advém da imperfeição das criaturas, consistente em uma vontade de afastamento do homem em relação a Deus. Logo, é uma subversão à ordem hierárquica dos bens criados, preferindo, portanto, os bens inferiores, em detrimento dos superiores. Desse modo, infere-se que, Santo Agostinho proporcionou um enfoque à responsabilização da vontade no que concerne à realização dos atos humanos:

Agostinho inovou a reflexão sobre a vontade o que permitiu ao cristianismo avançar na consolidação da ideia religiosa sobre o pecado e vida beatífica, na qual o homem tem em si a capacidade de tomar decisões e dirigir suas ações. Dentro do contexto romano, Agostinho compreende a voluntas (vontade) como sendo uma faculdade do homem dada por Deus, onde, junto com a razão, a vontade é a força que impulsiona o homem a agir, quando diz que “é feliz o homem realmente amante de sua boa vontade e que despreza, por causa dela, tudo o que se estima como bem, cuja perda pode acontecer, ainda que permaneça a vontade de ser conservado”. Dessa forma, a vontade permitirá ao homem definir sua forma de agir em vista de um bem maior que, enquanto tal, exige a correção e controle dos desejos (GOMES, 2018, p. 46-47).

Por conseguinte, ele defende uma noção de vontade que influenciou no Cristianismo no tocante à ideia de pecado e santidade, mediante o aspecto volitivo dos homens e, conseqüentemente do agir destes. Diante disso, nota-se claramente que, Agostinho foi muito relevante para o estabelecimento da relação existente entre a vontade humana e a ocorrência do mal.

4 IMPLICAÇÕES DA CRÍTICA ANTIMANIQUEÍSTA E DA RELAÇÃO ENTRE O LIVRE-ARBÍTRIO E O MAL PARA A ÉTICA AGOSTINIANA

A pretensão deste capítulo consiste na averiguação da ética agostiniana, através das consequências morais que o mal e o livre-arbítrio na perspectiva de Agostinho proporcionam, a partir da sua crítica ao maniqueísmo e mediante a análise da moralidade deste santo da Igreja Cristã em relação aos aspectos morais da doutrina maniqueia. Diante disso, é perceptível o fato de haver a possibilidade humana do livre-arbítrio, que ocasiona na opção do indivíduo entre o bem e o mal, em detrimento ao dualismo maniqueu.

É notável o fato de que, o indivíduo age de modo virtuoso ao escolher atos bondosos ou por causa do vício, pode ter ações maldosas. Com base nesta perspectiva, o ser humano quando escolhe o bem, age em decorrência do amor proporcionado pela graça de Deus. E, quando exerce atos maléficis, afasta-se da divindade e opta em obedecer aos anseios da sua vontade pecaminosa. Desse modo, infere-se que, é relevante a presença do auxílio divino para que haja uma santificação através do amor e, conseqüentemente, um exercício de virtudes que afaste o indivíduo do mal e do pecado.

4.1 A Busca por uma Vida Santa na Ética Agostiniana

Ao analisar o processo de amadurecimento filosófico de Santo Agostinho, nota-se que, o seu afastamento do Maniqueísmo se torna cada vez maior. Nesse sentido, a sua passagem do neoplatonismo ao Cristianismo, ou seja, a sua conversão à Igreja Cristã, fortaleceu a sua crítica à doutrina maniqueia. Diante disso, a compreensão que ele obteve da religião de Cristo, através do qual há a possibilidade humana de agir de modo ético, a partir da liberdade, opõe-se vigorosamente à visão dualista do Deus da Luz e das Trevas do Maniqueísmo, que ocasiona na exclusão da responsabilidade ética dos homens pelas suas ações, consoante já foi mencionado. Sendo assim, a ética agostiniana concebe a noção de que a possibilidade humana em optar pelo bem, mediante o livre-arbítrio, seria capaz de levar à felicidade. Portanto, a sua visão moral se assemelha mais à cultura greco-romana do que aos maniqueístas. Então, assim como os gregos, o bispo de Hipona também acreditava que o homem deve ter como finalidade ser feliz:

Sabemos que uma das preocupações centrais da filosofia greco-romana era a busca da felicidade, a qual ficou conhecida pelo nome Eudaimonia, e esta, de uma forma ou de outra, poderia ser alcançada, ainda nesta vida humana,

unicamente pelo esforço humano mediante um exercício dialético da razão que se autocompreende e se manifesta como verdade-felicidade. Agostinho absorveu e apropriou-se da filosofia greco-romana, a qual não abandonará pelo resto da vida, notadamente no que se refere ao eudaimonismo, o qual aparece nitidamente expresso em uma passagem do *Sobre a Cidade de Deus*, uma obra da maturidade, quando diz: “Não há razão para o homem filosofar senão para que seja feliz; e o que faz com que este seja feliz é o fim bom; não há, por conseguinte, nenhuma causa para o filosofar, salvo a meta do bem; por essa razão, aquela que não segue o fim bom não pode ser dita seita filosófica” (COSTA, 2014, p. 19).

É imprescindível mencionar o fato de que a perspectiva ética maniqueia possuía uma abordagem acerca do bem e mal, notadamente influenciada pela eticidade oriental, através do qual havia um dualismo inerente no que concerne às ações humanas. Diante disso, percebe-se que é uma visão distinta da perspectiva greco-romano, no qual há uma conotação de obtenção a uma vida feliz, dependendo da moralidade do agir humano. Dessa maneira, o bem e o mal de acordo com a ótica oriental, possui uma conotação física que está presente no homem desde a origem. Com base nessa perspectiva, infere-se que há uma característica mítica na ética do oriente:

Uma ética do bem e do mal pode considerar-se desconhecida por todo o mundo antigo, inclusive o clássico. O oriental, o mesmo que o grego, não tem sensibilidade para o mal ético. A moral, em uma e outra forma, era simplesmente física. O dualismo persa, caso típico de solução pré-clássica, sustenta com plena claridade uma concepção do mundo que se esgota em cosmologia. Não é o homem que faz o bem ou o mal, e com este nasce a ética. O bem e o mal estão nele desde a origem. A luz foi sempre luz e a treva sempre treva. O tempo não faz mais que brotar o que foi desde o princípio. Bem e Mal são fatos físicos, mais do que posições éticas(...). Por tudo isto, a ética do Oriente não é a rigor uma ética, senão exclusivamente uma ontologia de caráter mítico (ALVAREZ-TURIENZO, 1954, p. 94).

Seguindo esta linha de raciocínio, tanto os gregos, como Agostinho, criam no correto uso da razão, para ser ético e, conseqüentemente, feliz. No entanto, ambas as concepções possuem uma abordagem distinta no que concerne à relação entre a racionalidade e felicidade, uma vez que, enquanto os gregos defendiam que a felicidade tem como fim a razão, o santo cristão ressaltava que a racionalidade deveria ser tida como um meio para a vida feliz, que equivalia a estar em comunhão com Deus:

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. 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 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 (CARVALHO, 2018, p. 86).

De acordo com Agostinho, a razão era considerada como um meio eficaz para alcançar a Deus. Em outras palavras, pode-se considerar que a filosofia levava à felicidade. Afinal, como foi ressaltado, encontrar-se com Deus é sinônimo de ser feliz. Por isso que, a ética agostiniana, diferentemente da greco-romana, possui um exclusivo objetivo teológico, apesar de ambas serem eudaimonistas. Diante disso, Frederick Copleston (1983, p. 87) diz: “A ética de Santo Agostinho tem em comum com o que poderíamos chamar típica ética grega seu caráter eudaimonista, quer dizer, o que se propõe é um fim comum para a conduta humana, a saber, a felicidade; porém essa felicidade tem de encontrar-se unicamente em Deus”. Então, para que o ser humano pudesse ir de encontro a Deus ou ser feliz, deveria ter como base uma ética que privilegiasse uma formidável filosofia. Entretanto, faz-se necessário salientar que, a razão e a filosofia não eram suficientes para atingir a felicidade com Deus, pois tendo em vista que, a racionalidade humana foi atingida pelo pecado original, torna-se imprescindível o auxílio da graça divina com o intuito de corrigir a inata ignorância do homem decaído:

Além de divergir dos antigos filósofos quanto ao lugar onde a felicidade se encontra, Agostinho discorda destes também quanto ao método ou caminho a ser alcançado, quando, embora não negando totalmente o papel da razão ou Filosofia, indica como condição sine qua non a intervenção da graça divina, colocando não no homem, mas no próprio Deus, que se revela enquanto Verdade-Felicidade, o mérito de tal ação. Não que Agostinho negue totalmente ao papel da razão ou Filosofia neste processo, apenas que esta, por conta própria, não é suficiente para alcançá-la, senão mediante o auxílio da graça divina, conforme diz no *Contra Acadêmicos*, referindo-se aos neoplatônicos: “(...) a sutileza da razão (humana) jamais teria levado as almas cegas pelas multiformes trevas do erro e obliteradas sob a enorme massa das impurezas corporais, se o Sumo Deus, movido de misericórdia pelo seu povo, não tivesse inclinado e abaixado até o corpo humano a autoridade do Intelecto divino (COSTA, 2014, p. 21).

A graça de Deus contribui de um modo mais satisfatório do que a razão no que concerne ao encontro com a felicidade, uma vez que, não basta ao homem o conhecimento proporcionado pela filosofia, mas faz-se necessário, principalmente, superar as paixões e educar a vontade ao bem. Afinal, a razão em si não é capaz de vencer as tendências pecaminosas presentes no homem. Por isso que, o auxílio divino, mediante Jesus Cristo, possibilita atingir a vitória diante da imoralidade:

Os filósofos podem, a rigor, com as forças de seu pensamento – que a Verdade, por outra parte, dirige sempre secretamente – descobrir e mostrar aonde ir, mas não por onde ir; são capazes de elevar-se à contemplação da pátria feliz, mas não de habitá-la; veem o fim, mas desconhecem os meios. É que se trata de algo muito distinto do especular: trata-se de vencer as paixões, de reformar o coração, de fortalecer a vontade, e isso não é possível senão pela graça de Cristo (JOLIVET, 1932, p. 103).

Assim sendo, há a notável necessidade de transcender à razão, a fim de atingir a verdade e a felicidade consistentes na divindade, que habita no interior do homem. Com base nesta perspectiva, infere-se que, a racionalidade humana precisa ascender com o intuito de se aproximar de Deus, para encontrar-se com aquilo que, além de ser verdadeiro, está presente na sua própria interioridade. Em relação a isto, Santo Agostinho (2002 b, p. 98) diz: “Não saias de ti, mas volta para dentro de ti mesmo, a Verdade habita no coração do homem. E se não encontras senão a tua natureza sujeita a mudanças, vai além de ti mesmo. Em te ultrapassando, porém, não te esqueças que transcendes tua alma que raciocina. Portanto, dirige-te à fonte da própria luz da razão”. Seguindo esta perspectiva, salientou o fato de que os maniqueístas não obtiveram um correto raciocínio acerca do mal, pelo fato de estarem afastados da razão, que leva à verdade:

Aquele, cuja mente ainda não foi iluminada pelo raio da verdade, facilmente se engana por semelhantes imagens materiais. A fundamental concepção errônea dos maniqueus sobre a existência do mal, portanto, impede seu entendimento, porque os estimula a pensar em termos corpóreos sobre assuntos que requerem abordagem inteiramente diversa. A “luz da sabedoria” é necessária para clarear a visão obnubilada para que possamos ver a verdade, e mesmo então devemos aprender o que podemos pouco a pouco, tateando na escuridão que é inseparável de nossa condição decaída (EVANS, 1995, p. 63).

Apesar de Agostinho ter dado muita importância à fé em Deus para atingir as virtudes e a felicidade, o mesmo também valoriza a necessidade do uso da razão a fim de ser sábio e feliz. Destarte, há a perspectiva de que a Filosofia é relevante, pois pode acarreta em um caminho para a verdade e, por conseguinte, a um bem que leva à plenitude. Logo, a sabedoria, segundo esta perspectiva, consiste na beatitude que ocasiona na felicidade e, conseqüentemente, na paz de espírito:

Ora, é capital para a compreensão do agostinianismo que a sabedoria, objeto da filosofia, sempre é confundida por ele com a beatitude. O que ele procura é um bem cuja posse satisfaz todo desejo e, por consequência, confere a paz. De início, este eudemonismo fundamental indica que a filosofia foi imediatamente e permanecerá, para Santo Agostinho, como a investigação especulativa de um conhecimento desinteressado da natureza (GILSON, 2007, p. 17).

Tendo em vista que esta beatitude ou felicidade é a finalidade dos homens, faz-se necessário averiguar acerca da discussão agostiniana relacionada a esta temática. Desse modo, ele procura questionar inicialmente acerca do que é a felicidade. Então, obtém a noção de que as pessoas que não conseguem o que desejam, não podem ser felizes. A partir desta perspectiva, Agostinho faz uma relação entre a vontade e a concretização de uma vida feliz. Isso faz com que, o homem saiba aquilo que deve ser objeto do seu querer. Diante disso, o bispo de Hipona atesta que, é preciso ter uma vontade ordenada, para que o indivíduo possa ter a ciência acerca daquilo que deve desejar para ser feliz:

Todos os homens querem a felicidade. Mas em que consiste a própria felicidade? Aqueles que não têm o que desejam não são felizes, mas não se pode dizer que são felizes todos aqueles que têm o que desejam. Isso depende do que eles desejam, pois, assim como dizia Cícero no *Hortensius*, “a malícia da vontade causa-nos mais mal do que a fortuna não nos faz bem”. Ninguém é, portanto, feliz se não tem o que quer, mas não basta ter o que se quer para ser feliz. Este ponto acordado, por outro lado, deve-se admitir como evidente que todo homem que não é feliz é miserável e que, por consequência, aquele que não tem o que quer é miserável. O problema da beatitude, portanto, consiste em saber o que o homem deve desejar para ser feliz e como pode adquiri-lo (GILSON, 2007, p. 18-19).

Nesse sentido, Agostinho sustenta a noção de que uma vontade ordenada leva à felicidade, de modo que o indivíduo possa reconhecer os bens valiosos e evitar tudo aquilo que ocasiona uma vida infeliz. Tomando como base essa noção, percebe-se que, há objetos cuja perda pode acontecer, apesar de haver o querer em conservar este bem. Isso pode fazer com que o homem se torne infeliz. Portanto, faz-se necessário um reconhecimento correto acerca daquilo que deve ser objeto de vontade por parte do indivíduo. Através disso, constata-se a importância de haver um aspecto volitivo que aspire aquilo que é bom. Por isso que, há uma notável relação entre uma vontade que preze pelo bem e um viver tido como feliz:

Ag. Aceitemos, portanto, isto: é feliz o homem realmente amante de sua boa vontade e que despreza, por causa dela, tudo o que se estima como bem, cuja perda pode acontecer, ainda que permaneça a vontade de ser conservado. Ev. Como não aceitarmos as conclusões a que nos levam as premissas admitidas anteriormente? Ag. Compreendestes muito bem. Mas dize-me, eu te peço: amar a sua boa vontade e tê-la em tão grande preço, como antes dissemos, não é isso justamente a própria boa vontade? Ev. Dizes a verdade. Ag. Mas se julgamos com razão ser feliz o homem de boa vontade, não se deveria também, com boa razão, declarar ser infeliz aquele que possui vontade contrária a essa? Ev. Com muito boa razão. Ag. Logo, que motivo existe para crer que devemos duvidar – mesmo se até o presente nunca tenhamos possuído aquela sabedoria – que é pela vontade que merecemos e levamos uma vida louvável e feliz; e pela mesma vontade, que levamos uma vida vergonhosa e infeliz? Ev. Constato que chegamos a essa conclusão fundamentando-nos em razões certas e inegáveis (AGOSTINHO, 1995, p. 60).

Uma boa vontade deve ser vista como um bem imensamente valioso para o ser humano, pelo fato de que garante tranquilidade na alma, mediante uma vida virtuosa e reta regida pela razão. Tal circunstância decorre do fato de o indivíduo possuir uma volição direcionada a bens, cuja conservação dependem apenas do querer humano. Diferentemente de objetos, cuja perda acarreta em uma desconformidade com a vontade, fazendo com que o afastamento desta coisa prejudique a paz do ente. Dessa maneira, o indivíduo se afasta dos bens passageiros e, por conseguinte, obtém uma constância no viver mediante a busca por objetos seguros e que levam à felicidade:

Ag. Portanto, se por nossa boa vontade amamos e abraçamos essa mesma boa vontade, preferindo-a a todas as outras coisas, cuja conservação não depende de nosso querer, a consequência será, como nos indica a razão, que nossa alma esteja datada de todas aquelas virtudes cuja posse constitui precisamente a vida conforme a retidão e a honestidade, se quiser pôr esse bem acima de todos os bens passageiros da vida, realiza conquista tão grande, com tanta facilidade que, para ele, o querer e o possuir serão um só e mesmo ato. Ev. Digo-te, com toda verdade: posso dificilmente conter uma exclamação de alegria, vendo de repente surgir diante de mim tão grande bem e de maneira tão fácil de ser adquirido. Ag. Pois bem, essa mesma alegria gerada pela aquisição de tão grande bem, ao elevar a alma na tranquilidade, na calma e constância, constitui a vida que é dita feliz. A não ser que não considere a vida feliz como gozo de bens verdadeiros e seguros? Ev. Considero-a tal como tu mesmo (AGOSTINHO, 1995, p. 61).

Através desta perspectiva, o fato de o indivíduo ser feliz ou infeliz, depende da ordenação de sua vontade. Se esta for boa, o ente irá procurar o bem e, por conseguinte, alcançará a felicidade, mas se estiver direcionada ao mal, haverá infelicidade. Logo, constata-se que, o responsável em levar o sujeito à plenitude ou à miserabilidade, é a ordenação do seu querer. Dessa maneira, apesar de todos os homens terem o desejo de serem felizes, alguns não obtêm, pelo fato de apontarem a sua vontade para bens passageiros. Em outras palavras, infere-se que, mesmo que o ente tenha a intenção de ser feliz, caso o mesmo não tenha uma vida virtuosa, não obterá a felicidade, uma vez que, não priorizou os bens imperecíveis:

Ag. Perfeitamente! Mas na tua opinião haverá um só homem sequer que não queira e deseje, de todos os modos, viver vida feliz? Ev. Todo homem a deseja. Quem pode duvidar disso? Ag. Por qual motivo, então, nem todos eles a obtêm? Porque, como nós o dissemos e concordamos, é voluntariamente que os homens a merecem. E acontece que voluntariamente também chegam a uma vida de infortúnios. E assim, recebem o que merecem. Mas eis que surge não sei qual contradição a tentar derrubar-se não fizemos um exame atento e minucioso nossas conclusões de há pouco, tão bem elaboradas e tão fortemente apoiadas. Com efeito, como se explica que os homens sofram voluntariamente uma vida infeliz, se de modo algum ninguém quer viver no infortúnio? E como se explica que, sendo por sua própria vontade que o homem obtém vida feliz, quando acontece que tantos são infelizes, apesar de

todos quererem ser felizes? Será que isso não vem do fato de que uma coisa é querer viver bem ou mau e outra coisa muito distinta é merecer o resultado por uma boa ou má vontade? Com efeito, aqueles que são felizes-para isso é preciso que sejam também bons – não se tornaram tais só por terem querido viver vida feliz – visto que os maus também o querem. Mas sim, porque os justos o quiseram com retitude, o que os maus não o quiseram. Nada de estranhar, então, que os homens desventurados não obtenham que querem, isto é, vida feliz (AGOSTINHO, 1995, p. 61-62).

Portanto, todos os homens querem a felicidade. No entanto, nem todos a obtêm, pois estes não agem de acordo com a sua boa vontade. Sendo assim, o fato de o indivíduo ser desventurado, não advém deste querer ser infeliz, mas, decorre da circunstância de não ter agido com retidão. Afinal, não direcionou a sua vontade para o bem. Dessa maneira, nota-se que há um vício no que concerne ao caminho ou meio para ser feliz. Logo, faz-se necessário um agir reto e virtuoso, a fim de que não haja um desvio moral no percurso que leva à felicidade:

É porque, ao afirmarmos que os homens são voluntariamente infelizes, não dizemos por aí que eles queriam ser infelizes, mas que possuem tal vontade, que a desgraça se segue necessariamente, mesmo contra o desejo de felicidade. Não há, pois, nada de contraditório ao raciocínio precedente: todos querem ser felizes, mas sem poder sê-lo. Pois nem todos querem viver com retidão, e só com essa boa vontade que têm o direito à vida feliz (AGOSTINHO, 1995, p. 62-63).

Agostinho infere que este objeto de desejo humano não pode se basear em algo que seja perecível e que possa causar temor caso este bem possa ser perdido do homem. Por conseguinte, deve ser algo independente do acaso e fortuna. Assim sendo, diante destes requisitos, nota-se que, Deus é quem atende a estas condições, uma vez que, para que o indivíduo obtenha Este, basta o querer. Logo, a vontade humana deve se dirigir ao mesmo, para que possa se sentir pleno e feliz. Desse modo, por conseguinte, há uma garantia segura para conseguir a felicidade, consoante afirmou Agostinho na sua obra *Vida Feliz*:

Portanto, de modo algum duvidamos que alguém decidido a ser feliz deve tentar alcançar algo que seja perene, que não possa ser-lhe roubado por algum tipo de acaso incontrolado. Mas já concordamos com isso há um bom tempo. O que vos parece, disse eu, é eterno e permanece para sempre? Licêncio disse: isso é tão seguro que não precisa sequer interrogar. E todos os outros consentiram com isso, com pia devoção. Então, quem tem Deus, disse eu, é feliz (AGOSTINHO, 2014 b, p, 19).

Dessa maneira, mesmo que o indivíduo perca todos os bens materiais, se tiver Deus como fim, será feliz. Nesse sentido, Gilson (2007, p. 21) salienta: “Pode-se carecer de muitas coisas sem perder a felicidade, pois a beatitude é um bem do espírito que a perda de todos os bens materiais não poderia comprometer em nada”. Vale ressaltar que, para que o homem possa atingir esta plenitude de espírito, faz-se necessário ser sábio, com o intuito de ter noção acerca

dos limites corretos que devem advir das coisas. Destarte, faz-se necessário que o homem seja sábio, para que tenha uma noção correta acerca das virtudes, como por exemplo, a modéstia, que ocasiona um senso de medida em relação às coisas. Além disso, o mesmo deve desenvolver também a temperança, com o intuito de obter uma boa proporcionalidade. A partir disto, o homem se afasta da miserabilidade e caminha em direção à plenitude:

A modéstia se chama assim porque provém de medida (modus), assim como a temperança provém de boa proporcionalidade (temperies). Mas, onde há medida e boa proporcionalidade em algo, não há nem o mais nem o menos. Essa é, portanto, a plenitude, a qual acertamos em afirmar ser contrária à indigência; essa afirmação tem muito mais acerto do que se houvésemos colocado a abundância como seu contrário. Por abundância compreende-se, portanto, uma afluência e como que uma profusão extremamente exuberante de alguma coisa. E quando acontece de ultrapassar o nível do satisfatório, também ali se deseja que haja medida, e a coisa que é exagerada carece de medida (AGOSTINHO, 2014 b, p. 39).

Santo Agostinho sustenta a noção de que a sabedoria comporta uma medida e moderação em relação às coisas. Isso faz com que haja a necessidade de o indivíduo evitar os excessos. Destarte, de acordo com a perspectiva agostiniana, a sabedoria e a felicidade consistem na moderação e equilíbrio em relação às coisas, a fim de que não haja excesso e nem tampouco inferioridade no que concerne aquilo que é pleno. Seguindo esta perspectiva, o homem se torna virtuoso, afasta-se dos vícios e, conseqüentemente, opta pelo bem e extirpa o mal, fazendo com que o mesmo seja feliz:

No início de nossas disputas de hoje, afirmamos que se descobríssemos que a miséria nada mais seria que a indigência, declararíamos ser feliz aquele que não é indigente. Ora, isso foi realmente constatado: Portanto, ser feliz nada mais é que não ser indigente, isto é, ser sábio. Mas, se agora perguntardes o que seria a sabedoria (a razão humana, na medida de suas forças, já tentou explicar e desvendá-la), diria que nada mais é que a medida do espírito, isto é, aquilo pelo que o espírito busca o equilíbrio de modo que não incorra no excesso e nem tampouco se restrinja ao que é inferior à plenitude. É assim que o espírito incorre em luxúrias, na busca de poder, no orgulho, e coisas do gênero, nas quais os espíritos dos que não têm moderação e dos míseros imaginam alcançar para si alegrias e poderes. Eles se restringem, porém a imundícies, temores, tristezas, cupidez e muitos outros fatores quaisquer, pelos quais até os míseros confessam serem homens míseros (AGOSTINHO, 2014 b, p. 40).

Nota-se que, para o bispo de Hipona, essa moderação no agir equivale a uma sabedoria e felicidade, pelo fato de que, caso o indivíduo atue com moderação, a fim de conhecer a medida verdadeira em relação às coisas, conseguirá ser sábio e feliz. Mas, deve-se ressaltar que, tal agir moderado possui uma forte relação com a divindade, fazendo com que haja o encontro com Este. Dessa maneira, o ser humano, a partir do seu agir virtuoso e sem excessos, conhece a

verdade, que está ligada a Deus. Através disto, obterá a sabedoria e, por conseguinte, a beatitude:

Ora, a medida suprema é necessariamente uma medida verdadeira. Portanto, do mesmo modo que a Verdade é engendrada pela Medida, por isso também a Medida se faz conhecer pela Verdade, pois a Verdade nunca esteve sem a Medida da qual procede, nem a Medida sem a Verdade que engendra. Assim, quem é o Filho de Deus? Nós o dissemos: é a Verdade. E qual é essa Medida que nada engendra, a não ser o Pai? Logo, só possui a beatitude aquele que alcança a Medida suprema através da Verdade. Eis o que é possuir a sabedoria: apoderar-se de Deus pelo pensamento, isto é, gozar dele (GILSON, 2007, p. 22).

Destarte, para que o ser humano possa ser virtuoso, é imprescindível que a alma humana seja dotada de uma sabedoria divina. Diante disso, infere-se que, não basta apenas o conhecimento humano, mas, também, faz-se necessário que haja a verdade consistente em Deus. Logo, percebe-se que, não é qualquer tipo de sabedoria, pois faz-se necessário que esteja relacionada com o conhecimento verdadeiro de Deus. Através disto, nota-se o fato de que, somente esta sabedoria conduz ao Filho de Deus, uma vez que Este é a própria sabedoria de Deus. Portanto, aquele que possui isto, é feliz:

O que deveremos chamar à sabedoria, se não a chamarmos de sabedoria de Deus? Mas também aprendemos da autoridade divina que o Filho de Deus nada mais é que a Sabedoria de Deus (Cor 1,24); e o filho de Deus é seguramente Deus. Todo aquele que é feliz, portanto, tem a Deus; essa afirmação agradou a todos nós, já no início de nosso banquete. Mas o que julgais ser a sabedoria, se não for a verdade? Pois também isso foi dito: Eu sou a verdade (Jo 14, 6). Mas para que a sabedoria seja a verdade tem de vir a ser por alguma medida suprema, da qual procede e para a qual, estando perfeita, retorna (AGOSTINHO, 2014 b, p. 41).

É imprescindível ressaltar que, segundo Santo Agostinho, apenas o conhecimento ou intelecto acerca de Deus não é suficiente para possuí-lo, pois, também é preciso que o indivíduo ordene os seus afetos para querer atingi-lo. Isto é, faz-se necessário que o homem direcione a sua vontade, a fim de amar a Deus. Com base nessa perspectiva, constata-se que, o indivíduo necessita desenvolver tanto o seu intelecto, como a sua vontade, com o intuito de conhecer e querer o divino, pois, caso o homem apenas tenha o interesse de saber acerca de Deus, através do intelecto, não será capaz de amá-lo. Então, tendo em vista que o amor pertence ao âmbito da vontade, faz-se necessário que o mesmo conduza o seu querer a Deus:

O pensamento basta para ver, mas não basta para amar, pois o amor é um desejo e o desejo não pertence exclusivamente ao pensamento enquanto tal. Há no homem um desejo sensível que também deve se voltar ao bem soberano submetendo-se à ordem da razão e permitindo-se, por isso mesmo, contemplá-lo melhor. Portanto, a alma inteira deve amar aquilo que somente o

pensamento pode contemplar e é pelo amor assim esclarecido pela razão que a alma atingirá finalmente sua meta; não somente conhecer seu fim, mas, em certo sentido, sê-lo. É com efeito, próprio do amor que o objeto amado reaja, na alma, de alguma maneira sobre isso que ele ama para transformá-lo em sua imagem e assimilá-lo. Amar o material e o perecível é materializar-se e condenar-se a perecer; amar o eterno é, ao contrário, eternizar-se, amar Deus é tornar-se ele (GILSON, 2007, p. 25).

A sabedoria proposta por Agostinho, portanto, exige que o ser humano tenha a capacidade de amar, já que, deve haver uma boa educação da vontade, para que haja um correto afeto ao objeto. Por isso que, tanto o intelecto como a vontade devem proporcionar ao homem um amor aos valores da alma, em detrimento às paixões do corpo, tendo em vista que aquela é superior a esta. Nesse sentido, um homem virtuoso é aquele que prioriza os bens que levam a alma à transcendência e menospreza o aspecto passional existente na corporeidade:

O homem compõe-se de um corpo e de uma alma, unidos de tal maneira que a alma confere a vida e o movimento ao corpo que ela anima. A alma é, portanto, superior ao corpo e, de qualquer maneira, se há um soberano bem superior ao homem, este não poderia ser um simples bem do corpo, mas um bem da alma, que é o que há de mais elevado no homem. Ora, a virtude é o que confere à alma sua perfeição e a torna boa (GILSON, 2007, p. 24).

É através da razão presente na alma, que o homem pode ter acesso ao bem. Então, é mediante esta racionalidade transcendente, que a virtude agostiniana se relaciona com a perfeição. Contrapõe-se, portanto, à doutrina maniqueísta dualista, a partir da visão de que todo bem provém do único Deus, que é a bondade absoluta. Inspirando-se na tradição platônica, Agostinho priorizou as quatro virtudes cardeais temperança, fortaleza, justiça e prudência. O santo cristão ressalta que a temperança consiste na moderação dos apetites sensíveis e, isso faz com que haja uma entrega correta ao amor; a fortaleza se relaciona à capacidade de manter a força diante de adversidades, em vista de um bem maior; a justiça é amar as coisas de acordo com a reta razão, tendo em vista o merecimento e a prudência é saber aquilo que deve ser amado e o que precisa ser rejeitado:

Ag. Considera, agora, se a prudência não te parece o conhecimento daquelas coisas que precisam ser desejadas e das que devem ser evitadas. Ev. Parece-me que assim é. Ag. Pois bem! E a força, não é ela aquela disposição da alma pela qual nós desprezamos todos os dissabores e a perda das coisas que não estão sob nosso poder? Ev. Assim o penso. Ag. E quanto à temperança, é ela a disposição que reprime e retém o nosso apetite longe daquelas coisas que constituem uma vergonha ser desejadas? Ou acaso és de outra opinião? Ev. Pelo contrário, penso como dizes. Ag. E finalmente sobre a justiça, o que diremos ser ela, senão a virtude pela qual damos a cada um o que é seu? Ev. Conforme minha opinião é essa a definição da justiça e nenhuma outra (AGOSTINHO, 1995, p. 57-58).

É imprescindível salientar que, Santo Agostinho (2002 a, p. 61) sustenta a noção de que o corpo em si não é maléfico, mas sim a corrupção deste, como está presente na *Doutrina Cristã*: “Logo, quando alguns dizem que preferiam viver sem o corpo, enganam-se inteiramente. Porque não é o seu corpo, mas à corrupção corporal e seu pesado fardo que eles odeiam. Assim, o que eles queriam, sem dúvida, não é ficar sem o corpo, mas tê-lo incorruptível e perfeitamente ágil”. Percebe-se, por conseguinte que, esta visão agostiniana positiva acerca do corpo do homem, contrasta com o pessimismo do maniqueísmo acerca de tudo aquilo que envolve a matéria.

Para que haja a manutenção da incorruptibilidade corporal, ressaltada por Agostinho, faz-se necessário a aquisição de virtudes, a partir da influência da divindade. Enquanto, os vícios consistem no afastamento deste, uma vez que é uma fuga da graça de Deus para viver de modo autossuficiente. Destarte, nota-se que, a partir do momento em que o indivíduo se encontra distante de Deus, inevitavelmente, encontra-se com o pecado, pelo fato de que, afastou-se por livre vontade da divindade. Por isso que, faz-se necessário a presença da graça, a fim de que o ente participe dos dons divinos. Isso faz com que haja uma união com Deus a partir da caridade e piedade:

Deus, portanto, é bom de um modo que é só seu... porquanto o bem pelo qual Ele é bom é Ele mesmo. O homem, ao invés, é bom enquanto a sua bondade deriva de Deus... E por virtude do Espírito de Deus que os bons se tornam tais, pois a nossa natureza foi criada capaz de ser participante d’Ele mediante a própria vontade. E se, portanto, bom na medida em que se age bem, isto é, se faz o bem com conhecimento de causa, com amor e com piedade: é-se mau, ao invés, na medida em que se peca, isto é, se afasta da verdade, da caridade e da piedade... Por isso mesmo, o próprio Senhor aos mesmos que chama bons por causa da participação de graça divina, chama igualmente maus devido aos vícios da fraqueza humana (AGOSTINHO, 1987, p. 345).

O homem sob a ótica agostiniana necessita crescer em virtudes a partir da comunhão com Deus. Isso faz com que o mesmo exclua os vícios e pecados. Afinal, estes afastam da divindade. Em outras palavras, enquanto tudo aquilo que é bom advém do divino, o que constitui o pecado decorre de uma aversão ao Criador. Então, todos os males e pecados somente podem advir do distanciamento de Deus, uma vez que Este é a plenitude da bondade. Logo, apenas as virtudes podem se originar do divino:

Ora, todo bem procede de Deus. Não há, de fato, realidade alguma que não proceda de Deus. Considera, agora, de onde pode proceder aquele movimento de aversão que nós reconhecemos constituir o pecado – sendo ele movimento defeituoso, e todo defeito vindo do não-ser, não duvides de afirmar, sem hesitação, que ele não procede de Deus. Tal defeito, porém, sendo voluntário está posto sob nosso poder (AGOSTINHO, 1995, p. 143).

Faz-se necessário salientar que, de acordo com Agostinho, é algo bastante desafiador controlar os impulsos da sensibilidade, tendo em vista que estes são imensamente fortes. Sendo assim, torna-se mais difícil para o homem seguir os seus ditames racionais. Desse modo, infere-se que, as sensualidades corpóreas possuem um imenso poder de influenciar as ações dos homens. Isso faz com que, aumente a propensão ao pecado, uma vez que, há um afastamento da racionalidade, que leva as virtudes e, conseqüentemente a Deus:

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 [...]? (BROWN, 2020, p. 61).

Nota-se que Agostinho é influenciado por Platão, pois este crer que as impurezas e imoralidades decorrem da sensualidade corpórea, de modo que estas contribuem para a prática dos vícios. Diante disso, ele defende a extirpação destas tendências passionais, a partir de uma purificação, que acarrete no predomínio da racionalidade humana em face das paixões, para que gere moralidade e, conseqüentemente, realização das virtudes. Portanto, este processo de passagem do homem que o leva a extirpar as paixões e alcançar a racionalidade, faz com que este passe também por uma “conversão moral”. Afinal, segundo esta perspectiva platônica, o conhecimento racional acarreta inevitavelmente a uma modificação no indivíduo, de modo que este alcance um notável progresso moral:

Sócrates identificara a “cura da alma” com a suprema missão moral do homem. Platão insiste sobre esse mandamento socrático, mas acrescenta-lhe certo colorido místico, esclarecendo que “cura da alma” significa “purificação da alma”. Essa purificação se realiza à medida que a alma, ultrapassando os sentidos, conquista o mundo do inteligível e do espiritual, mergulhando nele como em algo que lhe é conatural. Neste caso, de modo bastante diferente de como ocorre nas cerimônias de iniciação do Orfismo, a purificação coincide com o processo de elevação ao conhecimento supremo do inteligível. E é precisamente sobre este valor de purificação atribuído à ciência e ao conhecimento que é necessário refletir para compreender a novidade do “misticismo” platônico. Esse misticismo não consiste na contemplação estática e alógica, mas no esforço catártico de busca e de ascensão progressiva ao conhecimento. Então, é possível compreender como o processo do conhecimento racional também represente, para Platão, um processo de “conversão” moral (REALE; ANTISERI, 2003 a, p. 153).

Porém, neste sentido, Agostinho, diferentemente de Platão, em decorrência da sua influência cristã e crítica ao maniqueísmo, irá sustentar que esse afastamento do vício e aquisição de virtudes, dar-se mediante a interferência de Deus. Assim sendo, percebe-se que há uma forte conotação teológica. E, tendo em vista que o homem nasceu com o pecado original,

conforme já foi ressaltado, infere-se que a sua vontade e ações são direcionadas ao mal. Então, Agostinho defende a presença da graça divina. É a partir desta, que a livre vontade humana quer se afastar do pecado e buscar o bem, como está presente na *Explicação de algumas proposições da Carta aos Romanos*:

Portanto, o livre-arbítrio existiu perfeitamente no primeiro homem, mas em nós, antes da graça, não há o livre-arbítrio de modo que não pequemos, mas somente de modo a não queremos pecar. Mas a graça faz com que não somente queiramos agir retamente, mas também com que o consigamos, não, porém, por nossas próprias forças (AGOSTINHO, 2009, p. 26).

É nesse sentido que ele sustenta a noção da gratuidade da graça, de modo que Deus a fornece de maneira gratuita. Sendo assim, tal distribuição da graça leva o indivíduo ao bem e, por conseguinte, à recompensa da Vida Eterna:

Assim, caríssimos, se a nossa vida reta nada mais é que a graça de Deus, a vida eterna, recompensa da vida reta é, sem dúvida, a graça de Deus, a qual é outorgada gratuitamente, porque é dada gratuitamente a quem é outorgada. Somente esta a quem se dá, é chamada graça; a vida eterna, outorgada a quem viveu na graça, como é prêmio, é graça sobre graça, a modo de recompensa pela prática da justiça. Assim é para que seja verdade, porque é verdade, que Deus retribui a cada um conforme suas obras (AGOSTINHO, 1999, p. 43).

Diante do que foi dito, constata-se que a ética agostiniana possui um teor teleológico. Isto é, possui uma finalidade, que consiste na recompensa da Vida Eterna com Deus. É por isso que Manfredo Ramos (1984, p. 62) ressalta que a moral agostiniana possui uma conotação que reside em uma finalidade teleológica, ou seja, na felicidade plena que a Eternidade oferecerá. É imprescindível inferir que esta perspectiva moral se diferencia do caráter ético dos gregos, no qual não havia a noção de beatitude na Vida Eterna com Deus, consoante também afirma Manfredo Ramos (1984, p.69). Por conseguinte, de acordo com Agostinho (1987, p. 67), esta é “a única verdadeira vida e a única bem-aventurada [...] em vista desta única coisa procuram-se e desejam-se honestamente todas as demais coisas”. Sendo assim, para que possa obter esta perfeita vida feliz junto com a divindade, faz-se necessário seguir os preceitos da Cristandade, que consiste na realização das virtudes cristãs a partir da graça de Deus, através de Jesus. Dessa maneira, se o indivíduo seguir estas determinações, obterá como prêmio uma felicidade plena na eternidade, onde não haverá qualquer tipo de sofrimentos.:

A misericórdia e a graça de Deus pregada aos homens pelo homem Jesus Cristo, a eles comunicada por Deus e pelo Filho de Deus, a saber, por Jesus Cristo mesmo, não abandonou os que vivem pela sua fé e o adoram piamente, tanto quando toleram com resignação e coragem os males desta vida, como quando se servem de seus bens com misericórdia e temperança, destinados a receber em ambos os casos o prêmio eterno na cidade suprema e divina, onde

já não existirão calamidades para suportar-se molestantemente nem paixões para refrear-se penosamente, mas onde ao invés não deveremos senão amar a Deus e ao próximo sem nenhuma dificuldade e com perfeita liberdade (AGOSTINHO, 1987, p. 123).

Através desta linha de raciocínio, que Agostinho disse a Macedônio, com base na beatitude eterna que os virtuosos alcançarão, onde Jesus Cristo será o rei na Cidade Celeste. Assim sendo, infere-se que, a ética em Santo Agostinho possui uma conotação religiosa, baseada na noção de imortalidade da alma, na qual após a morte corporal do indivíduo, a alma deste estará na Celeste Cidade caso tenha tido uma vida repleta de virtudes e praticando os ensinamentos da sabedoria de Deus. É imprescindível salientar que, neste lugar onde Cristo é o rei supremo, há uma eterna felicidade, ou seja, ocorre uma plenitude sem limites, de modo que, não é possível haver dores e sofrimentos:

Alegro-me muito, porém, porque reconheço que o teu espírito, levado pelo amor da eternidade e da verdade, bem como o sentimento amoroso do teu coração aspiram com avidez à posse daquela divina e celeste cidade, cujo rei é Cristo, e na qual somente deve viver para sempre e na beatitude, contanto que aqui na terra se viva na retidão e na piedade religiosa [...] Nisto consiste a ‘única verdadeira sabedoria’: aqui na terra a mais constante piedade, lá em cima a eterna felicidade (AGOSTINHO, 1987, p. 363).

É imprescindível salientar que esta visão de Jesus Cristo como Aquele que salvou a humanidade, através da sua Paixão, Morte e Ressurreição, é divergente da conotação cristológica que os maniqueus possuíam, uma vez que estes, diferentemente do agostinianismo, não criam em um Jesus, a partir da perspectiva deste ser o Deus encarnado, mas mediante uma versão, na qual Ele era tido como uma emanção do Deus, como se fosse um fantasma, que estava preso na matéria. Então, constata-se que os maniqueus criam no fato de que Jesus possuía apenas uma carne aparente. Seguindo esta perspectiva, eles também acreditavam que a verdadeira ideia da crucificação de Jesus é baseada na noção de que Este está crucificado nas partículas da luz, fazendo com que esteja preso na matéria:

Para os maniqueus, Cristo, com o objetivo de chegar aos homens mais facilmente, tomou uma carne aparente quando, na realidade, ele é um “corpo luminoso etéreo ou espiritual – um fantasma”. A verdadeira paixão e crucificação de Cristo está, para os maniqueus, na mescla ou mistura da luz na matéria, ou seja, Cristo (também chamado de Jesus Partibilis ou Cruz da Luz) encontra-se crucificado nas partículas da Luz (alma do mundo) presa ou cativa na matéria. Em síntese, os maniqueus negavam que Cristo fosse a encarnação do Verbo em um corpo humano. Para eles, isso significava dar a Deus uma forma antropomórfica, o que era um absurdo. Cristo não necessita de corpo humano, Ele é apenas um fantasma, um Espírito (COSTA, 2003, p. 81).

De acordo com a doutrina maniqueia, a genealogia de Jesus, conforme está presente na Bíblia, está equivocada, pelo fato de que o mesmo nunca chegou a afirmar que provinha de uma linhagem terrena, mas que salientava o fato de que vinha diretamente do Deus Pai e que, cuja missão principal seria a de cumprir a vontade Deste. Seguindo esta perspectiva, por conseguinte, Jesus não teria encarnado no ventre de Maria sob obra do Espírito Santo e não seria filho adotivo de José. Logo, Jesus teria vindo diretamente de Deus, de modo que não teve a necessidade de ter tido ancestrais:

São muitos os motivos pelos quais não se aceita a genealogia de Jesus, mas sobretudo este: Ele nunca professou por sua própria boca ter pai ou linhagem terrena; ao contrário, afirmou que não era deste mundo, que procedia de Deus Pai, que havia descido do céu, que não tinha mais mãe e irmãos e que cumpre a vontade de seu Pai que está nos céus [...] (AGOSTINHO, 1993, p. 131).

Jesus, assim como Abraão, Zoroastro e Buda, eram tidos como uma emanção divina que tinham a finalidade de preparar a vinda do libertador ou salvador final, Mani. Sendo assim, este era tido como o verdadeiro paracleto. Isto é, como o enviado por Deus para libertar de modo definitivo a humanidade das trevas. Seguindo esta noção, Jesus era tido apenas como um profeta que tinha a finalidade de preparar a vinda de Mani, uma vez que, somente este seria apto a salvar os homens:

Apesar dos maniqueus afirmarem a historicidade de Jesus Cristo como um dos profetas que veio preparar a vinda de Mani, o Paracleto responsável pelo processo final de libertação, para eles, Jesus Cristo era apenas uma das emanações ou manifestações corpóreas do Jesus Esplendor, que se manifestou igualmente em outros profetas, como Seth, Enos, Henoc, Noé, Sem, Abraão, Buda e Zoroastro que, tal como Cristo, vieram preparar a vinda do Paracleto final (Mani) em suas regiões (FREITAS, 1991, p. 608).

Santo Agostinho (1993, p. 394), salientou a noção de que os maniqueus entram em contradição quando defendem a noção de que Mani, apesar de ser o Filho de Deus Pai, o emanado, nasceu mediante a junção carnal dos seus pais. Diferentemente disto, no Cristianismo, Jesus Cristo veio simplesmente como obra do Espírito Santo na Virgem Maria.: “Por que não considerais como coisa desonrosa proclamar que o homem Mani, assumido pelo Espírito Santo, nasceu da união de ambos os sexos, se temeis crer que haja nascido de uma virgem o homem assumido pela Sabedoria unigênita de Deus?”

Segundo a doutrina maniqueia, é através de Mani, que acontecerá, de fato, a salvação final, pois, é através dele que, o indivíduo obterá o verdadeiro sentido acerca das coisas. Destarte, a revelação de Mani é tida como superior às palavras dos seus predecessores, uma que a mensagem daquele é pronunciada de modo direto, ou seja, sem haver a necessidade de

mencionar os fatos de maneira enigmática e simbólica. Por isso que, a partir do momento que o indivíduo recebe a mensagem dada por Mani, inevitavelmente, alcança a verdade acerca das coisas. Isso faz com que, este se converta ou pode fazer com que recuse o verdadeiro saber. Vale ressaltar que, tal negação constitui um erro grave. Tomando como base esta perspectiva, infere-se que, o Maniqueísmo é uma gnose perfeita, pelo fato de que se baseia profundamente na revelação de Mani, que expõe a ciência de modo evidente, com o intuito de proporcionar um entendimento claro às pessoas:

A mensagem de Mani tem um valor supremo nos dois significados do termo. É o extremo apelo à salvação, depois dele não resta ao mundo senão converter-se e seguir. Recusar-se a aderir à fé maniqueia constitui-se, portanto, num erro irremediável, que se confunde com a recusa da Verdade mesma [...]. Em um segundo significado, a Revelação de Mani é suprema porque é a mais alta, a mais completa, porque constitui-se na gnose perfeita. Mani, último dos profetas, é o paraclito em si mesmo. A sua gnose não é somente a ciência integral, explicação total, mas, por si, a mais evidente. Mani não fala por símbolos e alegorias como os seus predecessores, mas diretamente, claramente. Não esconde seu pensamento sob enigmas: ao contrário, veio para fornecer as chaves, resolver as dificuldades, dar o sentido e a clareza daquilo que, até o momento, não era senão simbólico e parcial (PUECH, 1995, p. 84).

Deve-se mencionar que, a salvação, de acordo com os maniqueístas, advém da gnose ou conhecimento. Diferentemente da perspectiva cristã que, conforme foi ressaltado, veio da paixão de Jesus Cristo. Seria necessário, portanto que, o indivíduo adquirisse um conhecimento racional seguro, de modo que pudesse assegurá-lo à libertação final. Dessa maneira, o caráter soteriológico do Maniqueísmo advém do fato de o indivíduo conhecer a revelação dada por Mani. Seguindo essa perspectiva, deve-se salientar que, no Maniqueísmo, é relevante que o indivíduo conheça a Deus e a sua alma, de modo que possa ter a compressão de que está inserido em um corpo, que ocasiona na ignorância, ofuscando, dessa maneira, o ente a encontrar a verdade que está presente na alma:

E o que é, com efeito, a gnose – como significa seu nome em grego, *gnosis* – “conhecimento”, quer dizer, conhecimento”, quer dizer, conhecimento, no sentido absoluto do termo, ou, mais precisamente, um conhecimento simultâneo e recíproco de si mesmo em Deus e de Deus em si mesmo, que permite ao que possui este conhecimento, ao “gnóstico”, salvar-se, assegurando-lhe que pode ser salvo? Que é uma gnose, senão um saber que não só está por completo voltado à busca da salvação, senão, ademais, ao descobrir o homem ante si mesmo, ao desvelar-se plenamente o segredo e a significação de todas as coisas, descobre que o procurar a salvação é em si e por si salvação? [...] Como todas as gnosés, também no maniqueísmo o conhecimento de si mesmo e de Deus contém a certeza da salvação. Conhecer-se é, com efeito, reconhecer-se, reencontrar e recuperar o verdadeiro “eu”, anteriormente ofuscado pela ignorância e a inconsciência que a alma, em fusão com o corpo e a matéria, assume no homem: a *gnosis* é, na realidade, uma

epígnosis, um “reconhecimento”, uma memorização de si mesmo (PUECH, 1979, p. 230).

Percebe-se que esta visão escatológica do maniqueísmo baseada neste dualismo ontológico, diverge completamente da Igreja Cristã, no qual, é imprescindível que os homens vivam praticando as virtudes, para que deste modo sejam fiéis aos ensinamentos do Cristianismo e reconheçam a verdade, que conduz à felicidade na eternidade com Deus. Diante disso, terão ciência acerca das incoerências, não apenas dos maniqueístas, mas também dos filósofos pagãos, que levam à perdição. Portanto, é notável o fato de que a doutrina cristã não se concretiza apenas com a prática das virtudes, mas, desenvolve-se, principalmente, mediante a esperança em Deus, que fornece a sua graça, que ocasiona em uma autêntica felicidade:

Por isso, o Apóstolo Paulo, falando, não dos homens imprudentes, impacientes, intemperantes e iníquos, mas dos que vivem segundo a verdadeira piedade e têm virtudes autênticas, diz: Porque não somos salvos senão em esperança. Mas não se diz que alguém tem esperança daquilo que já vê, pois como poderá alguém esperar o que já vê? Se, por conseguinte, esperamos o que não vemos, aguardamo-lo pela paciência. A felicidade segue o mesmo caminho que a salvação, o da esperança. E como a salvação não a temos já, mas a esperamos futura, assim se passa com a felicidade. A cláusula pela paciência está posta porque vivemos entre males, que é preciso suportar com paciência, até logarmos os inefáveis bens que nos deleitarão plenamente. Então já não haverá nada que tolerar. A salvação da outra vida será, por conseguinte, a felicidade final. E os filósofos, que não querem crer porque não vêem, forjam a seu talento, fundados em virtudes tanto mais enganosas quanto mais soberbas, o fantasma da felicidade terrena (AGOSTINHO, 2019, p. 464).

Constata-se que, a graça de Deus promove a realização da bondade nos homens. Isso permite que estes sejam fiéis aos ensinamentos do divino e, a partir disto, são capazes de suportar os sofrimentos da vida terrena, tendo em vista a felicidade eterna que obterão na vida bem-aventurada. Neste lugar, não haverá qualquer tipo de maldades e o indivíduo não sentirá falta de coisa alguma, pois será pleno do amor de Deus. Deve-se ressaltar que, para que isso ocorra, é imprescindível, antes de tudo, confiar no auxílio divino, que garante a graça necessária, possibilitando aos homens alcançarem a felicidade no Reino Celeste, caso os mesmos sigam os seus preceitos, conforme está na *Trindade*:

É impossível encontrar bens, principalmente os que tornam os homens bons e felizes, se não vierem de Deus para o homem e não aproximem o homem de seu Deus. Quando, porém, aquele que permanece bom e fiel em meio às misérias desta vida, chegar à vida bem-aventurada, então acontecerá o que agora não é possível de forma alguma, ou seja, o homem viver como quer. Pois naquela felicidade, nada quererá de mal ou nada desejará que lhe falte e não faltará nada do que desejar. Tudo o que amar estará lá presente e não desejará nada que esteja ausente. Tudo o que ali existir será bom e o Deus supremo será o supremo Bem, e ali estará para gozo de todos os que o amam.

E eis o que será o maior grau de felicidade: estará certo de que será assim por toda a eternidade (AGOSTINHO, 1994, p. 407).

Destarte, as boas obras praticadas na terra, de acordo com o pensamento agostiniano, providenciarão a possibilidade de vivência no Reino Celeste, onde conforme já foi ressaltado, haverá uma felicidade completa, no qual inexistirá dores e sofrimentos. Para que esta plenitude ocorra, faz-se necessário haver uma transformação profunda por parte dos indivíduos, de modo que estes possam se converterem verdadeiramente a Deus. E, a partir disto, afastarem-se dos ídolos e de todos os vícios que prejudicam o encontro com o divino. Portanto, mediante a confiança na graça da divindade, o homem consegue a força suficiente para superar os sofrimentos desta vida, para que possa, desta maneira, alcançar a bem-aventurança, onde reina o amor eterno:

Também pelos serviços prestados à pátria terrena, se fizeres com amor vero e religioso ganharás a pátria celeste [...] deste modo, proverás, de verdade, ao bem de teus concidadãos a fim de fazê-los usufruir não da falsidade dos prazeres temporais, nem da funestíssima impunidade da culpa, mas da graça da felicidade eterna. Suprimam-se todos os ídolos e todas as loucuras, convertam-se as pessoas ao culto do verdadeiro Deus e a pios e castos costumes; e então verás a tua pátria florir não segundo a falsa opinião dos estultos, mas segundo a verdade professada pelos sábios, quando esta pátria, em que nasceste para vida mortal, será uma porção daquela pátria para a qual se nasce não com o corpo, mas pela fé, onde [...], após o inverno cheio de sofrimentos desta vida, florescerão na eternidade que não conhece ocaso.[...] pois, o amor mais ordenado e mais útil pelos cidadãos consiste em levá-los ao culto do sumo Deus e à religião. Este é o amor (AGOSTINHO, 1986 b, p. 589).

A visão acerca do paraíso maniqueísta é distinta do Cristianismo, uma vez que, não há uma ênfase acerca dos méritos dos atos virtuosos como uma maneira de obter a salvação, uma vez que, o aspecto soteriológico do indivíduo está relacionado ao conhecimento ou gnose, conforme já foi ressaltado. Deve-se ressaltar que, segundo a doutrina maniqueia, existe um Reino de Luz, no qual o eleito se encontra com o “Nirvana”. A partir disso, por conseguinte, obtém o seu troféu de vitória por ter encontrado a pátria, tida como o “País do Repouso” e da “alegria”. Lugar onde há o eterno Reino da Luz:

A alma do Eleito recebe um “vestido”, uma “coroa de luz” e um “troféu”, símbolos da sua vitória e ao mesmo tempo da sua inocência reconhecida. Em seguida sobe, com ascese triunfal, até a “Colina de Luz”, depois à lua e ao sol, para, enfim, chegar ao “País do Repouso e da Alegria”, ao “Nirvana – o eterno Reino da Luz”, que é a sua pátria enfim reencontrada (PUECH, 1995, p. 94).

Essa perspectiva que defende a noção da salvação humana através de uma moral agostiniana baseada no correto uso do livre-arbítrio, ocasionando na liberdade, difere

completamente da visão maniqueia, onde o homem não era tido como livre, pois estava submetido a rivalidade existente no dualismo cósmico existente dentro de si. Tomando como base essa perspectiva, portanto, o indivíduo não alcança a salvação a partir da sua vontade ou querer, uma vez que, a sua alma não possui uma consciência clara, pois está submetida às trevas do corpo. Sendo assim, faz-se necessário o conhecimento e a inteligência para livrar a alma humana desta condição de ofuscamento mental:

De fato, os maniqueus não concebem a liberdade como uma capacidade da alma, mas como um estado, que é dado ou não [...]. Abandonada, submersa e dominada pela mistura, torna-se má; ajudada a retornar a si mesma, essa não pode senão seguir a via da Luz. Assim o problema da salvação não é tanto questão de escolha e de vontade quanto de força: iluminada pelo Nous, a alma resiste às Trevas; sem esse, ofuscada, tendo perdido a consciência e o conhecimento, sucumbe nelas. Desse modo fica claro que no fundo a salvação não é uma coisa que o homem alcança por si só, visto que a mesma vontade de ser salva resulta da presença na alma daquela ‘aspiração à vida’, que o Nous suscita ou leva consigo [...]. Considerada nessa perspectiva, a união da alma e do Nous seria interpretada, teoricamente, como um estado natural ou como um estado de graça (PUECH, 1995, p. 77).

Nesse sentido, o Maniqueísmo expressava a noção de que o indivíduo não é plenamente livre, uma vez que está regido por forças cósmicas do bem e mal. Logo, o agir do homem, segundo esta perspectiva, é limitado a aspectos exteriores, ao invés de receber influência de uma interioridade humana virtuosa e guiada pelo amor.

4.2 A Ética do Amor em Santo Agostinho e a sua Relação com a Moral Maniqueísta

É imprescindível salientar que, para que seja possível alcançar a felicidade celeste, faz-se necessário que os indivíduos pratiquem o ato do amor, primeiramente com Deus, para que desta maneira, possam amar o próximo. Assim sendo, tanto no Cristianismo, como no agostinianismo, há uma relação de complementação entre o amor a Deus e aos homens, uma vez que, ambos estão profundamente relacionados. Deve-se ressaltar que, é necessário, antes de tudo, amar a Deus, uma vez que Este fornece um gozo eterno de felicidade. Mediante este amor inicial, pode-se amar ao próximo e as demais coisas que são objetos de fruição. Percebe-se o fato de que, é através desta perspectiva de amor que o indivíduo obtém a salvação. Desse modo, este vai deixando de amar as coisas transitórias, para que possa se dedicar aos bens imperecíveis, que possuem como fim a felicidade eterna:

De tudo o que foi dito anteriormente ao tratarmos sobre as coisas (de rebus), esta é a suma: que se estenda ser a plenitude e o fim da Lei, como de toda a Escritura divina, o amor àquela Coisa, que será nosso gozo (Rm 13,10 e 1Tm 1,5); e o amor dos que podem partilhar conosco daquela fruição. Quanto ao

amor que cada um deve a si próprio não houve necessidade de preceito. Ora, em vista de nos fazer conhecer esse amor, e de no-lo tornar possível, é que a divina Providência criou para nossa salvação toda a economia temporal da qual devemos usar, não com amor e alegria permanentes, mas antes como algo transitório, tal como estando em viagem, num veículo ou não importa em que outro meio de transporte que se possa nomear com maior propriedade. Portanto, amemos esses objetos que nos levam ao fim último, por causa do mesmo fim aonde somos levados (AGOSTINHO, 2002 a, p. 76).

Sendo assim, a ética do amor em Santo Agostinho possui uma nítida relação com a concepção cristã, pois ressalta a noção da imprescindibilidade de amar a Deus com o intuito de poder se doar ao próximo, em virtude daquele amor. Logo, não é possível haver um amor à divindade sem haver afeto ao outrem e vice-versa. É notável o fato de que, há uma relação consequencial entre o amar a Deus e ao próximo. Isto é, o amor a este é visto como uma consequência do amor aquele. Desse modo, infere-se que, o indivíduo que diz amar o divino e, não tem afeto pelo seu semelhante, está mentindo. Portanto, é preciso que o amor a Deus e ao outrem sejam considerados mediante uma dimensão de complementariedade, consoante está presente no *Comentário da Primeira Epístola de São João*:

Quem ama a seu irmão também ama a Deus? Sim, se ele ama seu irmão, necessariamente também ama a Deus, que é o próprio amor. Ser-lhe-ia possível amar o irmão e não amar o Amor? É necessariamente que ama o Amor. Mas será que pelo fato de alguém amar o amor, ame a Deus? Sim! Amando o amor, ama a Deus [...]. Se Deus é amor, todos aqueles que amam o amor, amam a Deus. Ama, pois, teu irmão e considera-te seguro. Não podes dizer: Amo meu irmão, mas não amo a Deus. Do mesmo modo, mentirias se disseses: “Amo a Deus”, se não amasses o irmão. Tu te enganarias se disseses: “Amo o irmão”, julgando que não amas a Deus. Tu que amas teu irmão, necessariamente, amas o mesmo amor (AGOSTINHO, 1989, p. 194).

Constata-se, portanto, o fato de que, enquanto no Cristianismo, havia uma forte ênfase à santificação através do amor a Deus e ao próximo, no Maniqueísmo, a abordagem principal em relação à purificação dos homens consistia em uma vida de tendência ascética. Destarte, ao invés de privilegiar uma vida regida por uma vontade que pretende amar a Deus e aos semelhantes, a doutrina maniqueia, priorizou o afastamento da carne ou matéria com o intuito de purificação da alma. Nesse sentido, os eleitos desta doutrina deveriam observar estes 5 mandamentos: dizer sempre a verdade ou não mentir, não matar e não ter ações violentas, ter uma vida pura, não comer carne e nem digerir bebidas alcóolicas e assumir uma vida de pobreza, voltada a orações:

a) “dizer sempre a verdade – ou não mentir” – Esse mandamento tinha como objetivo a defesa da verdade, coibindo assim a mentira em todos os sentidos, mas, principalmente em relação à profissão de fé. O maniqueu não deveria professar nenhuma outra verdade senão aquela que foi revelada por Mani, o

Paráclito, considerada como a única verdade digna de fé. Todas e quaisquer manifestações de fé que fossem contrárias às verdades reveladas por Mani eram consideradas falsas e, portando, mentira. Assim sendo, o primeiro mandamento tinha como objetivo fixar o homem na verdadeira fé, garantindo assim a sua salvação; b) “a não-violência – ou não matar” – Esse mandamento está diretamente relacionado com a regra do “selo das mãos”; c) “comportamento religioso – ou ser puro” – Esse mandamento está diretamente relacionado com a regra do “selo dos seios”; d) “pureza da boca – ou não comer carne e ingerir bebida alcóolica” – Esse mandamento está diretamente relacionado com a regra do “selo da boca”; e) “bem aventurança – ou pobreza bem aventurada” – Esse último mandamento colocava a pobreza como condição da beatitude. Ao proibir o religioso de possuir qualquer bem, o mandamento fazia do Eleito um homem despojado, inteiramente livre para dedicar-se à pregação e à oração ou contemplação, condição indispensável à beatitude no sentido evangélico (TARDIEU, s.d, p. 96-100).

É inspirando-se nestes 5 mandamentos que, os maniqueus, a partir da determinação destas ordenações, tornavam-se retos, não violentos, castos, abstinentes, pobres e, conseqüentemente, obteriam a felicidade, garantida por Mani. Percebe-se, portanto que, no Maniqueísmo há uma recompensa que depende das boas obras. Além disso, havia uma relação direta entre estes mandamentos e as três regras da doutrina maniqueísta dos três selos ou marcas, que são o selo da boca, das mãos e dos seios:

Portanto, pela prática dos cinco mandamentos o maniqueu tornava-se reto, não violento, casto, abstinente e pobre, e com isso alcançava a vida feliz prometida por Mani. E tais mandamentos se concretizavam na observância das três regras chamadas no maniqueísmo de três selos ou marcas (signacula), são elas: “signaculum oris, manuum et sinus – diz Santo Agostinho” (De mor. Eccl. cath. et mor. man., II, 10, 19), ou seja, o selo ou marca da boca, das mãos e dos seios (COSTA, 2003, p. 98).

No que concerne ao selo ou marca da boca, deve-se ressaltar que, refere-se ao fato de que os ouvintes devem evitar qualquer tipo de blasfêmias, de modo que se isentem de falar mal do próximo, pois desta maneira, estaria atingindo o próprio Deus. Em relação a isto, Agostinho (1948, p. 383) diz: “É próprio do selo da boca a abstenção de toda blasfêmia, que consiste em falar mal dos bons; e daqui a opinião geralmente admitida de que a blasfêmia são palavras más contra Deus; porque da bondade dos homens se pode duvidar, já com relação a de Deus nunca”

No que concerne ao selo das mãos, vale salientar que, trata-se de uma circunstância na qual, há a determinação de que os religiosos devem abster-se de atos de violência que prejudiquem os cinco elementos do Bem, que são a luz, fogo, água, vento e ar, a partir da mistura destes com os animais, vegetais e a natureza em geral, consoante afirma Tardieu (s.d, p.96): “interdiz ao religioso todo e qualquer ato de violência susceptível de ferir os cinco elementos

do Bem (luz, fogo, água, vento e ar) no estado misturado nas criaturas animais ou vegetais e na própria natureza”.

No que concerne ao selo das mãos, Tardieu fornece com um maior detalhe acerca desta questão, ressaltando, antes de tudo, a seriedade acerca desta questão, ao afirmar que os maniqueus não podiam ofender nenhum aspecto da matéria. Sendo assim, eram proibidos de matar os animais, inclusive os pequenos, como no caso de formiga ou pulga. Até mesmo em relação a um simples floco de neve e orvalho, eram interditos aos religiosos maniqueus. Nesse caso, nota-se o cuidado que os mesmos deveriam ter com os elementos da matéria:

Os maniqueus levavam tão a sério o selo das mãos, que os religiosos deveriam ter o cuidado de não ofender até uma pequena quantidade de matéria, por pequena que fosse, como por exemplo, um floco de neve, um pingo de orvalho, bem como não matar nenhum animal, por pequeno que fosse, como uma formiga ou uma pulga (TARDIEU, s.d, p. 97).

De acordo com esta concepção, por exemplo, o figo derrama lágrimas e a terra sofre quando é arada, pelo fato de que estariam prejudicando as partículas da Luz. Destarte, eles acreditavam que havia a presença do divino nos elementos materiais. Partindo desta perspectiva, caso algum eleito ingerisse o figo colhido por um outrem, estaria libertando esta luz. Sendo assim, era tido como algo favorável a ingestão dos alimentos por estes. Tomando como base esta noção, percebe-se o fato de que, os maniqueus eram capazes de fornecer mais valor e piedade às coisas materiais do que as pessoas:

Pouco a pouco, insensivelmente, cheguei à extravagância de crer que um figo, ao ser colhido, chorava, juntamente à mãe, a figueira, lágrimas de leite! Mas se algum ‘santo’ comesse o figo, criminosamente colhido não por ele mas outrem, misturado-o nas suas entranhas, arrotando e gemendo entre orações, exalaria anjos e até partículas de Deus! Essas partículas do soberano e verdadeiro Deus ficavam presas no fruto, a não ser que fossem libertadas pelos dentes e estômago de um ‘eleito’. Pobre de mim! Julgava que aos frutos da terra se devia mais piedade do que aos homens para quem o solo os produz (AGOSTINHO, 2014 a, p. 79).

É sabido o fato de que os eleitos deveriam viver somente em função da religião, renunciando, dessa maneira, às coisas mundanas. Logo, seria necessário ter uma vida pobre. Isso fazia com que os mesmos, abstivessem de possuírem uma residência permanente, para que deste modo, estivessem vagando por diversos lugares: “Os eleitos deveriam renunciar totalmente ao mundo e viver exclusivamente da religião; esses não podiam ter uma residência estável, mas deviam vagar continuamente no mundo, predicando; são obrigados à pobreza e não podem possuir mais que o nutrimento de um dia e vestimenta de um ano” (POLOTSKY, 1996, p. 65).

Os eleitos, teoricamente, tinham de ter uma vida de pobreza. No entanto, na prática, nem todos cumpriam, foi através desta perspectiva que Santo Agostinho (1993, p. 93) criticou o bispo Fausto: “Tu te atreves a dizer que não levas dinheiro na cinta. Talvez digas a verdade porque não tenhas metais de valor em vossa cinta, mas sim ouro nos cofres e maletas”.

No que concerne ao selo dos seios faz-se necessário afirmar que se trata da concupiscência, representada pela libido, que é o pior aspecto da matéria. Desse modo, surge o pecado capital da fornicção, que ocasiona na impureza dos homens. Portanto, estes devem evitar ocasiões de tentações e prazeres carnavais, como atesta Puech (1995, p.63): “Uma vez que a ‘concupiscência’, a libido, é a expressão extrema e mais temível da Matéria, dessa nasce o pecado capital: a fornicção. E quem aspira a recuperar a pureza do seu ser ou a manter-se nessa deve em primeiro lugar fugir das tentações e dos gozos carnavais”.

A procriação era tida pelo Maniqueísmo como um pecado imenso, uma vez que, a partir do momento em que uma criança nascia, estaria trazendo a este mundo a prisão de mais uma alma: “A geração humana, a procriação, são, por isso, vistas pelo maniqueísmo como o pecado por excelência. No momento em que cada criança vem ao mundo prolonga-se a prisão de um determinado número de partículas da luz, concentradas no esperma” (VANNINI, 1989, p. 22).

Semelhante a este pensamento, Puech (1995, p. 63), afirma que os atos sexuais possuem uma perspectiva imensamente negativa, pois, a partir do momento em que os indivíduos estivessem realizando esta ação, seriam responsáveis pela transmissão do mal. Por isso que, o sexo era visto pelo Maniqueísmo como um forte obstáculo à salvação dos homens: “Os atos sexuais produzem como resultado a propagação da espécie, a transmissão do Mal original [...]. Em suma, a sexualidade constitui o mais grave obstáculo à redenção da humanidade, a que essa retarda ou impede”.

No entanto, vale ressaltar que os catecúmenos ou auditores, ou seja, aqueles que não eram tidos como eleitos, poderiam trabalhar, casar e ter filhos. Isto é, aqueles que eram considerados como laicos, poderiam exercer labuta na terra, casarem-se, terem relações sexuais e procriarem, consoante afirma Puech (1995, p. 446): “Tais preceitos eram obrigatórios para as classes hierárquicas, já os auditores eram livres para fazer atividades profanas: para possuir, edificar, semear, colher, ser agricultor, artesão ou comerciante, casar-se ou viver com uma concubina e ter filho”.

Deve-se salientar que, Agostinho (1993, p. 468-469), menciona a hipocrisia dos eleitos, pois estes, contraindo as determinações impostas aos mesmos, casavam-se, tinham bens

materiais, labutam na terra, comem carne, bebem bebidas alcólicas: “Assim vossos ouvintes têm mulheres e filhos, reúnem ou conservam para si patrimônio, comem carne, bebem vinho, se banham em público, colhem uvas, fazem negócios, exercem cargos públicos e, sem embargo, contaís entre os vossos e não entre os gentios”.

É imprescindível mencionar o fato de que, no Maniqueísmo, havia a classe dos santos ou eleitos e a dos ouvintes. Desse modo, constata-se que havia um sistema hierarquizado, no qual ambos se diferenciavam e tinham o seu papel bem definido. Sendo assim, havia uma notável oposição em relação às características e funções destas duas classes, uma vez que, enquanto os eleitos eram tidos como os fortes, perfeitos e espiritualizados, os ouvintes, foram considerados como os pecadores, mundanos e imperfeitos:

Por um lado, a classe seleta dos “santos” ou eleitos, revestidos de um caráter quase sagrado, que formavam a hierarquia da Igreja (da 1ª a 4ª classe); abaixo, os “ouvintes” (5ª classe), pecadores, dependentes do mundo e suas tentações. Os “eleitos” se opunham, pois, aos “ouvintes”, como os “grandes” e os “pequenos”, os “fortes” e os “débeis”, os “perfeitos” e os “imperfeitos”, os “espirituais” experimentados e os nocivos (PUECH, 1979, p. 271).

Diante desta divisão, é constatável o fato de que o processo salvífico relacionado a estas classes são distintos. Isto é, a salvação e o destino da alma depois da morte destinada aos eleitos e aos ouvintes eram encarados de modo diferenciados. Desse modo, na vida após a morte, em decorrências da santidade, os eleitos obterão imediatamente a salvação. Diferentemente desta circunstância, os ouvintes, antes de se salvarem de modo pleno, deverão passar pelo caminho da transmigração das suas almas, que pode acontecer em homens, animais e plantas. A partir desse processo de metempsicose, por conseguinte, os mesmos podem cessar as suas impurezas e, dessa maneira, purificarem-se:

Segundo esse princípio, os fiéis estão divididos em duas classes: os electi, que assumem a observância de todos os preceitos, costumam obter a salvação logo após a morte; os auditores, que não renunciam completamente à carne, mas que aceitam a doutrina e se ocupam do mantimento dos eleitos. A essa segunda classe está prevista a salvação, sendo que devem atravessar, primeiro, uma transmigração da alma (em homens, plantas e animais) e, segundo a lei da transmigração, purificados dos seus pecados e imperfeições a fim de que sua alma seja encarnada no corpo de um eleito (POLOTSKY, 1996, p. 57-58).

O aspecto de abstinência existente no Maniqueísmo exigia do indivíduo a libertação da sua parte divina, presente no seu corpo, para que pudesse se afastar do mal e alcançar a purificação das coisas mundanas. Por isso que, a divindade possui uma inata tendência a purificar todo ambiente ou matéria que entra em contato. Isso faz com que haja a inevitável consequência de frutificar o elemento material. Além disso, este âmbito divino ao entrar em

contato com as raízes das árvores, favorecem o crescimento dos vegetais. Desse modo, alimentam os animais, fazendo com que estes obtenham a partícula divina dentro de si:

É preciso, antes de tudo, conhecer a razão desta supersticiosa abstinência, a qual está concebida nos seguintes termos: uma parte de Deus se mesclou com a substância do Mal para refrear e reprimir seu sumo furor (são palavras de vosso doutor); e da mescla de ambos, a do Bem e a do Mal, está formando o mundo. Mas a parte divina tende, sem cessar, a purificar-se de toda a substância do mundo, e a retomar-se à sua própria esfera; mas em sua saída da terra e tendência até o céu se precipita nas árvores, cujas raízes radicam na terra, e assim fecundada e vigorada é causa do desenvolvimento de toda classe de ervas e arbustos. Destes se nutrem os animais, que, ao juntar-se, atam a carne aquela partícula divina (AGOSTINHO, 1948, p. 401-403).

É imprescindível mencionar o fato de que, na moral maniqueia, também havia os 10 mandamentos, nos quais os catecúmenos ou ouvintes deveriam obedecer, que são: renúncia à idolatria, pureza da boca, não comer carne e ingerir álcool, não ser desrespeitoso com a hierarquia maniqueia, não cometer adultério e poligamia, ajudar os aflitos e evitar a avareza, não obedecer aos falsos profetas, não maltratar os animais e vegetais em vão, não roubar e não praticar feitiçaria. Portanto, percebe-se que, neste aspecto, há uma coadunação com a cultura judaico-cristã, que também sustenta haver 10 mandamentos ordenando moralmente os indivíduos. Destarte, no Maniqueísmo, nota-se que, há exigências morais a serem cumpridas, para que haja uma purificação do corpo e, conseqüentemente, ascensão espiritual:

1) o primeiro mandamento impõe ao ouvinte a renúncia à idolatria. E uma das idolatrias mais condenadas era fazer de Deus uma forma antropomórfica, o que levaria os maniqueus a não entenderem a mensagem judaico-cristã de que ‘o homem foi feito à imagem e semelhança de Deus’, e a “encarnação do Verbo em Cristo”; 2) o ouvinte velará pela pureza de sua boca, policiando-se e evitando blasfemar, mentir, perjurar, prestar falsos testemunhos e caluniar; 3) não comer carnes e não ingerir bebidas alcólicas; 4) abster-se de quaisquer palavras, gestos ou atos desrespeitosos ou irreverentes para com os membros da hierarquia da Igreja, “verdadeiros mensageiros de Deus”; 5) não praticar o adultério e a poligamia; 6) socorrer os aflitos e recusar a avareza; 7) não seguir falsos profetas ou impostores, como, por exemplo, os excomungados e renegados pela Igreja; 8) evitar maltratar, ferir, bater, torturar ou matar, sem necessidade, os animais e os vegetais; 9) não roubar; 10) afastar-se de qualquer tipo de magia ou feitiçaria (TARDIEU, 1988, p. 102-103).

É imprescindível mencionar o fato de que, era bastante vantajoso ser eleito, pois este, após a morte corporal, iria diretamente ao paraíso, enquanto os ouvintes voltariam em uma próxima reencarnação e os pecadores irão ao inferno: “Um eleito, ao morrer, alcançará o paraíso da Luz e um ouvinte ao morrer cai no mundo da matéria, mas podendo renascer no corpo de um eleito e se salvar na nova reencarnação. Já os pecadores estão destinados ao inferno” (LISSÓN, 1984, p. 869).

Seguindo este raciocínio, diz O'Meara que, do ponto de vista escatológico, o maniqueísmo defendia a existência de três espécies de homens, que são os eleitos, auditores e desgraçados. A partir desta perspectiva hierárquica, infere-se que, os mais privilegiados do ponto de vista soteriológico eram os eleitos, pois já estavam aptos a entrarem no Reino de Deus após a morte. Diferentemente destes, os auditores passavam por um ciclo de metempsicose até irem em direção ao divino. Em relação aos desgraçados, vale ressaltar que estes tinham como destino uma perdição eterna, de modo que eram incapazes de alcançarem a salvação:

A escatologia maniqueísta define o destino das três classes de homens: os eleitos, os auditores e os desgraçados. Os eleitos, que podiam ser homens, mulheres e até mesmo crianças, porém pouco numerosos [...], estão destinados, após à morte, a entrarem no Reino de Deus [...]. Após à morte, os auditores não vão diretamente para o reino da Luz, mas percorrem um outro ciclo de existência em um corpo novo. Podendo renascer em um eleito [...]. Quanto aos desgraçados (pecadores), estão perdidos para sempre” (O'MEARA, 1954, p. 97-99).

É interessante salientar que, Agostinho afirmou o fato de que os maniqueístas também defendiam a reencarnação de seres humanos em animais, No *Contra Adimanto Maniqueu*: “Como eles se preocupavam demasiadamente com a alma dos animais, pensam que almas racionais de homens se reencarnaram nos animais [...]” (AGOSTINHO, 1986 a, p. 312).

Com base nisto, ele diz de modo irônico esta noção de se reencarnar sob o corpo de animais. Sendo assim, o mesmo critica a inconsistência presente nesta ideia: “Que fazer com tão grande crime, se alguma vez fez castigar ao jumento lento com chicotadas ou ao tirar-lhe o feno, ao descobrir que são animais em quem talvez estejam a alma de seu pai? E por que não dizer que também tenham dado morte a seus pais ao matar as pulgas e piolhos?” (AGOSTINHO, 1986 a, p. 313).

Desse modo, Santo Agostinho se opõe com firmeza ao reencarnacionismo dos maniqueia. A partir desta concepção, portanto, os seguidores desta doutrina negam a ressurreição de Jesus Cristo, para acreditarem na noção de que a alma volta em uma próxima vida, inclusive como algum alimento, de modo que os indivíduos poderiam assumir a forma material de melões e melancias, por exemplo. Sendo assim, Agostinho se opôs fortemente a esta noção, ressaltando o fato de que os maniqueus se negavam a aceitar o Evangelho, para crerem em uma metempsicose sem sentido:

Por que enganais a vossos ouvintes, que servem a vós com suas mulheres, filhos, escravos, casas e campos, dizendo-lhes que quem não abandonar todas essas coisas não receberá o evangelho? Como a eles prometeis não a ressurreição, senão o regresso a essa mortalidade, de modo que voltem a

nascer e vivam a vida de vossos eleitos [...]. Ou renascerão como melões e melancias ou qualquer outro alimento, que vós comeis para que haja uma purificação rápida com vossos arrotos [...] (AGOSTINHO, 1993, p. 103).

Segundo o Maniqueísmo, para que o indivíduo pudesse ir à casa da luz ou paraíso, deveria se libertar do corpo. Através disto, por conseguinte, há a libertação das trevas da matéria. Isso faz com que haja o retorno da alma ao paraíso após o período de prisão no corpo. Destarte, a morte a partir desta perspectiva, era encarada em uma ótica positiva, pois acarretava em uma situação de libertação, pois ocasionava na saída da alma em relação ao corpo. Logo, o ente se liberta da situação de cativeiro que o seu aspecto corpóreo proporcionava e, a partir disso, obtém uma condição de plenitude, fazendo com que possa retornar ao Reino de Luz, uma vez que, estava preso na matéria corporal:

O homem no interior de tal ordem cósmica tem o dever particular de colaborar ativamente para conseguir este objetivo. Em virtude do Nous a ele enviado por Deus, através do qual ele se distingue do resto das criaturas, ele deve vir a tomar consciência da mistura, reconhecer o sentido da ordem cósmica e conseqüentemente plasmar o seu estilo de vida, a fim de que qualquer danação da luz seja evitada e seja promovida a sua libertação da mistura com as trevas. Se ele cumprir isto de modo completo, a separação dos dois Princípios se cumprirá na sua pessoa imediatamente depois da morte: a morte corporal significará para ele libertação, a verdadeira vida, o retorno à casa da luz que estava prisioneira no seu corpo (POLOTSKY, 1996, p. 3).

A partir desta linha de raciocínio, sabe-se que, a salvação defendida pela doutrina maniqueia, sustenta, antes de tudo, na constatação da imprescindibilidade da gnose ou conhecimento acerca da revelação dos profetas enviados por Deus, cujo nome principal é Mani, que a partir do estabelecimento do Maniqueísmo, fez com que a salvação dos homens estivesse associada somente com esta doutrina. Mediante o conhecimento desta, os indivíduos passam a ter ciência acerca dos elementos necessários para libertar a alma do corpo e, conseqüentemente, voltarem à luz:

Nesse processo de libertação ou de autodesalienação, dois elementos são fundamentais: primeiro, uma resposta por parte do homem – o Sôtme, ao chamado – o Tôchme, ou a gnose revelada pelos profetas enviados pelo Pai da Grandeza, dentre eles Buda, Zoroastro, Jesus e, sobretudo, Mani, o Parácleto. Isso significava uma total adesão ao maniqueísmo, única e última religião capaz de trazer a verdadeira salvação. Assim, pela adesão à verdade gnóstica, ou à ciência da religião, o homem conhece, ou melhor, reconhece o que ele é, de onde veio, onde se encontra e por que meios pode escapar da sua situação presente e voltar à sua situação original, voltando a ser o que era antes. Uma espécie de ‘rememoração’; uma volta da alma à sua natureza original e, portanto, a si mesma; volta que, ao devolver-lhe a memória de seu passado, restabelece o seu estado de lucidez e luminosidade. E assim, ao adquirir consciência e conhecimento de si mesma, ao reencontrar-se a si mesma e em si mesma, a alma se aparta automaticamente do que não é ela, do que lhe é estranho, quer dizer, da matéria, ou da carne: ou há uma separação entre ela e o Mal. A alma toma consciência de seus deveres e poderes: sabe

que, sendo em si boa, não é origem do mal e pode resistir a ele, que tem a capacidade de não cometê-lo e de triunfar sobre ele (COSTA, 2003, p. 94).

Puech (1995, p. 60), partindo desta noção acerca da gnose maniqueia, ressalta acerca do pecado intelectual, que consiste em não conhecer os elementos necessários à salvação propostos pela doutrina maniqueia: “O pecado intelectual, que resulta do “desconhecer a Verdade”, no “não confessar a dualidade universal”, em suma, o recusar e o resistir ao Nous. O mal é agnosia, a salvação é gnosis”. Desse modo, o mal advém da ignorância em relação à gnose salvífica do Maniqueísmo.

J. P. Asmussen (1973, p. 576-577), salienta o fato de que a doutrina maniqueísta sustenta a concepção de que qualquer ação que promova a libertação da luz da matéria é boa, enquanto, atos que dificultem este processo, é tido como mau: “Deste ponto de vista, a vida da comunidade maniqueia está centrada neste ponto cardinal: libertar a Luz que se acha presa na matéria; tudo se julga desta perspectiva. Qualquer obra que facilite esta ação será boa, e quando signifique um obstáculo, será má”.

Por isso que, diz Haardt (1984, p. 421), o aspecto salvífico do Maniqueísmo corresponde intrinsecamente a noção da remissão geral mediante a dissociação da luz com as trevas, que deve ser exercido através de uma vida de renúncias, para que não haja contaminação da alma, de modo que esta possa ser pura: “A missão soteriológica da Igreja maniqueia consiste em cooperar no processo de redenção universal pela separação da luz das trevas. Essa libertação da luz, mesclada na natureza da hylê, e sobretudo no homem, exige do maniqueu uma atitude de rigorosa renúncia que, por sua parte, proíbe toda contaminação da alma por meio da hylé”.

Diferentemente desta visão maniqueísta, na qual no próprio ser humano havia a junção da luz com as trevas, o bispo de Hipona, inspirando-se no Cristianismo, enfatiza a noção presente no Gênesis, ressaltando que, os homens possuem um imenso valor, pois foram criados à imagem e semelhança de Deus. Desse modo, os seres humanos são as criaturas que mais se aproximam de Deus, conforme Santo Agostinho (2019, p. 61) afirma: “Em nós, fora de qualquer dúvida, encontramos imagem de Deus, da Trindade, que, embora não seja igual, mas pelo contrário, muito distante dela, não coeterna com ela e, para dizê-lo em poucas palavras, não da mesma substância que Ele, é, por natureza, de todas as criaturas a mais próxima de Deus”. Por isso que, as atitudes dos indivíduos devem ser semelhantes às de Deus. Logo, faz-se necessário que amem os outros, assim como o Criador nos ama. É imprescindível salientar que tal semelhança decorre da particularidade racional presente nos homens:

Ora, vimos que uma imagem é uma semelhança expressa. Então, por que não buscaríamos nessa criatura, que é o homem, a imagem da Trindade criadora? De fato, não há nada na natureza que não guarde alguma semelhança com a Trindade e que não possa nos ajudar a concebê-la; todavia, tomada em sentido próprio, a dignidade da imagem pertence somente ao homem. No homem, ela pertence propriamente apenas a sua alma; na alma, ela pertence propriamente apenas ao pensamento (*mens*), que nela é a parte superior e mais próxima de Deus (GILSON, 2007, p. 416).

Pelo fato da similitude existente entre Deus e os homens, o bispo de Hipona considera uma contradição o fato de uma pessoa afirmar que ama a Deus e despreza um outro ser humano. Em outras palavras, no agostinianismo, para que o indivíduo possa ser tido como ético, deve amar a Deus acima de tudo e ao próximo como Este nos ama. Então, infere-se que este amor é baseado na caridade, uma vez que possui como premissa o apelo à divindade, consoante salienta Agostinho (1989, p. 114): “Como devemos praticar o amor fraterno? Tu podes me replicar: - Não vejo a Deus! Acaso poderás me dizer: - Não vejo aos homens? - Ama, pois, teu irmão! Se amas o irmão que vês, pelo fato mesmo, verás a Deus, pois verás a própria caridade e nela habita Deus”.

Recebendo a influência do Evangelho de João Cap.15,13, que menciona esta frase de Jesus Cristo: “Não há amor maior do que aquele que dar a vida pelos seus irmãos”. O Bispo de Hipona enfatiza bastante a superioridade da caridade: “Eis por onde começa a caridade [...]. Que a caridade já mova tuas entranhas, a fim de te fazer agir, não por ostentação, mas por superabundância de misericórdia; vinda do fundo do coração. Que a caridade te torne atento à miséria em que está imerso teu irmão” (AGOSTINHO, 1989, p. 118). Dessa maneira, a ética de Agostinho reconhece imensamente a necessidade que os indivíduos devem ter com aqueles que estão em condições de miserabilidade: “Portanto, irmãos, o começo da caridade é dar de seu supérfluo ao necessitado, ao que está colocado em dificuldades. Quem dá da abundância de seus bens temporais, liberta seu irmão de tribulações terrenas. Está aí o início da caridade” (AGOSTINHO, 1989, p. 122).

A caridade em Agostinho também ressalta a relevância que deve ser dada em amar não apenas as pessoas próximas, mas também os desconhecidos e até mesmo os inimigos: “Estende o teu amor aos que te estão próximos, mas, na verdade, ainda não chames a isso estender. Porque é a ti mesmo que amas, quando amas os que te estão estreitamente unidos. Estende o teu amor até os desconhecidos que não te fizeram nenhum mal. E vai mais longe ainda. Chega até a amar os teus inimigos” (AGOSTINHO, 1989, p. 162).

Nesse sentido, Étienne Gilson (2007, p.326), salienta a noção de que o homem não deve ser considerado no seu aspecto individual, mas mediante a sua capacidade de amor para com o próximo: “É um traço notável da doutrina de santo Agostinho que ela sempre considera a vida moral como implicada numa vida social. Para ele, o indivíduo jamais se separa da cidade. Para descobrir a causa desse fato, torna-se necessário voltarmos mais uma vez à raiz de toda vida moral, ou seja, ao amor e, por consequência, à vontade”. Através desta circunstância, no qual há a necessidade de o indivíduo viver bem com o próximo, Agostinho, ressaltou o fato de que, é preciso que haja o amor regendo as pessoas, para que desta maneira, possa haver uma paz temporal, que é um objetivo bastante relevante para um Estado. Faz-se necessário salientar que, para que haja esta paz, é preciso, em primeiro lugar, amar a Deus, uma vez que, a partir disto, é possível haver o amor ao próximo. Destarte, ocorre um Estado em harmonia, no qual há um direcionamento ao bem comum:

Que discussões, que doutrina de qualquer filósofo que seja, que leis de qualquer Estado se podem de algum modo confrontar com os dois preceitos nos quais Cristo diz que se compreendia toda Lei dos profetas: “Amarás o Senhor teu Deus com todo o coração, com toda a tua alma, com toda a tua mente e amarás o teu próximo como a ti mesmo? Nestas palavras se inclui a filosofia natural, visto que as causas todas de todos os elementos da natureza estão em Deus Criador; está compreendida a filosofia moral, uma vez que uma vida boa e honesta não de outra fonte recebe o seu sacrifício senão quando aquilo que é para se amar, a saber, Deus e o próximo, se ama como se deve; está incluída a lógica, pois a verdade e a luz da alma racional não são senão Deus; está contida também a salvação de um Estado louvável, pois não se funda nem se conserva melhor um Estado do que mediante o fundamento e o vínculo da fé e da sólida concórdia, a saber, quando se ama o bem comum, que na sua expressão mais alta e verdadeira é Deus mesmo, e nEle os homens se amam mutuamente com a máxima sinceridade, no momento que se querem bem por amor dAquele ao qual não podem esconder o espírito com que amam (AGOSTINHO, 1987, p. 121).

Com base nesta perspectiva, há a noção de que o meio social deve ser tido como uma continuidade da moral dos indivíduos, uma vez que, a ordenação da sociedade se baseia na ordem do amor estabelecida pelo homem, que visa a paz e a felicidade temporal, tendo como perspectiva final, a paz eterna com Deus. Portanto, infere-se que, há uma nítida relação entre a moral individual e a justiça realizada no meio social. Com base nessa perspectiva, Agostinho sustenta a concepção de que o caminho para se realizar uma práxis ética formidável, inicia-se através do amor a Deus realizado de modo individual. Através disso, ocorre uma expansão do amor a Deus feito pelo indivíduo para a coletividade, gerando dessa maneira, uma justiça perfeita na sociedade. Além disso, deve-se salientar que, tal circunstância acontece por uma

consequência da caridade, que faz com que as pessoas ajam eticamente no meio social em virtude do amor de Deus:

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. Consequentemente, 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 (CARVALHO, 2018, p. 90).

É por isso que o comentador F. Canals Vidfal (1976, p. 71) expressa a noção de que a moral em Agostinho representa uma forte relação entre o aspecto ético individual e a vida na sociedade em geral: “a filosofia moral agostiniana constitui uma ampla e compreensiva síntese entre o caráter íntimo e pessoal do ético e a imersão do homem na vida universal da humanidade”.

Interessante mencionar acerca do comentário do historiador Daniel-Rops (1991, p. 50), que salientou o fato de que todo o pensamento agostiniano se inspira no 1º mandamento da lei de Deus, ou seja, no amar a Deus sobre todas as coisas e ao próximo como a si mesmo: “toda a moral, toda a sociologia, toda a política de Santo Agostinho não são senão a aplicação do “primeiro de todos os mandamentos”.

Através deste pensamento, nota-se a importância da caridade como um meio eficaz de exercer a justiça por meio da correta noção das coisas que devem ser fruídas e as utilizadas. Com base nisto, cabe ao homem amar a Deus sobre todas as coisas, para que desta maneira, possa alcançar a felicidade. Por conseguinte, nota-se que há uma ligação inevitável entre a caridade e a justiça, uma vez que aquela possibilita esta, pois permite ao indivíduo perceber uma correta ordem ou hierarquia que deve ser destinada às coisas. Tomando como base essa noção, o indivíduo, a partir do momento que obtém uma compreensão acerca da justiça que deve dar a cada objeto, é capaz de viver eticamente na sociedade, amando as coisas de modo justo. Assim sendo, infere-se que, deve-se amar mais um ser humano do que um objeto, por exemplo:

Para o homem viver uma vida de caridade e justiça, é necessário que Deus esteja nela, pois Deus é a própria caridade e 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 (CARVALHO, 2018, p. 90).

Seguindo a noção de amar a Deus acima de tudo, há a perspectiva agostiniana, na qual, faz-se necessário agir com o intuito de fazer com que as outras pessoas também amem a Deus e, por conseguinte, ao próximo. Desse modo, cumpre-se o ideal ético-político de Agostinho, que ocasiona em uma sociedade, na qual, ame-se a Deus sobre todas as coisas e, por causa disso, haja um meio social onde se priorize o amor entre as pessoas. Então, constata-se que, o caminho inicial advém da fé em Deus. É sabido que Este garante a caridade cristã, fazendo com que as pessoas amem aos seus semelhantes em decorrência do amor Daquela. A partir disto, inevitavelmente, as pessoas passam a ter noção acerca dos objetos que devem ser dignos de amor. Consequentemente, há a formação de uma justiça perfeita, cuja base inicial é proveniente do amor ao divino:

E este mesmo princípio ético-moral individual que recomenda que devemos amar a Deus sobre todas as coisas, também recomenda que “cuidemos, pois, com todo esforço, de que cheguem a Ele também aqueles que amamos como a nós mesmos”, transformando-se em um princípio ético-político social, segundo o qual “como um só justo vive da fé, assim também o conjunto e o povo de justos, viverão dessa fé que age pela caridade, que leva o homem a amar a Deus como deve e ao próximo como a si mesmo”, pois “uma coisa não é a ventura da cidade e outra do homem, pois toda cidade não passa de sociedade de homens que vivem unidos”. Assim, ao introduzir o amor (ou a caridade cristã) como fundamento ético-político capaz de levar o homem e o Estado a alcançar a “vera justitia”, Agostinho reformula o conceito de povo proposto por Cícero (fundado no direito natural), redefinindo-o como “o conjunto de seres racionais associados pela concorde comunidade de objetos amados”. Daí que, para sabermos o que é um povo, basta examinarmos os objetos de seu amor (COSTA, 1998, p. 59).

Por isso que, os homens devem se afastar do seu orgulho inato, para que possam superar o amor-próprio e, dessa maneira, amarem o próximo e, principalmente, alcançarem o amor a Deus acima de tudo. Dessa maneira, vencerão a autossuficiência e, obterão a felicidade em Deus, que possibilitará obter a felicidade celeste. Seguindo essa linha de raciocínio, Agostinho concebe a distinção entre a Cidade dos Homens e a Cidade Celeste, onde naquele predomina o orgulho e o amor a si mesmo acima de tudo, enquanto nesta, prevalece o ato de amar primeiramente a Deus diante de todas as coisas:

Dois amores fundaram, pois, duas cidades, a saber: o amor-próprio, levado ao desprezo de Deus, a terrena; o amor a Deus, levado ao desprezo de si próprio, a celestial. Gloriosa-se a primeira em si mesma e a segunda em Deus, porque aquela busca a glória dos homens e tem esta por máxima glória a Deus, testemunha de sua consciência (2019, p. 204).

Então, antes de tudo, a ética agostiniana exige um desprezo aos caprichos humanos, para que possa haver a prevalência do amor a Deus. Por isso que, na Cidade onde os homens amam, em primeiro a lugar, a si mesmos, haverá como consequência a perdição eterna. Diante disso, na Cidade Celeste, a recompensa é a felicidade eterna junto a Deus. Sendo assim, o amor que os homens devem ter a Deus necessita ser superior em relação às coisas mundanas, que provêm da Cidade dos Homens:

Ouvistes: “Se alguém ama o mundo não está nele o amor do Pai”. Que ninguém diga em seu coração ser isso falso, irmãos. Deus o disse. É o Espírito Santo que falou pela boca do apóstolo. Nada de mais verdadeiro. “Se alguém ama o mundo não está nele o amor do Pai”. Queres ser o objeto do amor do Pai, para te tornares co-herdeiro de seu Filho? Não ames o mundo! Afasta de teu coração a má dileção do mundo, para o deixar encher-se do amor de Deus. És um vaso, mas ainda estás cheio. Derrama o que está em ti, para receberes o que não está (AGOSTINHO, 1989, p. 63).

Um dos principais fatores responsáveis pelo homem em optar pela Cidade dos Homens ou Cidade de Deus é o direcionamento da vontade, que é sustentada pelo amor. Desse modo, infere-se que, os objetos de amor dos indivíduos movem os aspectos volitivos dos mesmos. Assim sendo, caso o bem amado pelo homem for bom, este haverá de ser virtuoso. Entretanto, se for algo maléfico, o ente será mau. Constata-se, por conseguinte que, o amor guia o ser humano, definindo imensamente as suas ações:

De início, é evidente que se o amor é o motor íntimo da vontade, e se a vontade caracteriza o homem, pode-se dizer que o homem é essencialmente movido por seu amor. Não há nele qualquer coisa acidental ou sobreposta, mas sim uma força interior a sua essência, como o peso na pedra que cai. Por outro lado, já que, por definição, o amor é uma tendência natural para um certo bem, ele se agitará para alcançar seu fim durante o tempo em que não o tiver obtido (GILSON, 2007, p. 257).

É com base nessa perspectiva, que Agostinho ressalta que há 4 paixões bastante influentes na vontade humana, que são o desejo, alegria, tristeza e medo. Estas interferem profundamente no querer humano. Afinal, é notável que tais sensações movem fortemente as circunstâncias volitivas humanas. Quando a pessoa tem um desejo satisfeito, por exemplo, fica alegre. Mas, quando não alcança algo, torna-se triste ou pode ficar com medo. Portanto, de acordo com o pensamento agostiniano, a movimentação da alma do indivíduo tende a se mover em direção a tais sensações, buscando um bem a ser adquirido que satisfaz o ente ou se afastando de algo que possa causar angústia:

[...] o desejo (cupiditas), a alegria (laetitia), o medo (metus) e a tristeza (tristitia). Ora, desejar é consentir ao movimento pelo qual a vontade se coloca na direção de um objeto; alegrar-se é se comprazer na posse do objeto obtido;

temer é ceder ao movimento de uma vontade que recua diante de um objeto e dele se desvia; experimentar a tristeza, enfim, é não consentir a um mal efetivamente sofrido. Assim, todo movimento da alma tende ou na direção de um bem a ser adquirido ou conservado, ou para longe de um mal a se evitar ou descartar (GILSON, 2007, p. 253).

Gilson está salientando o fato de que o agir atua conforme as tendências impulsionadas pela vontade dos homens, que é movida pelo amor que estes sentem por alguma determinada coisa. Tal impulso de acordo com esta perspectiva se coaduna com um peso que move os homens a algo. Com base nessa perspectiva, por exemplo, a pedra, em virtude do seu peso, tende a se mover para baixo, uma vez que é o lugar que lhe é próprio. Enquanto, o fogo se direciona para cima. Portanto, o bispo de Hipona faz uma relação entre a vontade e o amor com os objetos e o sentido natural destes:

O corpo, devido ao peso, tende para o lugar que lhe é próprio, porque o peso não tende só para baixo mas também para o lugar que lhe é próprio. Assim o fogo se encaminha para cima, e a pedra para baixo. Movem-se segundo o seu peso. Dirigem-se para o lugar que lhe compete. O azeite derramado sobre a água aflora à superfície: a água vertida sobre o azeite, submerge debaixo deste: movem-se segundo o seu peso e dirigem-se para o lugar que lhe compete. As coisas que não estão no próprio lugar agitam-se mas, quando o encontram, ordenam-se e repousam. O meu amor é o meu peso. Para qualquer parte que vá, é ele que me leva (AGOSTINHO, 2014 a, p. 365).

Percebe-se, por conseguinte que, em Santo Agostinho, o amor move o homem. Sendo assim, a tendência do indivíduo a ser regida pela sua capacidade volitiva de amar algo está sempre atuando. Logo, nunca está em repouso. Diante disso, esta inata capacidade de amar pode levar o homem ao bem ou ao mal. É através disso, portanto que, acontecem tanto os crimes, como os atos caritativos. Então, por exemplo, é dessa maneira que, podem ocorrer tanto os adultérios e homicídios como as virtudes e heroísmo para com o próximo:

De fato, o amor do homem jamais repousa; o que produz pode ser bom ou mal, mas sempre produz algo. Crimes, adultérios, homicídios, luxúrias, é o amor que causa tudo isso, bem como os atos de caridade pura ou heroísmo. Tanto no bem como no mal sua fecundidade é infatigável, e é, para o homem que ele conduz, uma fonte inesgotável de movimento (GILSON, 2007, p. 258).

Diante disso, este amor necessita ser educado, a partir de uma boa vontade, mediante o uso da razão, para que desta maneira, o homem possa ter ciência acerca do correto ordenamento divino acerca das coisas. Desse modo, desprezará o amor às coisas mundanas, para que tenha uma autêntica vontade em amar aquilo que se refere ao reino Celeste. Sendo assim, este amor necessita estar bem ordenado, de modo que os homens possam se afeiçoar a determinada coisa de acordo com o valor a qual o mesmo é devido. Destarte, faz-se necessário que haja uma justiça no que concerne aos objetos de amor. Isto é, o indivíduo precisa amar cada coisa de maneira

justa, ou seja, segundo o seu merecimento. Por conseguinte, faz-se necessário amar devidamente aquilo que deve ser digno ou merecedor de amor e amar menos as coisas que não fazem sentido ter uma predileção afetiva. Logo, infere-se que, não é justo amar todas as coisas de modo idêntico, uma vez que, cada objeto possui o seu merecimento e peculiaridade:

Vive santa e justamente quem é perfeito avaliador das coisas. E quem as estima exatamente mantém o 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 (AGOSTINHO, 2002 a, p. 65).

Desse modo, Santo Agostinho salienta que não se deve afastar os indivíduos do seu objeto de amor. Afinal, os mesmos seriam infelizes, caso não amassem. Portanto, faz-se necessário ter uma correta ciência acerca daquilo que deve ser amado. Logo, a moralidade ocorre através da escolha sensata das coisas amáveis, para que haja uma certa ordem do amor.

Destarte, faz-se necessário que seja um amor hierarquizado, de modo que priorize os bens superiores, em detrimento dos inferiores. Por isso que, de acordo com esta perspectiva, não é virtuoso amar todas as coisas de maneira igualitária. Dentre estes bens, segundo Agostinho (2002 a, p. 66), o superior é Deus. Logo, o homem deve amar a Deus acima de todas as coisas, como ele afirma: “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”.

Agostinho salienta a noção de que, para que haja uma correta ordem de valores no que concerne à ética, o indivíduo precisa reconhecer as coisas que devem ser fruídas e as que necessitam ser utilizadas. Enquanto aquelas devem ser gozadas com um amor pleno, estas devem ser usadas com a finalidade de obter algo que se ama. Essa noção é tida como conceito *uti-frui* e os homens a realizam através das suas vontades livres. Em relação a isto, Santo Agostinho (2002 a, p. 43) atesta: “há algumas para serem fruídas, outras para serem utilizadas e outras ainda para os homens fruí-las e utilizá-las. 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”. Sendo assim, os objetos frutos da fruição consistem na própria felicidade, enquanto os de utilização levam à vida feliz.

Constata-se que, aquilo que deve ser fruído se relaciona com os bens eternos e imutáveis, ou seja, com o próprio Deus. E, os utilizáveis são tidos como instrumentos para encontra este

bem. É nesse sentido que a vontade deve ser guiada a partir da busca pela fruição, para que haja a moralidade, consoante afirma Grabmann (1949, p. 20): “Toda 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”. Por isso que, as ações humanas devem ser destinadas ao bem supremo, que é a divindade.

É nesse sentido que os homens necessitam amar aquilo que é bom. Isto é, a vontade deve estar direcionada para aquilo que é tido como um bem. Por conseguinte, os indivíduos devem estar atentos as coisas bondosas que estão ao seu redor. Com base nessa noção, os elementos da natureza, os animais, os alimentos e o corpo humano são considerados como um bem, a partir de uma perspectiva na qual todos os bens provêm de Deus. Portanto, pelo fato dos elementos da natureza terem origem no divino, faz-se necessário que sejam glorificados, uma vez que, procedem daquele que é a bondade suprema e absoluta. Destarte, de acordo com Agostinho, Deus se satisfaz com a contemplação da sua criação, a partir da análise da beleza e bondade que advém disto:

Ainda uma vez compreende, se tu podes. Não se ama senão certamente o bem, porque boa é a terra com as altas montanhas, as colinas médias, as planícies dos campos, bom é o terreno ameno e fértil, boa é a casa ampla e luminosa, dos quartos dispostos com proporções harmoniosas; bons os corpos dos animais dotados de vida; boa é a corrente de ar da temperatura; bom é o alimento saboroso; boa é a saúde sem sofrimento e fadiga; bom é o rosto do homem, harmonioso, iluminado de um sorriso suave com vibrantes cores; boa é a alma do amigo pela suavidade da partilha dos mesmos sentimentos(...). Elimina este e aquele e contempla o próprio Bem, se podes; agora verás Deus que não recebe sua bondade de nenhum outro bem, pois Ele é o Bem do qual procede todo bem (AGOSTINHO, 1994, p. 263-264).

É notável o fato de que os bens dados por Deus privilegiaram de um modo mais satisfatório os seres humanos, tendo em vista que estes são capazes de reconhecerem bem a ordem natural das coisas e sociedade. Sendo assim, podem exercer de modo eficaz o domínio dos elementos da natureza e das suas sensualidades. Nesse sentido, se tal comando forem bem utilizados, proporcionarão ao homem a paz e felicidade terrestre, para que deste modo, alcancem uma vida plena na eternidade. Segundo o pensamento agostiniano, Deus criou o homem como um belo ornamento, dando-lhe uma capacidade racional que permite dominar os seus sentidos, adornar o corpo e, vários benefícios que promovem uma notável paz, que possui uma finalidade de alcançar a vida eterna e, conseqüentemente, amar a Deus com uma maior perfeição:

Deus, pois, sapientíssimo criador e justíssimo ordenador de todas as naturezas, que na terra estabeleceu o gênero humano para ser-lhe o mais belo ornamento, deu aos homens certos bens convenientes a esta vida, quer dizer, a paz temporal, pelo menos a de que nosso destino mortal é capaz, a paz na conservação, na integridade e união da espécie, tudo o que é necessário à manutenção ou à recuperação dessa paz, como, por exemplo, os elementos na conveniência e no domínio de nossos sentidos, a luz visível, o ar respirável, a água potável e tudo quanto serve para alimentar, cobrir, curar e adornar o corpo, sob a condição, muito justa, por certo, de que todo mortal que fizer uso legítimo desses bens apropriados à paz dos mortais os receberá maiores e melhores, a saber, a paz da imortalidade, acompanhada de glória e de honra próprias da vida eterna, para gozar de Deus e do próximo em Deus (AGOSTINHO, 2019, p. 478).

Deve-se mencionar o fato de que Agostinho, além de enfatizar, inicialmente, o amor que precisa ser dado a Deus, conforme já foi ressaltado, também propõe um enfoque ao amor que o homem necessita ter a sua alma e seu corpo. A partir dessa noção, constata-se que há uma hierarquização no que concerne aos objetos de amor. Assim sendo, enquanto o primeiro objeto de amor deve ser aquele que está acima dos homens, que é Deus, o segundo se refere ao próprio indivíduo. É imprescindível salientar também que, há o terceiro e quarto objeto de amor. Aquele são os entes que estão ao lado indivíduo, que são os seus semelhantes e este são as coisas que estão abaixo da pessoa:

Quatro são os objetos que devemos amar: o primeiro está acima de nós; o segundo somos nós próprios; o terceiro o que se acha a nosso lado; o quarto o que está abaixo de nós. A respeito do segundo e do quarto não foi necessário serem dados preceitos. Pois, por muito que o homem se afaste da verdade, sempre lhe ficará o amor a si próprio e o amor a seu corpo. Porque o espírito que foge à luz imutável que reina sobre todas as coisas, o faz para ser senhor de si mesmo e do próprio corpo. Por conseguinte, não pode deixar de amar-se a si mesmo e ao próprio corpo (AGOSTINHO, 2002 a, p. 60).

A importância que ele fornece ao amor à alma e corpo decorre do fato de ser um reflexo da natureza, que é um reflexo do próprio Criador: “Não houve necessidade de ser dado preceito ao homem para amar-se a si próprio e amar ao seu corpo. Isso porque o que somos e o que está posto abaixo de nós e em relação conosco, nós os amamos pela lei inviolável da natureza” (AGOSTINHO, 2002 a, p. 64). Esse amor agostiniano relacionado à alma e ao corpo, contrapõe-se à doutrina maniqueia, uma vez que esta defendia a noção de que o mal advém das tendências corporais humanas. Assim sendo, o indivíduo deveria valorizar apenas a alma, uma vez que apenas esta possui a interferência benéfica da divindade da Luz, conforme já foi ressaltado

Percebe-se, portanto, o fato de que, a relevância que Agostinho sustenta ao ato de amar é imensa. Não foi por acaso que o mesmo defendeu a noção do “Ame e faça o que quiseres”: “Uma vez por todas, foi-te dado somente um breve mandamento: Ama e faz o que quiseres. Se

te calas, cala-te movido pelo amor, se falas em tom alto, fala por amor; se corriges, corrige por amor; se perdoas, perdoa por amor. Tem no fundo do coração a raiz do amor: dessa raiz não pode sair senão o bem” (AGOSTINHO, 1989, p. 151).

Aquilo que move a moralidade agostiniana é o amor, que possui como parâmetro a vontade humana. Portanto, faz-se necessário que seja influenciado pela razão, para que possa ser orientado, principalmente a Deus. Desse modo, haverá o bem. Logo, infere-se que, há uma forte ligação entre o amor e a moralidade. Nesse sentido, a vida moral possui como parâmetro principal o amor que o indivíduo preza por algum objeto. Por isso que, o aspecto volitivo humano possui como principal influenciador, o amor. Este age como se fosse um peso na vontade do indivíduo, regendo as ações do mesmo. Sendo assim, infere-se que, o amor é algo natural na vida do homem, uma vez que, faz parte da volição, que está intrínseca à natureza humana:

Para Agostinho, a força motriz da moralidade é o amor, que é a medida e o peso da vontade humana. Diz ele: “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”. Para o santo Doutor, o amor está na própria natureza humana, “trata-se de um apetite natural, pressuposto pela vontade livre, que deve, iluminada pela luz natural da razão, orientá-lo finalmente para Deus, sumo bem”. O amor é, pois, uma atividade decorrente do próprio ser humano. Donde se deduz que tendo-se no fundo do coração a raiz do amor, dessa raiz não pode sair senão o bem, o que resulta na tão citada máxima agostiniana: ”Ama e faz tudo o que queres” (COSTA, 1996, p. 39).

Portanto, compreende-se que, o comportamento do ser humano em Santo Agostinho, possui uma forte ligação com aquilo que o homem ama. Isto é, a, personalidade e ações dos indivíduos se inspiram nos seus objetos de amor. Destarte, infere-se que, o livre-arbítrio está relacionado ao aspecto desta moralidade que prioriza o amor, ou seja, a opção entre o bem e mal recebe uma forte influência das circunstâncias morais baseadas no amor dos homens.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Verificou-se que o objetivo deste trabalho foi alcançado. Afinal, a perspectiva agostiniana acerca do livre-arbítrio e do mal superou a visão proposta pela doutrina maniqueísta, através do qual o homem não era tido como plenamente livre, uma vez que era regido pelas forças dualistas e antagônicas do bem e do mal, sendo estas consideradas como entes substanciais e ontológicos. Sendo assim, a convicção de Agostinho em relação a possibilidade do livre-arbítrio como um dom dado por Deus e o mal, concebido como um aspecto proporcionado pela vontade humana, que opta em agir de modo maléfico, contrariou imensamente o viés determinista dos maniqueístas, que defendia que o ser humano é movido pelas interferências cósmicas do bem e do mal. Sendo aquela estabelecida por Deus, e esta, pelo príncipe das trevas.

Foi averiguado acerca da influência que o pertencimento de Agostinho ao Maniqueísmo, Ceticismo, Neoplatonismo e o Cristianismo, exerceram para a formação da sua concepção acerca do livre-arbítrio e do mal. Nesse sentido, tais correntes de pensamentos de caráter filosófico e religioso, foram imprescindíveis para que o mesmo formulasse a noção do livre-arbítrio como uma dádiva do Deus cristão, que possibilita escolher entre a bondade e a maldade. E, também, na ocorrência do mal como uma consequência gerada por esta questão de livre vontade dos homens.

Percebeu-se facilmente, o fato de que os 9 anos em que Agostinho fez parte da doutrina maniqueia, obteve um eficaz conhecimento acerca das perspectivas filosóficas e religiosas que envolvem a divindade, o bem e o mal. Nesse sentido, tais concepções proporcionaram uma imensa influência no seu pensamento, fazendo com que o mesmo, inicialmente, acreditasse na ideia de um Deus corporal, ou seja, desprovido da ideia de uma divindade espiritual. Nesta época, também, cria no bem e mal como duas forças cósmicas que rivalizam entre si, conforme já foi ressaltado. Entretanto, quando ele se frustrou com as incoerências da doutrina maniqueísta, foi rapidamente ao Ceticismo, mas também se decepcionou, pois não encontrou a possibilidade de encontrar aquela “sabedoria” que ele tanto buscava desde o momento em que leu o Hortensius de Cícero. Assim sendo, também desistiu desta filosofia.

Foi constatado que, quando Agostinho foi convidado para ser um funcionário público da corte de Milão, obteve contato com os neoplatônicos daquela localidade e, por conseguinte, conheceu, principalmente, a doutrina de Plotino. Desse modo, passou a conceber o mal como

não existente do ponto de vista substancial e ontológico. Em outras palavras, a maldade passou a ser tida como uma ausência do bem. Analisou-se também que, no Neoplatonismo, também adquiriu uma noção acerca da existência de um Deus de tendência espiritualizada, em detrimento, portanto, da ideia de uma divindade corporal dos maniqueus. Nesse ambiente de intelectuais interessados na filosofia neoplatônica, teve contato com o Bispo Ambrósio, que iniciou o seu processo de conversão à Igreja Cristã a partir de sua interpretação desprovida de uma hermenêutica ao “pé da letra” das Sagradas Escrituras. Desse modo, foi possibilitado a compreensão de Agostinho no que concerne aos textos bíblicos.

Analisou-se minuciosamente acerca das especificidades concernentes ao mal e ao livre-arbítrio no pensamento agostiniano, através da perspectiva de que aquele advém deste. Assim sendo, constatou-se que, a maldade humana não é proveniente do dualismo maniqueu, mas da própria vontade dos homens, que prefere se afastar do bem e seguir as suas inclinações maléficas. A partir disto, por conseguinte, notou-se o fato de que, as paixões são bastante influentes na volição dos indivíduos, fazendo com que estes optem em obedecer às inspirações passionais da alma em detrimento da racionalidade.

Observou-se que, o fato de o ser humano exercer o seu livre-arbítrio ocasiona em uma circunstância na qual o mesmo, necessariamente, é responsabilizado pelas suas ações. Destarte, caso o indivíduo exerça atos bondosos, receberá uma justa recompensa. Todavia, se praticar maldade, deverá ser castigado. Com base nesta perspectiva, o homem, apesar de ter a possibilidade de escolher o caminho do bem, proporcionado pelo livre-arbítrio, opta pelo mal. A partir disto, percebeu-se que, a responsabilização humana em decorrência das condutas superou a visão maniqueísta, através da qual, o ente não era responsável pelos seus atos, já que agia em conformidade com o dualismo substancial do bem e mal presentes dentro de si.

Houve também a verificação do impacto que o livre-arbítrio e o mal acarretaram na moralidade de Santo Agostinho, de modo que, faz-se necessário que o ser humano busque a graça de Deus, para que possa optar pelo bem e, por conseguinte, ter uma vida santa e virtuosa. Isso faz com que os homens adquiram amor, primeiramente, a Deus, para que desta maneira, possam amar ao próximo. Tal circunstância é tida como caridade, uma vez que, é um amor espiritualizado, proporcionado pela divindade. Logo, não é algo meramente humano. Constatou-se, por conseguinte que, tanto o amor a Deus, como ao outrem, são considerados como uma unidade, pelo fato de que, não pode haver um destes sem o outro, de acordo com a ótica de Agostinho, baseada no Cristianismo.

Observou-se que a moralidade maniqueia é bastante distinta da agostiniana. Afinal, aquela se baseia, antes de tudo, na noção da mensagem ascética proposta por Mani aos eleitos e ouvintes maniqueus. Enquanto esta, é influenciada, em primeiro lugar, pela palavra e amor de Deus, que enviou o seu Filho Unigênito, Jesus Cristo, que redimiu a humanidade, através da sua morte na cruz. Desse modo, é preciso obedecer aos ensinamentos cristológicos presentes no Evangelho. Portanto, é perceptível a diferenciação existente entre estas duas moralidades. Afinal, no Maniqueísmo, não há a ênfase no amor de Deus, que leva os homens a amarem a Este e ao próximo.

REFERÊNCIAS

- AGOSTINHO, Santo. **A Cidade de Deus: contra os pagãos parte I.** 2. ed. Tradução de Oscar Paes Leme. Petrópolis: Vozes, 2023
- AGOSTINHO, Santo. **A Cidade de Deus: contra os pagãos parte II.** Tradução de Oscar Paes Leme. Petrópolis: Vozes, 2019.
- AGOSTINHO, Santo. **A Doutrina Cristã:** manual de exegese e formação cristã. ed. adapt. Tradução de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 2002.
- AGOSTINHO, Santo. **A Graça (II):** A graça e a liberdade - A correção e a graça - A predestinação dos santos - O dom da perseverança. Tradução de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1999. (Coleção Patrística, n. 13).
- AGOSTINHO, Santo. **A Graça (I):** O espírito e a letra - A natureza e a graça - A graça de Cristo e o pecado original. Tradução de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1998. 317 p. (Coleção Patrística, n. 12)
- AGOSTINHO, Santo. **A Trindade.** Tradução e Introdução de Agostinho Belmonte. 2. ed. rev. Tradução de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1994 (Coleção “Patrística”, v. 7).
- AGOSTINHO, Santo. **A Verdadeira Religião:** O cuidado devido aos mortos. Tradução de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 2002. (Coleção Patrística 19b).
- AGOSTINHO, Santo. **Comentário da primeira epístola de São João.** Tradução de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulinas, 1989.
- AGOSTINHO, Santo. **Confissões.** 4 ed. Petrópolis: Vozes, 2014a.
- AGOSTINHO, Santo. Contra Fausto. *In: Obras completas de San Agustín.* v. XXXI. Tradução e Introdução de Pio de Luis Madrid: La editorial Católica/BAC, 1993.
- AGOSTINHO, Santo. De las costumbres de la Iglesia católica y de las costumbres de los maniqueos. *In: Obras completas de San Agustín.* v. IV. Tradução e Introdução de Teófilo Prieto Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1948.
- AGOSTINHO, Santo. Epístolas 1-123. *In Obras completas de san Agustín.* Ed. bilingüe. Tradução e Introdução de Lope Cilleruelo, Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1986. t. VIIIb.
- AGOSTINHO, Santo. Epístolas 124-187. *In: Obras completas de san Agustín.* Ed. bilingüe, Tradução e Introdução de Lope Cilleruelo. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1987. t. XIa.
- AGOSTINHO, Santo. **Explicação de algumas proposições da Carta aos Romanos; Explicação da Carta aos Gálatas; Explicação incoada da Carta aos Romanos.** Tradução de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2009. (Coleção “Patrística”, v. 25).
- AGOSTINHO, Santo. **O livre-arbítrio.** São Paulo: Paulus, 1995.
- AGOSTINHO, Santo. Réplica a Adimanto. *In: Obras completas de san Agustín.* Ed. bilingüe. Tradução e Introdução de Pio de Luis. Madrid: La Editorial Católica, 1986. (Biblioteca de Autores Cristianos, v. XXX), 639 p. (a).
- AGOSTINHO, Santo. **Sobre a vida feliz.** 1. ed. Tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2014b.
- ALVAREZ-TURIENZO, Saturnino. Entre los maniqueos y los pelagianos: iniciación al problema del mal em San Agustín. **Revista la Ciudad de Dios.** Madrid, v. 166, p. 87125, 1954.

- ARANHA, Maria Lúcia de Arruda; MARTINS, Maria Helena Pires. **Temas de Filosofia**. 3. ed. São Paulo: Moderna, 2005.
- ARENDDT, Hannah. **Entre o Passado e o Futuro**. Tradução de Mauro W. Barbosa de Almeida. São Paulo: Perspectiva, 1992.
- ASMUSSEN, Jes P. Maniqueísmo. *In*: BLEEKER, C. Jouco e WIDENGREN, Geo (org.). **Historia religionum**. Manual de história de las religiones – I: Religiones del pasado. Madrid: Cristiandad, 1973, p. 560-589.
- BARACAT, José. Plotino. **Enéadas I, II e III; Porfírio, Vida de Plotino**. 2006. Tese (Doutorado em Letras) – Programa de Pós-Graduação em Letras, Universidade Estadual de Campinas, 2006.
- BERKENBROCK. Volney, A intrigante busca pela origem do mal. *In*: COSTA, Marcos Roberto Nunes. **Maniqueísmo, História, Filosofia e Religião**. 1. ed. Petrópolis: Vozes, 2003.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2002.
- BROWN, Peter. **Santo Agostinho: uma biografia**. 12.ed. Rio de Janeiro: Record, 2020.
- CARVALHO, Eduardo. **O ético-moral em Santo Agostinho**. 2018. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo, 2018.
- COPLESTON, Frederick. San Agustín. **Historia de la filosofía II: de San Agustín a Escoto**. Tradução de Eugenio Trias. Barcelona: Ariel, 1983.
- COSTA, Marcos Roberto Nunes. **Dez lições sobre Santo Agostinho**. 4. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2014.
- COSTA, Marcos Roberto Nunes. **Maniqueísmo. História, Filosofia e Religião**. 1. ed. Petrópolis: Vozes, 2003.
- COSTA, Marcos Roberto Nunes. **O amor enquanto fundamento ético-moral de socialização do homem**. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia e Espiritualidade Franciscana, 1998.
- COSTA, Marcos Roberto Nunes. **Os fundamentos ético-políticos do homem e do Estado em “A Cidade de Deus” de Santo Agostinho**. 1996. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Recife Universidade Federal de Pernambuco, 1996.
- CUNHA, Mariana P. Sérvulo da. Comentários sobre a liberdade e o livre-arbítrio da vontade em Agostinho: uma reflexão sobre o De libero arbitrio. Centro de Estudos de Filosofia Patrística e Medieval. **Revista Veritas**. Porto Alegre. v. 42, p. 493-503, 1997.
- DANIEL-ROPS (Henri Petiot). O santo dos novos tempos. *In*: **História da Igreja de Cristo: Igreja dos tempos bárbaros**. Tradução de Emérico da Gama. São Paulo: Quadrante, 1991. p. 9-62.
- DE CAPITANI, Franco. **II “De libero arbitrio” di S. Agostino – Studio introduttivo**. Milano: Vita e Pensiero/Universita Cattolica del Sacro Cuore, 1987.
- DI SILVA, M. F. Plotinus and Augustine on evil and matter. **Archai: Revista de Estudos sobre as Origens do Pensamento Ocidental**, v. 23, p. 205-227, 2018.
- FREITAS, Manuel da Costa. Maniqueísmo. *In*: **Logos – Enciclopédia Luso-brasileira de Filosofia**. Tomo 3. Lisboa/São Paulo: Verbo, 1991, p. 607-613.
- GILSON, Étienne. **A filosofia na idade média**. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

- GILSON, Etienne. Apud. BIGNOTTO, Newton. O Conflito das Liberdades: Santo Agostinho. **Síntese Nova fase**. Belo Horizonte, 19(58), p. 237-359, 1992.
- GILSON, Étienne. **Introdução ao estudo de Santo Agostinho**. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2007.
- GOMES, Izaias Santos Goes. **Agostinho de Hipona: O mal e sua relação com a vontade humana**. 2018. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Programa de Pós-Graduação em Universidade Federal de Sergipe, 2018.
- GRABMANN, M., **Filosofia medieval**. Tradução de Salvador Minguíjón. Barcelona: Editorial Labor, 1949.
- EVANS, G.R. **Agostinho sobre o mal**. 1. ed. São Paulo: Paulus, 1995.
- HAARDT, Robert. Maniqueísmo. In: ALFARO, Juan; FONDEVILA, José M. (org). **Sacramentum mundi**: enciclopédia teológica. Tomo IV. Barcelona: Herder, 1984.
- JOLIVET, Régis. **San Agustín y el neoplatonismo cristiano**. Tradução de G. Blanco et al. Buenos Aires: Ediciones C.E.P.A, 1932. 219 p.
- KENNEY, John Peter. Fé e razão. In: MECONI, David Vincent; STUMP, Eleonore (org.). **Agostinho**. Tradução de Jaime Clasen. São Paulo: Ideias e Letras, 2016.
- LISSÓN, D. Ramos. Maniqueísmo. In: **Gran Enciclopedia Rialp. Tomo XIV**. Madrid: Rialp, 1984, p. 869-870.
- MACDONALD, Scott. A natureza divina: ser e bondade. In: MECONI, David Vincent; STUMP, Eleonore (Org). **Agostinho**. Tradução de Jaime Clasen. São Paulo: Ideias e Letras, 2016.
- MANN, William. Agostinho sobre o mal e o pecado original. In: MECONI, David Vincent; STUMP, Eleonore (Org). **Agostinho**. Tradução de Jaime Clasen. São Paulo: Ideias e Letras, 2016.
- MARCONDES, Danilo. **Iniciação à história da filosofia: Dos Pré-Socráticos a Wittgenstein**. 2.ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.
- MATTHEWS, Gareth B. **Santo Agostinho**. Lisboa: Edições 70, 2005.
- MECONI, David Vincent; STUMP, Eleonore (org.). **Agostinho**. Tradução de Jaime Clasen. São Paulo: Ideias e Letras, 2016.
- NUNES, M. M. **Livre-arbítrio e ação moral em Agostinho: um estudo a partir do De Libero Arbitrio**. 2009. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2009.
- O'MEARA, John J. **La jeunesse de Saint Augustin: son évolution intérieure jusqu'à l'époque de la conversion**. Tradução de Jeanne Henri Marrou Paris: Librairie Plon, 1954. 277 p.
- PLATÃO. **A república**. v. 3. São Paulo: Martin Claret, 2013.
- POLOTSKY, Hans-Jacob. **II manicheismo: gnose i salvezzatra Egito e Cina**. Tradução de Claudia Leurini Rimini: Cerchio, 1996.
- PUECH, Henri-Charles. El maniqueísmo. In: ID. (org). **Historia de las religiones-VI: Las religiones en el mundo Mediterráneo y en el Oriente Próximo**. México/Madrid: Siglo Veintiuno, 1979, p. 194-331 (Trad. de Lorea Baruti e Alberto Cardin)
- PUECH, Henri-Charles. II manicheismo. In: ID. (org.). Tradução de Maria Novella Pierini. **Gnosticismo e manicheismo**. Roma: Laterza, 1988. p. 160-277.

- PUECH, Henri-Charles. **Sul manicheismo e altri saggi**. Trad. de Augusto Combra. Torino: Giulio Einaudi, 1995.
- 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. (Coleção Fé e Realidade, n. 15).
- REALE, Giovanni; ANTIRESI, Dario. **História da filosofia**. 1. ed. v. 1. São Paulo: Paulus, 2003. (a)
- REALE, Giovanni; ANTIRESI, Dario. **História da filosofia**. 1. ed. v. 2. São Paulo: Paulus, 2003b.
- RUBIO, Fernando Bermejo. Factores cristianos en el maniqueísmo: status quaestionis (christiano-manichaica i). *In: Revista Catalana de Teologia*. v. 32, n. 1, 2007.
- SANTOS, Hercílio José da Silva Santos. **O debate entre Agostinho e Pelágio sobre a questão do mal e sua contribuição para a sistematização da doutrina do livre-arbítrio, entre os campos da Teologia e da Filosofia**. 2019. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Universidade Presbiteriana Mackenzie, 2019.
- SESÉ, Bernard. **Agostinho**: o convertido. São Paulo: Paulinas, 1997.
- SILVA, Robert Brenner Barreto da. **A relação metafísica entre matéria e mal na Filosofia de Plotino**. 2021. Tese (Doutorado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em filosofia, Universidade Federal do Ceará, 2021.
- SPROUL R.C. **Sola gratia**: a controvérsia sobre o livre-arbítrio na história. Tradução de Mauro Meister. São Paulo: Cultura Cristã, 2001.
- TARDIEU, Michel. **Etudes manichéennes - Bibliographie critique 1977-1986**: extraits reous et complétés d’ Abstracta Iramica v. I a X avec introd. et index. Teherán/Paris: Institut Français de Recherche en Iran, 1988.
- TARDIEU, Michel. **O maniqueísmo**. Tradução de Antônio M. Magalhães. Porto: Rés, s.d., 156 p. Trad. de Antônio M. Magalhães.
- VANNINI, Marco. **Invito al pensiero di sant’Agostino**. Milano: Mursia, 1989.
- VIDAL, F. Canals. San Agustín. *In: História de la Filosofía Medieval*, Barcelona: Editorial Herber, 1976. p. 42-75.
- WETZEL, James. **Compreender Agostinho**. Rio de Janeiro: Vozes, 2010.