MEDIÆVALIA

TEXTOS E ESTUDOS

1

SANTO AGOSTINHO

A NATUREZA DO BEM

FUNDAÇÃO ENG. ANTÓNIO DE ALMEIDA

MEDIÆVALIA

TEXTOS E ESTUDOS

SANTO AGOSTINHO

A NATUREZA DO BEM

INTRODUÇÃO, TRADUÇÃO E NOTAS DE MÁRIO A. SANTIAGO DE CARVALHO

TEXTO LATINO DO CSEL

FUNDAÇÃO ENG. ANTÓNIO DE ALMEIDA



UNIVERSIDADE CATÓLICA
PORTUGUESA



GABINETE
DE FILOSOFIA MEDIEVAL

Publicação da responsabilidade do Gabinete de Filosofia Medieval da Faculdade de Letras do Porto
e da Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa — Porto

MEDIÆVALIA

TEXTOS E ESTUDOS

DIRECTORA:

Maria Cândida Monteiro Pacheco

CONSELHO CIENTÍFICO:

Arnaldo Pinho

Ângelo Alves

Carlos Azevedo

Acácio Aguiar de Castro

José Maria Costa Macedo

Mário A. Santiago de Carvalho

Maria Isabel Pacheco

PROPRIEDADE, REDACÇÃO, ADMINISTRAÇÃO E DISTRIBUIÇÃO:

FUNDAÇÃO ENG. ANTÓNIO DE ALMEIDA
Rua Tenente Valadim, 331 — 4100 PORTO - PORTUGAL
Telef. 606.74.18 Fax 600.43.14 Telex 27155 CULTUS P

Depósito Legal 52 780 / 92

Registo D.G.C.S. 116.014

ISSN 0872 - 0991

MEDIÆVALIA

TEXTOS E ESTUDOS

Neste findar do milénio, no presente complexo sacudido de lutas e de convulsões, quando a História se faz a cada momento, projectam-se, quase contraditoriamente, grafismos prospectivos de novos rumos, ainda indecisos e obscuros, e buscas inquietas de fundamentações que, como raizes temporais, aparentemente esquecidas, foram seguindo o seu percurso subterrâneo.

A eficácia máxima da tecnologia defronta a «Guerra Santa»; as ideologias que anunciaram a morte de Deus cedem perante fundas inquietações espirituais e novos fundamentalismos; a amplitude cósmica duma era de comunicação espacial desencadeia a eclosão de regionalismos e particularismos, em busca, talvez, de uma dimensão mais humana; a ocultação das linguagens sob a opacidade dos códigos exige a decifração de leituras genealógicas; a revisitação do passado torna-se imperativa para o entendimento do presente e o traçado dinâmico do futuro.

Na vivência cultural contemporânea há algo de recusa do imediatamente próximo e a busca, por vezes inconsciente, ou que não quer reconhecer-se, do mais distante, no plano fundante de complexificações crescentes.

Talvez se explique, assim, pelo menos em parte, o movimento de descoberta e interpretação da Idade Média que marca claramente o nosso século, dissiminando-se a nível mundial da América ao Japão, concretizando-se numa imensa produção bibliográfica em que avultam as edições críticas, numa multiplicidade de centros de estudos e atraindo um número

crescente de jovens investigadores. Ultrapassando-se o conceito deturpador de «época de trevas» e os sentidos pejorativos de «medieval» e «escolástico», presentes ainda na linguagem corrente, busca-se entender esses dez séculos nos seus valores próprios, captar a sua funda conexão com a filosofia clássica, na sua leitura crítica do Platonismo, Neo-Platonismo, Aristotelismo e Estoicismo; descobrir o seu centramento antropológico e a dimensão filosófica dos seus pensadores; encontrar o significado das suas gramáticas especulativas, das suas teorias da linguagem, e valorizar positivamente as suas formalizações; acentuar a dimensão especulativa das suas teologias; captar o sentido do seu naturalismo e do seu entendimento do homem como ser cósmico; perspectivá-los na sua condição essencial de génese da Europa — nas suas nacionalidades, nas suas línguas, na sua cultura, e nas suas instituições mais significativas: os Parlamentos e as Universidades.

A participação de Portugal neste amplo movimento tem sido distanciada, esporádica e individualizada, fazendo-se sentir a necessidade de uma posição mais activa que promova a busca de raízes e fundamentos medievais do próprio pensamento nacional para uma segura apreensão do seu evoluir histórico e da sua integração na visão abrangente da cultura europeia. Por outro lado, torna-se imperiosa a tradução rigorosa e actualizada de autores medievais e, sobretudo, a criação de um espaço de encontro e de diálogo para todos os medievalistas portugueses, abrindo-se, também, a possível colaboração estrangeira.

São estes os propósitos e as intenções de ***Mediaevalia. Textos e Estudos*** *que, nascendo sob o signo da cooperação inter universitária e institucional, inicia a sua publicação sob a responsabilidade do Gabinete de Filosofia Medieval da Faculdade de Letras do Porto, da Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa (Centro regional do Porto) e com o total suporte financeiro da Fundação Eng. António de Almeida. Ao aparecimento de* ***Mediaevalia*** *subjaz, naturalmente, um longo processo preparatório que se articula com a docência de Filosofia Medieval, na Faculdade de Letras do Porto, a nível da Licenciatura e post-graduação, despertando intereses e mobilizações; se expandiu na Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa (Centro regional do Porto) e foi encontrando, para todas as iniciativas, a atenta e permanente disponibilidade da Fundação Eng. António de Almeida.*

Abre a colecção, a obra de Santo Agostinho — ***De natura boni*** *— texto latino, tradução, introdução crítica e notas. O autor, Mário Santiago de Carvalho, é licenciado em Filosofia e Mestre em Filosofia Medieval pela Faculdade de Letras do Porto e, actualmente, Assistente de Filosofia*

na Faculdade de Letras de Coimbra. Aluno brilhante, sempre pautou o seu trabalho intelectual por uma exigente fundamentação, capacidade crítica, rigor e clareza de ideias que se projectam num curriculum científico já significativo e se reflectem claramente na introdução e nas notas. A tradução, seguindo os critérios de fidelidade e rigor semântico, busca conscientemente, contribuir para a fixação de terminologia filosófica em língua portuguesa, o que parece extremamente importante para o pensamento português no momento actual, e que desejaríamos continuasse a ser timbre das futuras traduções.

Se, com a publicação deste primeiro volume de ***Mediaevalia. Textos e Estudos****, se cumpre o primeiro momento de um projecto ambicioso e mobilizador, resta esperar que o tempo comprove a sua fecundidade através duma plena realização, actuante e dinâmica.*

Porto, Janeiro de 1992

MARIA CÂNDIDA MONTEIRO PACHECO

INTRODUÇÃO *

«zurück zum Augustinus»
Max Scheler
«Aurelius Augustinus vir sane magnus et ingenii stupendi»
Leibniz

1. O que é o bem? Qual a sua *natureza* ou *essência?* — eis a pergunta a que a presente obra procura dar resposta. Impossível não sentir, hoje, certa estranheza perante este modo de perguntar, no nosso tempo em que o mal [1] (na sequência da sua dissolução iniciada pelos filósofos maiores de há cem anos) deixou de ser, no Ocidente, real, para devir espectáculo. Perspectiva sobre o (meu) bem, a expressão contemporânea do mal dificilmente nos convida a encetar o caminho metafísico.

E a estranheza não diminuirá decerto perante a resposta que n'*A Natureza do Bem* Aurélio Agostinho de Hipona nos dá: o Bem Supremo é Deus. O que quererá dizer: ele é tudo o que não é natural, mas é condição para que toda a natureza seja boa. (O leitor deverá atentar contudo que no léxico do autor «natura» é sinónimo de «essência»).

---

* Nesta edição recorremos às seguintes siglas: P. L. (MIGNE, *Patrologiae cursus completus, series Latina*); BAC (*Biblioteca de Autores Cristianos: Obras de San Agustin*, Madrid); BA (*Bibliothèque Augustinienne: Oeuvres de Saint Augustin*, Paris); DTC (*Dictionnaire de Théologie Catholique*, Paris). As abreviaturas das obras augustinianas citadas ocorrem geralmente após uma primeira indicação integral ou são, por si, de leitura óbvia porquanto seguem as normas comummente usadas.

[1] Vd. E. BORNE, *Le problème du Mal*, Paris, 1958, pp. 3-4; P. RICOEUR, *Le Mal. Un défi à la Philosophie et à la Théologie*, Genebra, 1986 (vd. ainda a bibliografia no final deste volume).

Porque se trata de uma obra bem situada no seu tempo, a sua contextualização poderá tornar mais pregnante uma leitura interessada deste texto.

2. Houve, naturalmente, tempos em que levantar aquela pergunta era um gesto óbvio, quiçá espontâneo porque sistemático, e a resposta um programa acolhido. Porque o mal e o bem são, antes de mais, objectos daquilo que na sensibilidade se mostra sem se revelar (relações do «sentido da vida» como queria o Wittgenstein dos *Carnets*), a pergunta corria, ao que parece, na inquietação de jovens em trânsito intelectual, como convém. Quanto às respostas, ofereciam-se umas, perseguiam-se outras, excitadas pelo ardor da controvérsia, mas também não menos provocadas por uma sincera inquietação não alheia a uma crise que faz da «ética» um objecto problemático. O notável percurso biográfico de Agostinho, que se pode ler nas suas *Confissões*, é dessa «peregrinação» um bom exemplo.

De facto, a pergunta πόθεν τα κακα; (póthen tà kaká?), «donde provém o mal?», era a questão favorita das mitologias gnósticas claramente opostas quer aos trabalhos nocturnos de Penélope quer às deambulações diurnas de Sócrates. Tal questão era geradora de uma fé essencialmente lírica.

Sob o seu impulso os autores cristãos gregos ou latinos procuraram uma posição capaz de refutar a resposta de salvação «científica» (*gnosis*) daqueles grupos. P. Ricoeur, repetindo os estudos de Jonas, Quipel ou Puech entre outros, caracterizou bem o presente problema [2]. Se a gnose é gnose é porque o mal, ao contrário das respostas bíblica, platónica ou estóica e. g., é reificado, mundanizado, substância que de fora contagia o homem. «A alma vem 'de algures' e deverá regressar lá 'para baixo'; a angústia existencial subjacente à gnose situa-se de imediato num espaço e tempo orientados; o cosmo é uma máquina de perdição e de salvação, a soteriologia é uma cosmologia. Em consequência tudo o que é imagem, símbolo, parábola — como errância, queda, cativeiro, etc. — adquire por assim dizer um saber que se cola à letra da imagem. Assim nasce uma mitologia dogmática, como diz Puech, inseparável da figuração espacial, cósmica» [3].

---

[2] P. RICOEUR, *Le Conflit des Interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, 1969, pp. 268-9.

[3] ID, *ibid.*, p. 268; ID., *Finitude et Culpabilité II: La Symbolique du Mal*, Paris, 1960, pp. 156-7; R. BULTMANN, *Le Christianisme primitif dans le cadre des réligions antiques*, Paris, 1969, pp. 179-190.

Retenha-se, por conseguinte, que para a resposta gnóstica o cosmo é satanizado e o mal absoluto. Inseparável das potências do mundo, independente da liberdade do homem é o próprio estado de ser-no-mundo que é o mal ou a raiz da infelicidade da existência.

3. Nos finais do ano de 399 [4], então já com quarenta e cinco anos e sendo bispo de Hipona (a actual Aunaba, na Argélia), Agostinho escreve o opúsculo *De Natura Boni* «dirigido contra os maniqueus» [5]. Aí pretendeu demonstrar, de uma forma incisiva e formal, que a natureza é boa porque provém de Deus, seu criador e Supremo Bem. Refutava em consequência a ontologia do mal pretendida pelos discípulos de Mani [6] fundador daquele importante movimento gnóstico.

Agostinho conhecia bem os maniqueus. No *Diálogo Sobre a Felicidade* (DSF 4), mas mais copiosamente nas *Confissões* [7], ele diz-se seduzido, vencido pelas suas «ficções brilhantes», pelas quimeras com que pretendiam explicar a origem do bem e do mal e suas naturezas. Durante nove ou dez anos o jovem Agostinho milita nas fileiras maniqueias, embora sem nunca ter chegado, compreensivelmente, à hierarquia dos «Eleitos» (*Contra Fortunatum*, 3).

É certo que estamos hoje relativamente aptos, por exemplo à luz dos trabalhos de Cl. Lévi-Strauss, para uma compreensão mais justa da lógica maniqueia [8]. Pensamento da vida e da energia nela presente, a da rela-

---

[4] Datada, *A Natureza do Bem*, de 404/5 (vd. PL 42, 551; BA:1, p. 191 ou Ragnar HOLTE, *Béatitude et Sagesse. Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*, trad. do sueco, Paris 1962, p. 399), G. BARDY recuou a sua composição «aux environs de 400» (vd. BA 12, Paris, 1950, p. 579). A melhor biografia sobre St.° Agostinho continua a ser a de Peter BROWN, *Augustine of Hippo. A Biography*, Berkeley, 1967 (trad. ital.: Torino (2.ª) 1974); vd. ainda o 'Quadro Cronológico' apenso a esta edição.

[5] *Retractationes II*, 9: «Nesse livro mostra-se que Deus é uma natureza imutável e o Supremo Bem, que todas as naturezas, quer corpóreas quer espirituais, provêm d'Ele e enquanto naturezas são boas. Mostra-se ainda o que é o mal e donde ele provém e quantos males os Maniqueus colocam na natureza do bem e quanto bem, na natureza do mal, naturezas que o seu erro inventou». P. ALFARIC (*L'evolution intellectuelle de Saint Augustin. 1: Du Manichéisme au Néoplatonisme*, Paris, 1918, pp. 270-320) foi o primeiro, tanto quanto sabemos, a proceder ao levantamento da crítica de Agostinho ao maniqueísmo.

[6] Sobre Manés ou o maniqueísmo vd., a 'Bibliografia' no final do volume, para além do § 5.

[7] *Confissões* IV, 1; V, 3 s. (atendendo ao público a que se destina a presente edição, todas as citações das *Conf.*, ou de quaisquer outras obras já traduzidas em português, remetem para essas traduções mencionadas na 'Bibliografia').

[8] Clemente GARCIA LOPEZ «Bases para una interpretacíon del Maniqueísmo» *Pensamiento* 43, 172 (1987), 463-477 e ID., «Lenguaje y lógica de relaciones: Cl. Lévi-Strauss Y Manes», *La Ciudad de Dios* 200:1 (1987), 65-82.

ção, fundado em matrizes orientais, nele se sublinha a oposição e a dualidade a fim de fazer conjugar a harmonia universal elementar desejável. Contudo interessará atentar que não só Agostinho não poderia reconhecer tais raizes como a sua compreensão das teses desse movimento teria de ser forçosamente moldada pela matriz do *logos* grego (analítico [9]) platónico-aristotélico. Aliás, em rigor, a própria expressão e exposição do maniqueísmo a que Agostinho poderia ter acesso já estaria desfocada, definitivamente, pela tradição filosófica ocidental maioritária.

Recorramos ao percurso alefófilo [10], paradigmático, das *Confissões* para nos introduzirmos na leitura d'*A Natureza do Bem.*

4. A verdade, pelo menos explicitamente desde o peregrino viajante de Eleia, Parménides, sempre foi o limite do homem. E os Gregos cedo compreenderam como a inquisição da verdade não é estranha ao amor. O legado medieval [11] saberá acrescentar a toda a tradição da *aletheia*, da *philia* ou do *eros*, uma transformação progressiva da relação ocidental do amor com a verdade. Nessa longa história, com razão Agostinho pôde ser considerado o expoente máximo do inquiridor da verdade que amou primeiro, Deus — «der gröszte Gottsucher der antiken Welt», na expressão sempre glosada de J. Hessen. É isso mesmo que Agostinho exclama ao pisar Cartago (*Conf.* 3, 1) no longínquo ano de 369, havendo de passar por si a fulguração das perspectivas pagã e cristã, respectivamente em seu nadir e primeiro zénite.

É nessa cidade turbulenta e quente que ele lê o *Hortensius* (DSF, 4) de Cícero, como qualquer retórico que se preza. À maneira do *Protreptikós* de Aristóteles, aquela obra convida-o a amar a filosofia (i. e., a Sabedoria e a Verdade, entendidas antes de mais numa linha platónica e estóica), numa íntima ligação entre a virtude e a ciência como vias para a felicidade

---

[9] Michel FATTAL, *Pour un nouveau langage de la Raison. Convergences entre l'Orient et l'Ocident,* Paris, 1987.

[10] Luis REY ALTUNA «El amor a la Verdad. Perfil íntimo de una andadura», *Augustinus* 31, 123-4(1986), 357-377.

[11] Cf., entre outros, Pierre ROUSSELOT, *Pour l'histoire de l'Amour au Moyen Âge,* Paris, 1933; Denis de ROUGEMONT, *L'Amour et l'Occident,* Paris 1939 (trad. port., Lisboa, (2.ª) 1982); Anders NYGREN, *Eros und Agape. Gestalt wandlugen der christlichen Liebe,* Gütersloh, (2.ª) 1954; G. PARÉ, *Le Roman de la Rose et la Scolastique courtoise,* Paris, 1941; Henri-Irenée MARROU, *Les Troubadours,* Paris, 1971; Giorgio AGAMBEN, *Stanze. La Parola e il Fantasma nella Cultura Occidentale,* Turim, 1977; Julia KRISTEVA, *Histoires d'Amour,* Paris, 1983; Charles BALADIER, «O problema do Amor das leituras de Lacan aos debates dos Escolásticos», *Análise* 4 (1986), 153-173.

(para além do equilíbrio da forma, da elevação do pensamento e do *ornatus* no estilo obviamente).

Mas a que «filosofia» poderia este jovem de vinte anos ter acesso? Para além das dez «categorias» de Aristóteles (*Conf.* 4, 16) são maioritariamente os motivos estóicos da dialéctica, da ética e da teologia que determinam a sua formação filosófica [12]. Acrescentados aos nove anos passados em convívio com a doutrina de Mani, eles preparam uma resposta definitiva para a pergunta, sempre constante em Agostinho e mais tarde recordada por Evódio, «porque fazemos o mal?» [13]. Uma célebre entrevista com o bispo maniqueu, Fausto (*Conf.* 5, 6-7), levá-lo-á a reconhecer a impotência do dualismo proposto e que o conhecimento da «substância» aristotélica ajudará a plasmar. E a proposta da *epoché*, ou pelo menos a sua forma mais mitigada, a do probabilismo académico de Carnéades (*Conf.* 5, 10; *C. Acad.*), conduzi-lo-á a uma «tendência céptica» [14]. Ela impede-o de compreender desde logo a relação existente entre o bem e a verdade e a felicidade, o Ser — imbricação epocal, decerto, no seu modo, mas que inaugurou uma tensão intemporal.

Nos diálogos de Cassiciaco é notável a concepção que o seu aluno Licêncio tinha da *philosophia*. Entendida como problemática que se deve desenrolar em jogo dialéctico [15], é excitado também por este agudo e rebelde interlocutor — invejável discípulo, este! (vd. DSF) — que Agostinho levanta a contradição céptica que em *Contra os Académicos* o fizera perceber que a verdade que se procura se *pode* afinal encontrar no cristianismo [16].

Como foi possível descobrir na autoridade de Cristo aquela que *realiza* a verdade que se procura com afinco? A influência de Ambrósio de Milão foi decisiva. Com ele aprende, maravilhado, não só a possibilidade da leitura silenciosa, mas a superação do prazer do estilo harmonioso pelo gosto da harmonia da verdade. Como Agostinho reconhece, o Bispo

---

[12] Vd. respectivamente, o seu *Contra Cresconium Grammaticum et Donatistam I*, 19 (PL 43, 459), ou a atribuição de um *Principia dialecticae* (PL 32, 1409-20), e *Conf.* V., 3 sobre a importância das «mais prováveis doutrinas dos filósofos« em relação ao maniqueísmo. Há quem fale de um «período» estóico prévio à sua adesão aos neoplatónicos (vd. Kurt FLASCH, *Agostino d'Ippona Introduzione all'opera filosofica*, trad. do alem., Turim, 1983, p. 28).

[13] *O Livre Arbítrio* 1, 2, 4; *Conf.* 7, 12.

[14] K. FLASCH, *Agostino...*, p. 39; de acordo com P. ALFARIC (*L'évolution...*, p. 270 seg.) esta fase céptica, embora de curta duração, determinou um método crítico que será utilizado por Agostinho no seu combate antimaniqueu.

[15] L. REY ALTUNA, *El amor...*, p. 363.

[16] *Contra os Académicos* 3, 20, 43; *De Ver Relig.* 39, 73; *De Trin.* 15, 12, 21; *De Civ. Dei*, 26.

ensinou-lhe a possibilidade de uma interpretação razoável para o que antes lhe parecia absurdo, as palavras das Escrituras (*Conf.* 6, 11). Deve acrescentar-se, depois, o papel capital de «certos livros platónicos» traduzidos do grego para o latim» (*Conf.* 7, 9) i. e., talvez de Platão (DSF 4), de Jâmblico ou Apuleio (*De Civ. Dei* 8, 12), mas certamente de Plotino (*C. Acad.* 3, 18, 41) e Porfírio [17].

Em Plotino (e dever-se-á sempre abordar *A Natureza do Bem* em confronto com toda a tradição neoplatónica) aprendeu Agostinho a superioridade, a radical transcendência e a proeminência do «Bem, primeiro princípio» (*Eneiadas* 1, 3, 1), «luz que brilha fazendo conhecer a Verdade» (*Conf.* 7, 10 e 20), e a nele reconhecer uma substância espiritual tal como a própria alma, «unum in rebus proximum deo» (DSF 4).

Com a tradição neoplatónica ele supera definitivamente o dualismo maniqueu e o materialismo estóico, numa linha que faz lembrar a proposta dialéctica dos corpos, n'*O Banquete* (*Conf.* 7, 17). Assentando na estética da harmonia [18], que encontraremos ainda n'*A Natureza do Bem,* conjuga uma interpretação cristã das ideias platónicas [19] com um movimento dialéctico que vai do exterior ao interior, à razão [20], e desta finalmente à transcendência (*De lib. Arb.* 2, 10-29-15, 39). Movimento anagógico [21], que combina o essencialismo com uma aguda percepção da existência e cujas marcas na idiossincrasia mental do Ocidente serão definitivamente indeléveis.

Na transcendência verá Agostinho a culminação da substância em que «nada falta e nada sobeja» (*Solil.* 1, 1, 4), a «plenitude do ser» [22], o Ser que é aquele que é (*Conf.* 7, 10). Paralelamente a esta superior percepção de um novo conceito de realidade, afim ao platonismo e neoplatonismo, e afinal de uma «teoria» do conhecimento que se lhe adequasse (nomeadamente por uma doutrina das Ideias e pela recusa do «sensualismo»), Agostinho encontra-se com a sua época numa concepção filosófica

---

[17] Pierre COURCELLE, *Recherches sur les Confessions de Saint Augustin*, Paris, 1950.

[18] *De Vera Relig.* 39, 72 (sobre a estética augustiniana, vd. K. SVOBODA, *La Estética de San Agustin y sus fuentes*, trad., Madrid, 1958 e, em português, breves referências em Umberto ECO, *Arte e Beleza na Estética Medieval,* trad. do ital., Lisboa, 1989).

[19] *In Ioannis Evangelium tract.* 124, 1, 17; cf. também, Francisco PÉREZ RUIZ, «Las 'Ideas' en San Agustin» *Pensamiento* 43, 170 (1987) 129-150.

[20] *De Ord. II,* 11, 31; *LibArb I,* 8, 18; sobre a superioridade da razão em relação aos sentidos, vd. *De quantitate animae XIV,* 24.

[21] E. ZUM BRUNN, *Le dilèmme de l'Être et du Néant chez Saint Agustin. Des premiers dialogues aux 'Confessions'*, Amsterdão, 1984.

[22] *De Trint* 5.2.3; *Solil.* 1, 1, 2-3; PLATÃO, *Rep.* 7, 508 s; PLOTINO, *En.* 5, 8, 3.

teorético-prática específica. Ela gravita exclusivamente em torno da concepção da *beata uita* como contemplação do «Supremo Bem», inacessíveis que lhe foram os textos mais «racionalistas» de Platão, e que os Livros cristãos ajudarão a reequacionar [23].

5. Mas se numa perspectiva neoplatónica (só) o bem, em rigor, é, o que dizer do mal que nos avassala?

Era justamente a esta questão que os maniqueus respondiam de uma forma que se cria definitiva, correcta e claramente adequada a um tempo que se absorve no problema da salvação perante a decadência das filosofias «pagãs». Serão oportunas — julgamos — algumas informações rápidas sobre este importantíssimo movimento intelectual e religioso.

Mani ou Manés, filho de persas, nasceu na Babilónia em 216. A sua carreira de mestre e compilador religioso pode situar-se, quanto ao seu essencial, entre os anos 241-272. Sucumbiu às torturas infligidas durante a sua prisão aos 59 anos [24], após ter pregado, na sua qualidade de «mensageiro do Deus da verdade», o «Paracleto» predito no Evangelho de São João (16, 6-15; 14, 26) [25].

O Maniqueísmo, expressão daquele período do helenismo em que o Oriente se sobrepõe ao Ocidente, funda-se no dualismo de Zoroastro ao opor dois princípios coeternos. Na sua máxima vitalidade, deveria contar-se entre as grandes religiões da humanidade — o que já não era o caso, note-se, na época em que Agostinho escreve *A Natureza do Bem*. Mani pretendia fundar uma religião e uma Igreja verdadeiramente universais diversamente das características esotéricas, elitistas e iniciáticas das outras expressões gnósticas afins (e. g., dos valentinianos, cuja exegese escriturística se realizava nos meandros de uma revelação ascendente culminando no desvelamento de um sentido oculto apenas acessível ao pequeno grupo dos «pneumáticos»). Baseado no que pretendia ser uma revelação nova acerca do «mistério da Profundidade e da Elevação, da Luz e das Trevas, do Conflito e do Conhecimento» e numa nova colecção escriturística, Manés pretendia fundar uma Igreja ecuménica ou «católica». Preocupado com a salvação de toda a Humanidade, nele sobressai o recurso a um missionarismo metódico e a um sincretismo, então em voga,

---

[23] Em rigor, o Platão de Agostinho não deveria ultrapassar umas quantas citações em segunda mão ou do *Fédon* ou do *Timeu* (vd. Henri-Irenée MARROU, *Saint Augustin et la Fin de la Culture Antique*, Paris, 1938, p. 34).

[24] Cf. Hans JONAS, *La Religion Gnostique*, trad. do ingl., Paris 1978, a que recorremos para o que se segue.

[25] *Vd. Contra Epistulam Fundamenti*, V-VI.

Ao contrário da filosofia grega (vd. *Banquete*) ou do cristianismo, será o ressentimento a ditar o desejo, não de ser melhor, mas de *possuir* o melhor. A iminência do ataque das Trevas contra a beleza resplandescente da esfera da Luz força-la-á a despertar do seu repouso, obrigando-a a agir de uma forma que não estava nos seus desígnios. A Luz será forçada a «criar» uma criatura especial, uma hipóstase divina, origem das subsequentes multiplicações e princípio afim à emanação gnóstica e à *próodos (= processão) neoplatónica.*

c) O Homem Primordial (Alma) [36] será a primeira «criação» (os maniqueus persas chamar-lhe-ão «Ormuz»). Armado das suas cinco Espécies (a brisa ligeira, o vento, a luz, a água e o fogo), precipita-se para os confins da sua esfera a dar combate às Trevas. Sugere-se desta maneira a imensa transcendência da divindade, ela que não pode sequer ocupar-se com a luta metafísica. A acção salvífica do Homem Primordial, da qual também fará parte a criação do mundo, pretende colocar o Homem no centro da gigantesca tarefa da sua própria elevação e salvação.

d) A Queda do Homem Primordial. O Arquidemónio e a armadura das suas cinco Espécies (o fumo, o fogo devastador, as trevas, o vento árido e a bruma) debelam a tarefa ingente do Homem Primordial ao devorarem a sua armadura. Os filhos da Luz ficam, em consequência, privados de inteligência e esquecem-se do seu Reino paterno. Aquela «assimilação» (aquela «mistura» como se insiste n'*A Natureza do Bem*) provoca a satisfação momentânea dos deuses das Trevas. Será esta conjunção da armadura do Homem Primordial, ou da *Alma,* com a *Matéria* que forçará Deus a criar o mundo a fim de separar o que fora indevida e injustamente «misturado».

e) O Espírito Vivo (ou Demiurgo) e a libertação do Homem Primordial. À semelhança do arquétipo simbólico de Cristo, a salvação maniqueia irá depender de uma Escuta ao Apelo do Espírito Vivo. Despertando da sua derrota, o Homem Primordial suplicará ao Pai da Grandeza a sua libertação. Evocando o Espírito Vivo e os seus cinco filhos, após um diálogo lancinante, o Homem Primordial é salvo pelo Espírito que lhe estende a sua dextra. Entretanto, por causa da intimidade da mistura das partes da Luz

---

[36] Para se sublinhar o pacifismo da divindade, nalgumas versões, a hipóstase recebe o nome de «Alma». Pelo seu sacrifício salvará as forças das Trevas. «Homem Primordial» pretende, por seu lado, substituir aquela ideia de pacifismo e sacrifício, pela da necessidade do combate perante as ameaças das Trevas.

com as das Trevas, o Homem Primordial deixará a Alma no seio da própria Matéria.

f) *O Macrocosmo.* Com as peles dos Arcontes que tinham devorado a Luz, formar-se-ão os Céus e o Firmamento, a Terra e as suas montanhas. Não perdendo a sua vida demoníaca, esta criação identificará o mundo visível com as potências terríficas das Trevas. A salvação do mundo passará pela purificação da alma. As partes da Luz que foram devoradas, mas que se encontram, em todo o caso, menos manchadas, são extraídas da Matéria e, depois de rectificadas, formarão a luz física, o Sol e a Lua (as duas «barcas») e as estrelas. Apenas os planetas resultarão dos Arcontes.

g) *O Mensageiro* será a terceira das «criações», um novo deus criado pelo Pai da Grandeza. Evocando as doze Virgens (vd. o Zodíaco), o Mensageiro retira-se para as barcas da Luz, até então imóveis, impelindo-as a um movimento (a revolução das esferas celestes) com o intuito de libertar todas as formas de Luz que a anterior organização macroscósmica não tinha alcançado. Torna-se assim possível a salvação cósmica, diversa, no entanto, daquela relativa ao futuro do Homem (vd. § 44).

Quando as barcas alcançam o centro do céu, o Mensageiro revela as suas formas hermafroditas, masculinas e femininas. Apenas entrevistas pelos Arcontes, elas suscitarão um desejo de união heterossexual que provoca a libertação da luz absorvida, imediatamente recebida nas barcas que a transportam para o seu reino natural.

No entanto, o artifício do Mensageiro revela-se também prejudicial. Paralelamente à libertação desejada escapa-se a substância tenebrosa (o «pecado»), que se havia misturado com a luz que se pretendia introduzir nas barcas. Ao tentar separar a mistura, os elementos mais intimamente combinados com o «pecado» caem por terra, dando origem ao reino vegetal. Pior ainda: segundo algumas versões, as plantas, as ervas, as raízes das árvores — que não são portando criaturas de Deus, mas em cujas formas o Deus está encerrado — são o resultado de um aborto que a contemplação do Mensageiro provocou nos filhos das Trevas.

h) *Adão e Eva.* Agostinho alude no §46, transcrevendo a propósito a *Epístola do Fundamento,* à criação de Adão, pelo Príncipe das Trevas. Será ainda o ressentimento a conduzir esta «criação». Prevendo que as revoluções celestes o levariam a perder o seu domínio, levado pela ambição de criar, ele despeja no casal original toda a luz que ainda lhe resta.

O mito adquire aqui uma das suas expressões mais bizarras (cuja tradução foi incompreensivelmente omitida nas importantes edições francesa e castelhana) [37], sugerindo cópulas diabólicas cuja prole acabará por ser devorada por aquele Príncipe.

Ao invés da criação involuntária das plantas e dos animais, a criação do proto-casal é uma manobra deliberada de oposição à estratégia da Luz. Ela passa pela cópia («imagem») da divindade, artifício diabólico e blasfematório contra o original (Deus) e levado a cabo com o intuito de impedir que a Luz se separe totalmente das Trevas (porquanto essa «forma» divina do homem será sempre uma parte da Luz).

Como já se sugeriu, o homem torna-se assim o núcleo da luta entre a Luz e as Trevas, aquela apostada na sua restauração, estas na sua sobrevivência e manutenção. Doravante, qualquer acto humano será absoluto. Por seu lado, o corpo e todas as suas manifestações, como a sexual [38], serão totalmente hostilizadas (e não será de isentar a influência deste traço num autor cristão como Agostinho) em virtude do seu carácter alegadamente diabólico. Já na época de Agostinho (vd. § 47), já na Idade Média, manifestações extremas de ascetismo e libertinismo desenfreado remontarão à referida hostilidade [39]. De acordo com os maniqueus, a mulher está ainda mais sujeita aos demónios e é por ela que a estratégia satânica do artifício da reprodução sexual — naturalmente, a única forma de manutenção das Trevas, pela continuidade da espécie no tempo — multiplicará a prisão da Luz tornando qualquer salvação cada vez mais improvável.

i) O Jesus da Luz, Sofredor («Patibilis»), e os Últimos Tempos. As principais personagens das Revoluções na história das religiões são hipóstases do Mensageiro (Jesus, para Adão; o Paracleto, para Manés; o Grande Pensamento, para a Apocalipse). A missão do *Iesus Patibilis,* forma sofredora do Homem Primordial, é a de incitar Adão a comer da Árvore do Conhecimento (facto que levará os cristãos a acusarem, erradamente, a confusão de Jesus com a serpente edénica). Jesus revela-lhe a presença

---

37 Referimo-nos às edições por nós consultadas da BA e da BAC (vd. 'Bibliografia').

38 Cf. *Contra Secundinum* 21; *Contra Faustum* 15, 7; 22, 30; 30, 6.

39 Uma concepção pampsiquista, acrescida da inevitabilidade do pecado, tornava o ascetismo maniqueu, praticado sobretudo pelo grupo dos Eleitos ou Verdadeiros, bastante severo e regulado. Não será impensável uma sua influência relativa nos primeiros tipos do monasticismo cristão. Os outros dois grupos em que os maniqueus se dividiam, eram o dos fiéis *Ouvintes* ou *Catecumenos* e o dos *Pecadores;* de notar que o gnosticismo cristão dividia os fiéis em três grupos: «Pneumáticos», «Psíquicos» e «Carnais» ou «Materiais»; sobre o gnosticismo cristão vd., entretanto, e em particular, o cap. IV do *Stromata* de Clemente de

da Luz na Matéria impedindo-o de perpetuar, pela união com Eva, o reino das Trevas. Mas uma tal missão não foi escutada. Como consequência, a continuidade da revelação deverá prolongar-se ao longo da história dos homens através de Buda, Zoroastro e Jesus Cristo, antes do seu auge em Manés — tradição que renovará incessantemente, na sua substância, a «revelação original» do Jesus-Luminoso.

A história do homem no mundo, e a do próprio mundo, consistem na perpétua libertação da Luz. A primeira é levada a cabo pelas religiões, a segunda pela revolução astronómica celeste, nomeadamente a solar, conforme refere Agostinho em outro texto antimaniqueu (*C. Faustum* 20, 10). Estas actividades, mutuamente complementares, culminam numa visão grandiosa e compreensivelmente sedutora para a época do «helenismo orientalizante», nomeadamente quando comparada com outras propostas gnósticas não tão sensíveis ao ideal da ordenação.

No final dos tempos será total e absoluta a vitória da Luz sobre o poder das Trevas, postergadas a um silêncio de morte, depois que a mistura tenha sido desfeita e o mundo se consuma pelo fogo exterior completando a libertação desejada.

6. Mas se (só) o bem é, o que dizer do mal? E ainda: *como* dizer o mal? *De que* bem se fala?

Os epicuristas (segundo Lactâncio, depois repetido por Hume [40]) davam uma resposta negativa à pergunta sobre a possibilidade de conciliar o mal com a existência de Deus. Evidentemente, o paradoxo epicurista tinha a sua razão de ser. Se Deus, o Supremo Bem, é omnipotente porque permitiu o mal? Não poderia o seu poder (tal como o afirmarão, mais tarde, os nominalistas) ter feito tudo de outra maneira e, portanto, sem a possibilidade do mal? Se a destruição epicurista de qualquer teodiceia recebeu, em Leibniz, uma contra argumentação, e no ridículo sábio Pangloss de Voltaire a negativa encarnação, foi Agostinho, quer queiramos quer não, que reabilitou uma resposta essencial: é possível pensar (e dizer) o mal

---

Alexandria). Um texto maniqueu será particularmente representativo: «Dado que a ruína da Hylé foi por Deus decretada, devemos abster-nos de todas as coisas dotadas de alma, comendo apenas legumes, e do restante que não é sensível, abster-nos ainda do casamento e das delícias do amor e da procriação a fim de que a Potência divina não possa permanecer na Hylé através das gerações que se sucedem». (cit. in JONAS, *La Religion...*, p. 304; vd. *Contra Adimantum* XIV, 2-3).

[40] LACTÂNCIO, *De ira Dei* 13; P. L. 7, 120-121; D. HUME, *Dialogues concerning Natural Religion* X (cit. F. PÉREZ RUIZ, *Metafísica del Mal*, Madrid, 1982, p. 36).

mediante a afirmação ontológica do bem. O modo como ele é dito radica também numa tradição cultural alheia ao Ocidente filosófico antigo.

Diversamente do grego, o «texto» semítico sobre o absoluto (que se opõe portanto ao contingente onde os limites do poder são aferíveis, empíricos) destaca a sua *negatividade* ou melhor, a dupla negatividade: a negação das capacidades divinas (e. g., Deus *não* pode anular-se; Deus *não* pode pecar) representa a afirmação da Sua omnipotência. É esta paradoxal economia que orienta a génese da liberdade do homem, consciência tão bem e diversamente vivida antes de mais pela história cultural judaica da descendência de Sem a Fílon e de São Paulo a Espinosa, passando por Albalag.

O facto da liberdade humana é logicamente incompatível com a incapacidade para fazer o mal. Dito de outro modo: a criatividade humana é conflitual, imprevisível; a entropia é uma lei curiosa da energia mecânica! Ao contrário de Leibniz, Agostinho ignoraria as complicadas e inacessíveis equações diferenciais divinas (i. e., o mundo em que vivemos é precisamente o resultado do cálculo, infinito, sobre a série de mundos em que a soma do mal é a mais pequena em relação à soma do bem); e depois, culturalmente incapaz de aceitar o soberbo grito de Job (vd. § 32) [41], Agostinho insistirá na ausência de fundamento ontológico para o mal como condição para o tornar dizível, na linha da tradição religiosa judaico-cristã.

Tratar-se-á não exclusivamente de uma teodiceia, mas ainda da afirmação da positividade de toda a materialidade e da confiança na possibilidade de uma razão que torne o facto da liberdade pensável. É verdadeiramente o modo *como* isso é feito que dá que pensar. O seu fundo empírico e mítico é a experiência do mal plasmado no texto sobre Adão, que a tradição cristã repensou em suas formas de Pena e de Culpa [42].

As grandes religiões mediterrânicas monoteístas, percebidas pela instrumentação conceptual neoplatónica, revelam uma curiosa assimetria no modo de pensar a relação entre o bem e o mal [43]. A ideia de um único Criador, bom, implica que toda a sua «acção» — a criatura — seja necessária, mas relativamente, boa. O mal será então não uma realidade positiva, mas uma falha, a «ausência de um bem devido». Tais religiões fazem

---

41 A experiência de Job — recorda-se — não deixou de ser repetida pelos existencialistas do pós-guerra, experiência que na sua expressão mais dilacerante, ameaçava sepultar o Ser no seio do Nada. Entretanto, autores diversos negaram que o mal fosse um dos aspectos do desenvolvimento do bem: Orígenes, João Escoto Erígena, Hegel ou Teilhard de Chardin.

42 Vd. E. CASTELLI, *Le Mythe de la Peine*, Paris, 1967.

43 L. KOLAKOWSKI, *Philosophie de la Réligion*, Paris, 1985, p. 250.

apontar o problema filosófico do mal no sentido de uma teodiceia: define-se o mal em relação ao Bem, este anterior e «evidente» — atitude distante do grosso da consciência teológica contemporânea (pense-se contudo em toda a tradição do argumento dito «ontológico» de Anselmo a Descartes, de Hegel a Charles Hartshorne [44]). Mas a experiência cultural do Ocidente radica não menos profundamente no mito do proto-casal: antes de trincar o damasco proibido, os habitantes do Éden ignoram o prazer e a dor, o bem e o mal. Eles estão para além (ou aquém) do bem e do mal. *Sub specie aeternitatis,* Iahveh vira, em estribilho encantado, a bondade e a beleza da sua criação (*Gn.* 1.1). Mas uma vez cumprida a transgressão, «feito o conhecimento» (em hebraico, estamos perante um verbo que sugere a máxima intimidade), vivendo humanamente portanto, nascem a falha e o conflito. Não porque se tenham separado do Ser em fractura ontológica, mas porque o negam, em ruptura moral [45].

O mal é aí *expressão* da «realidade» dessa ruptura moral, de uma recusa da aliança ao Bem, a qual nos trouxe, em termos filosóficos, a descoberta, também sentimental, da contingência, da limitação, da finitude, da corruptibilidade. E obviamente, convém não esquecer, a força, a *empresa,* também cultural, da sua superação. O sentido dessa superação radica no discurso sobre o Bem.

7. Resta-nos, portanto, antes de nos abeirarmos definitivamente desta obra, mostrar como, perante a experiência da «potência» do mal (da sua «radicalidade» como dizia Kant partindo do mito bíblico [46]) e armado

---

[44] Vd. Alvin PLANTINGA (ed.), *The Ontological Argument From St. Anselm to Contemporary Philosophers,* Londres-Melbourne, 1968; John HICK e Arthur MCGILL (ed.), *The Many-face Argument Recent Studies on the Ontological Argument for the existence of God,* Londres-Melbourne, 1968; J. VILA-CHÃ, «Deus vere est'O Argumento Anselmiano. Análise dos Capítulos II-IV» *Círculo IV,* 6 (1984), p. 3-14; L. M. de RIJK, *La Philosophie au Moyen Âge,* Leiden, 1985; Karl BARTH, *S. Anselme Fides Quaerens Intellectum. La preuve de l'existence de Dieu,* Genebra, 1985; S. M. DELGADO ANTOLIN, *El argumento anselmiano,* Sevilha, 1987; António José de BRITO, «As recentes controvérsias sobre o Argumento Ontológico», *Revista Portuguesa de Filosofia,* XLIV, 2 (1988), pp. 249-286 (sobre Anselmo, vd. o importante, Raymond FOREVILLE (dir.), *Les Mutations Socio-Culturelles au tournant des XIe.-XIIe. siècles.* Actes du Colloque International du CNRS, Paris, 1982).

[45] Dessa ruptura se pode falar em termos de doença (Pascal dizia-a natural), como queria Nietzsche, mas a refutação histórica desta leitura, inclusivamente em termos de darwinismo social, não deixaria certamente de inquietar o autor do Anticristo (Vd. Hans KÜNG, *?Existe dios?,* trad., Madrid, (4.°) 1979, p. 522 sg.

[46] Vd. Georges VAN RIET, «Liberté et Espérance chez Kant», *Revue Philosophique de Louvain* 78 (1980), p. 216; Olivier REBOUL, *Kant et le problème du Mal,* Montréal, 1971.

com a instrumentação teórica que lhe foi historicamente acessível, Agostinho pôde contribuir com este texto de luta antimaniqueia para uma relativa e específica afirmação da liberdade do homem, ser moral, e da positividade do cosmo.

É ainda um diálogo de Cassicíaco que nos revela como, para além de «Deus e da alma» (*Solil.* 1, 2, 7), o problema da origem do mal está entre as maiores preocupações do jovem filósofo. Contudo, recusada a proposta absoluta de Mani, o mal, no *De Ordine,* tem ainda uma necessidade e um significado que, porque adequados aos desígnios da divindade que o sábio apenas deve conhecer [47], parece talvez desconhecer o significado mais profundo do mito adâmico: a *realidade* humana do mal, a *experiência do pecado* enfim.

Reduzindo o espírito à letra do mito que o pretendia explicar (*Contra Adimantum*), os maniqueus, não obstante a tragicidade do mal revelada na sua fórmula, falharam toda a luta que na vontade individual se experimenta entre a «dialética do querer e do poder» [48], entre a Lei e a Graça, tema de um augustiniano *De spiritu et littera.* Seria por isso sempre impressionante um encontro com São Paulo e, consequentemente, um maior aprofundamento da Escritura (vd. o 'Índice Bíblico', no final do volume, onde as citações de S. Paulo representam quarenta por cento do total). Perante o intelectualismo típico da filosofia da acção grega, ainda patente nos trabalhos de Cassicíaco, o Apóstolo forçava-o à equacionação do problema da liberdade em moldes diversos. Compreendendo-se o mal como a consequência de uma falta «original», colocando o homem como actor real de uma opção entre o Ser e o Nada, como aquele que se determina, pessoal e livremente, perante o bem ou o mal, o velho problema do «livre arbítrio» teria de sair modificado. É que o Bem é, naturalmente, «o que permanece» — e lembrem-se as discussões de Cassicíaco opondo a estabilidade à mutabilidade, o *esse* ao *nihil,* num ritmo platónico bem caracterizável. E o Bem é ainda o objecto da vontade (como queria aliás, o Estagirita), representando a própria felicidade (*beata uita*) [49]. Porém, em virtude da falta metafísica a «autonomia» do sábio sai afectada. Torna-se assim necessária, como se diz já n'*A Natureza do Bem,* «a bondade de Deus

---

[47] Veja-se e. g. entre os casos mais radicais, o da prostituição (*De Ord.* II, 4, 12); vd. também *De lib. arb.* III, 1, 1 e 4, 9 e ainda, Warren MATTHEWS, «El neoplatonismo como solución agustiniana al problema del mal», *Augustinus* 22, 87-88 (1977), 229-238.

[48] J. Cerqueira GONÇALVES, «La dialectica del querer y del poder en San Agustin», *Estudio Augustiniano* 3 (1968), 545-552.

[49] *De lib. arb.*, I, 12, 22-13, 28.

para connosco» i. e., a Redenção (§ 31) e a receptividade, a disponibilidade do homem para tal gesto divino.

Ainda aqui terá sido primeiro o neoplatonismo a favorecer o encontro de Agostinho com a figura da mediação (*Conf.* 7, 9). Para Plotino tratava-se de um dom gratuito da ordem noética do Uno, requerendo no entanto a colaboração do múltiplo em ordem à sua realização como espírito, colaboração entre a palavra do Princípio e a transformação do espírito, transfiguração deste por aquele [50].

Lamentando que o exercício humano do bem se confine, em Agostinho, a uma tarefa pessoal de disponibilidade alheia àquela pedagogia social e libertadora que o sábio platónico da «Caverna» exerce sobre os seus contemporâneos, bastar-nos-á atentar na investigação sobre a Escritura, já bem patente em toda a segunda parte do presente opúsculo [51]. Ela evidencia-se em torno dos textos paulinos, sempre atentos à economia das oposições entre a letra e o espírito, a lei e o evangelho, a carne e o espírito, a liberdade e a graça, o homem interior e o exterior, colocando bem no centro das preocupações augustinistas a temática da redenção cristã do pecado livre na história do homem [52]. Antes da controvérsia com

---

[50] *Eneiadas*, 6, 7, 15; e ainda, para a solução do mal, 3, 2 e 3 e 4, 3, 26; vd. Jean TROUILLARD, «La médiation du Verbe selon Plotin», *Revue Philosophique* CXLV, 81, 1 (1956), p. 72.

[51] Reconheça-se, embora, a sintonia augustiniana com uma época de narcisismo cultural, de ascese individual, desinvestida do compromisso social como se vê pelo projecto infrapolítico paradigmático de Epicuro, seguido pelo deslumbramento das «peregrinações» sentimentais dos autores latinos ao *kepos* (vd. Carlos GARGIA GUAL, *Epicuro*, Madrid, 1981, p. 36).

[52] Parece evidente que a *Cidade de Deus* se resume no Supremo Bem, estado escatológico superador das oposições entre o mal e o bem (*ciuitas terrena* e *ciuitas Dei*). Independentemente da distância notável desta obra em relação às propostas gregas, como a de Platão ou a dos estóicos, e bem assim da sua importante influência em todo o texto histórico-político-social do Ocidente, não cremos que haja, em Agostinho, uma pedagogia social — tarefa que se distanciaria da sua teologia da Graça e da liberdade individual e dificilmente se conciliaria com a sua antropologia religiosa obcecada pela interioridade e pela (sua) transcendência. Sobre a temática político-social, vd. G. COMBES, *La doctrine politique de St. Augustin*, Paris, 1927; Herbert DEANE, *The Political and Social Ideas of St. Augustine*, N. York-Londres, (2.ª) 1966; H.X. ARQUILLIERE, *L'Augustinisme politique. Essai sur la formation dès théories politiques du Moyen Âge*, Paris (2.ª) 1955; E. GILSON, *A Evolução da Cidade de Deus*, trad. São Paulo, 1965; *The Cambridge History of Medieval Political Thought* c. 350-c. 1450, J. H. BURNS (ed.), Cambridge, 1988; Gerard O'DALY, *Augustine's Ethical and Political Theory*, Londres (no prelo).

Pelágio, o que só vem a acontecer depois de 412 [53], a herança universal e real da culpa primitiva — esta, ausente em Plotino [54] — condiciona o bispo de Hipona, como não podia deixar de ser, para um programa que outrora fora entrevisto, e agora se justificava: a prioridade da *dilectio* sobre a *intelectio*.

Instala-se assim, definitivamente, a crise na razão antiga, alterando profundamente o seu sistema de valores em violento contraste. A posse do Supremo Bem já não é apenas uma tarefa autonómica e disciplinada, mas um dom, uma graça conferida ao homem que ama em correspondência. Ao homem que experimenta a impotência do seu poder na estratégia do querer, definindo assim a sua paradoxal superioridade ao procurar a libertação mediante a submissão a uma lei definida pelo Deus judéo-cristão.

Perguntar sobre «a natureza do Bem» será, como facilmente se compreenderá à luz da equação ético-religiosa apontada e do contexto histório projectado, uma interrogação sobre a metafísica da vontade definida pela bondade e pela liberdade do ser. Caracteriza-se assim um teocentrismo axiológico, ontológico e teleológico [55] orientado por uma intuição da acção moral radicada numa interessante fenomenologia do mal e do sentimento da culpabilidade. [56].

8. Como se verá pelo plano apresentado adiante, *A Natureza do Bem* divide-se em duas partes distintas que se fundam na ordem metódica augustiniana da razão e da autoridade [57] assim formuladas: «Estas coisas que a nossa fé sustenta e que a razão perseguiu de certa forma, devem ser fortificadas pelo testemunho das divinas Escrituras, de maneira a que quem não as puder atingir, em virtude de uma inferior inteligência, creia

---

[53] Vd., em português, Jean PÉPIN, «Santo Agostinho e a Patrística Ocidental» in F. CHÂTELET, *História da Filosofia 2: A Filosofia Medieval do séc. I ao séc. XV*, trad., Lisboa, 1974, pp. 80-84. Pelágio, monge irlandês, punha em causa a necessidade da Graça em nome de uma autonomia absoluta da liberdade do homem perfeito.

[54] Como é sabido, a «falta» que provoca a impotência do múltiplo e que torna necessária a mediação, não é uma rebelião (*En.* I, 8, 14); fazemos o mal não por perversidade, mas por incapacidade ou insuficiência da vontade (*ibid.* IV, 8, 5).

[55] Vd. Stanislaw KOWALCZYK, «El teocentrismo de la jerarquia de los bienes en la doctrina de san Agustín», *Augustinus* 22, 87-88 (1977), 229-238.

[56] Cf. *Contra Secundinum* 13 e *Conf.* I, 7; II, 2-9; III, 1; *passim*, vd. ainda, *De lib arb.* I, 1, 2-3; vd. também, Lubano ALONSO DEL CAMPO, «Sentimiento de culpabilidad en la experiência religiosa de san Agustín», *Augustinus* 22, 87-88 (1977), 301-321.

[57] *De Ord.* II, 9, 27 (vd. A. de Miranda BARBOSA, *Ordem do Tempo e Ordem da Razão no método augustiniano*, Lisboa, 1955); cf. no entanto. *De moribus Ecc. Cath. et de mor. manich.* II, 3.

na autoridade divina e assim as mereça compreender» (§ 24). Por um lado, a segunda parte da obra confirmará que o exposto até aí não é uma elocubração («ex nostro intellectu proferre»). Por outro, assim constituída, verificamos que o seu destinatário ideal já crê podendo por isso suportar a ordem da razão. Em toda o caso, a determinação textual da segunda parte, que terá em consideração, como é óbvio, a estratégia literal escriturística dos maniqueus, introduz a diferença no exame do Bem, embora sob uma perspectiva, inevitável, de semelhança (§§ 24, 30).

É fácil colher a lição explícita da obra (§§ 1, 2):Deus, o Supremo Bem, criou todas as coisas a partir do nada. Contra os maniqueus, este facto, deve levá-los a concluir: (a) que toda a natureza criada é boa (i. e., a espiritual e a corpórea); (b) que a bondade relativa da criatura se afere pela «proximidade» ou «semelhança» com Deus. A «evidência» destas asserções deve conduzir os maniqueus — confessa o optimismo intelectual do autor — à sua necessária correcção.

Ao contrário do que já se escreveu [58] não cremos que esta obra aborde o seu tema de uma forma praticamente exaustiva. Não podemos ignorar a sua limitação. Cingida pelas exigências da refutação, mas não tendo as virtualidades das controvérsias vivas como e.g., a de Fortunato, a primeira parte esgota-se na questão da caracterização da natureza do mal e do bem a partir da noção de *ordo*. Ao fazê-lo procede de uma forma que dificilmente poderia ser considerada original (sem prejuízo da consciência da criação) desenhando-se sob um fundo estóico e platónico já protagonizado por Plotino e por isso bem definível. Acima de tudo, o discurso sobre o Supremo Bem parece muitas vezes dominado pela fórmula esteriotipada, quiçá deliberadamente distante do contacto com aquela fenomenologia do querer e do poder de que as *Confissões* são precioso testemunho. Não que se pretendam erradas, no seu essencial, aquelas soluções noeplatónicas, mas antes porque gostaríamos de ver mais explicitamente formuladas, para além da descoberta criacionista, a dimensão trinitária (esta, não expressa no presente opúsculo) e a fenomenologia do acto livre adequada àquela «gramática» metafísica, que fundam qualquer refutação que se presume inovadora no seu contexto histórico.

As três notas ontológicas (simultaneamente, causas «exemplar», «material», «formal» ou «final») constitutivas de todo o existente, o «modo», a «espécie» e a «ordem» (*modus, species, ordo*) definem a natureza criada pelo poder daquele «de que provém todo o modo, toda a espécie e toda a ordem» (§§ 3, 13). Por seu lado, o mal está imediatamente definido

[58] A. GARDEIL, «Bien (Le)», DTC II, 843.

(§ 4) como a «corrupção» ético-estética dessas três notas (§ 23). Será ainda uma sua aritmética a estabelecer a hierarquia neoplatonizante do espírito e do corpo (§ 5: «E qualquer espírito mesmo corrompido é melhor do que qualquer corpo incorrupto»). Ao sentido da corrupção inerente a toda a criatura (§ 6) acrescentar-se-á a dinâmica teleológica da «ordem» (§ 8) num optimismo cosmológico quase absoluto (naturalmente vantajoso contra os maniqueus). Em consequência, qualquer eventual perturbação provocada por uma vontade humana (§ 7) deverá ser rectificada pelo castigo da divindade (§ 9). E a «metafísica da criação» fundadora da obra (§ 10) esgota-se na refutação do dualismo (§ 12) ou da sua alegada tese de que a substância má poderia prejudicar (*noceo*) a substância divina (§ 11). Num particular índice do estatuto limitado desta obra (§§ 17, 18) a «oposição» desliza do seu contexto cosmológico para o «cultural» (§§ 14, 15) e funda-se ainda na ordem da criação (§ 16), não obstante uma concessão «aristotelizante» à matéria primeira (§ 18). Se toda a natureza existe por Deus, o Ser (§ 19), o Supremo Modo (§ 22), então o excesso (§ 21), a dor ou a morte (§ 20), não carecerão de ordem.

Na segunda parte, repetir-se-ão, logicamente, as afirmações já exploradas da imutabilidade divina (§§ 24, 29, 39), da dependência da (e da distinção entre a) ordem ôntica à (e a) ontológica (§ 27) e, portanto, da bondade relativa da criatura (§ 30).

Mas o fito antimaniqueísta (§§ 41 a 47) é tomado realmente a sério (§ 48). Tenta-se perceber na inércia social o impedimento da conversão («por causa do costume ou aquisição de alguma comodidade temporal e terrena»), oferecida pelo baptismo. Destaca-se convenientemente a radical liberdade do homem (§ 28) acrescentada à ordem divina (§§ 37, 35) e estendida ao nível puramente espiritual (§ 33), humano (§§ 31, 32, 34), escatológico (§§ 37, 38) e cosmológico (§36). Acima de tudo, o conceito semítico de «criação» (*barah*) encontra-se justamente apropriado, contra qualquer interpretação helenizante (§ 26: «Deus fez... daquilo que em absoluto não existia») e orientalizante (§ 25: «com propriedade, o 'nada' não é 'coisa alguma'»). Destarte, abandonados o dualismo maniqueu e a emanação neoplatónica, colacionadas as teses definidas na primeira parte com textos exclusivamente bíblicos, a «natureza do Bem» e o bem da natureza poderão preparar novas direcções.

Em todo o caso, se é verdade que a criação (§ 27) distingue duas substâncias (*substantia*) — já que uma coisa é fazer «originalmente (*ex ipso*) e outra, «de novo» (*de ipso*) — , se é verdade que o mal, nunca definitivo (§§ 31, 37), corresponde ao «pecado» do «afastamento» (*desero;* § 34), Agostinho, nesta sua obra, confina a teologia (i. e., o discurso

sobre Deus) a uma teleologia razoavelmente optimista. Finalmente, ele ainda não é explícito quanto ao exame transcendental do Supremo Bem (vd. e. g., o §24 pretendendo distanciar-se da ganga de Cassiciaco: DSF 34). E se é por vezes difícil percebermos se o legado semítico da *providentia* se distingue da *pronoia* i. e., da doutrina grega (platónica, estóica e neoplatónica) acerca da intervenção positiva de Deus no mundo, ainda mais árduo será equacionarmos, nesta obra, o dilema tão augustiniano entre a liberdade e a graça.

Sublinhe-se, no entanto, o reconhecimento de que ao homem escapa a lógica divina: «como são insondáveis os seus juízos e impenetráveis os seus caminhos!» (*Rm.* 11, 13 in § 31), nomeadamente pela morte de Deus como expressão da bondade do próprio Deus pela criatura. A citação da *Carta aos Romanos* (5, 8 in § 31) é particularmente sugestiva quanto à indicação da tarefa reconciliadora requerida pelo pecado original (§ 34). É ainda positiva a ultrapassagem da «autarcheia» helénica: «a natureza da alma racional não deve estar sob o seu próprio domínio, mas sim estar submetida a Deus *e guardar pela obediência a ordem da sua salvação*» (§ 34; o sublinhado é nosso). Ou ainda, a equacionação da dinâmica da vontade dividida entre dois movimentos (§ 34): a *appettio* e a *desertio*, cujo modelo já poderá ser o gesto adâmico. Finalmente, a expressão da obediência (*obedientia/inobedientia*) parece acrescentar-se à estratégia estóica da sabedoria graças a um modelo do discernimento moral (*dignoscentia*) substancialmente alheio à ciência e às capacidade humanas.

9. Depois destas observações de leitura, seria injusto subestimarmos a importância epocal desta obra. Mais do que a optar entre a sua «actualidade», que convida à «recuperação», ou à sua aniquilação, que desliza pela redução não menos perigosa, a «leitura» de um texto filosófico do passado deve ajudar-nos na medida do possível a compreender também a época que o viu nascer. Assim se julgará revelar a sua capacidade de resposta às preocupações e às interrogações do seu século no âmbito da metafísica vigente e do ambiente cultural que ajuda a construir a visão do mundo.

Apenas foi abandonada a dupla sedução dos maniqueus [59] (a crítica ao Velho Testamento, que ocupará Agostinho na sua resposta a Adimanto [60] e a abstinência sexual), à questão do mal Agostinho responde

[59] *De moribus ecclesiae catholicae et de mor. Manichaeorum I*, 1, 2 (P. L. 32, 1311).

[60] Cf. ainda *Contra Secundinum* 21 s.

insistindo em duas tónicas intimamente relacionadas: a unidade de Deus e a liberdade do homem. Foi a afirmação do bem, afinal, que o conduziu em toda a sua vida e o motivou para as inúmeras disputas e textos contra a ameaça maniqueia. Primeiro com Fausto, depois (Agosto de 392) com Fortunato, e em 398 (ou 404) com Félix ou ainda, nos escritos, e muito antes, desde o *De moribus* (387-9) até ao capítulo XLVI do *De Haresibus* (429) [61].

N'*A Natureza do Bem* destaca-se, justamente, a imutabilidade divina contra a mitologia dos dois reinos e da sua mútua interferência. O Supremo Bem não pode estar sujeito à alteração. Em segundo lugar o dualismo é inconcebível, porquanto ao atribuir «tantos bens ao Supremo Mal e tantos males ao Supremo Bem» (§ 41), os próprios maniqueus não se apercebem da existência de uma realidade comum. Depois, em virtude dos seus actos obscenos (§ 47) fundados nos próprios textos de Manés, a isenção do homem de toda a moralidade também deve ser condenável (significativamente, Agostinho preocupa-se mais em lembrar os seus actos reprováveis [62], do que em destacar a aristocrática ascese moral dos Eleitos). Numa palavra, o lugar do homem como ser moral define-se não por meio de uma luta metafísica que lhe é absolutamente exterior (*Contra Secundinum* 15) e se afunda na confusão entre o espírito e a letra de um mito (gnose), mas pela potência intrínseca de fazer o mal (vd. o pecado original) e pela adequação interior à lei do bem, à graça (vd. a redenção).

Para além da radicalidade do conceito de «criação», a «heterodoxia» de Agostinho em relação à filosofia pagã [63] situa-se, n'*A Natureza do Bem*, ao nível de uma ontologia antignóstica e antimaniqueia que parte de uma axiologia inscrita no cerne daquele dinamismo ontológico já marcado pelo criacionismo.

Na *República* (509b), a Ideia de Bem proporciona aos objectos não só a possibilidade de serem conhecidos, como também lhes confere o seu verdadeiro e próprio ser. Na mesma obra (511), Platão evoca um procedimento dialéctico, análogo ao da Geometria, que visava a transcendência daquilo «que é o princípio de tudo». A ideia do *Filebo* (27a) da superioridade da causa sobre o efeito foi um princípio entendido pelos neoplatóni-

---

[61] Vd. ainda *De duabus animabus* (392; PL 42, 93 s.), *Contra Adimantum* (PL 42, 129), *Contra Epistulam Fundamenti* (de 396, P. L. 42, 173), *Contra Secundinum* (398; PL 42, 577), *De Genesi contra manich,* (de 388-9; P. L., 34) (vd. BA:17).

[62] Vd. sobretudo o já citado *De moribus*... XVI, 51 s.; *passim.*

[63] Vd. Victorino CAPÁNAGA, «Matéria y Espíritu en el problema del Mal según san Agustín», *Augustinus* 6, 22-23 (1961), pp. 173-5, W. MATTHEWS, *El neoplatonismo...*, p. 352.

cos no sentido de uma superioridade metafísica na hierarquia do ser, implicando a potencialidade de cada uma das entidades de um *continuum* para produzir a entidade imediatamente inferior (Proclo, *Elementos de Teologia*, 7). Também Plotino separa o Bem transcendente das coisas que apenas dele participam (*En.* V, 5, 13; VI, 2, 17). Esta ideia de transcendência, de «participação» como subordinação, será amplamente difundida por Proclo (*Elem.* 8), filósofo grego contemporâneo de Agostinho, embora mais novo que este. As duas afirmações centrais do neoplatonismo podem assim apresentar-se: (i) a existência, enquanto tal, é um bem e tem um valor moral; (ii) todos os bens particulares são «bons» na medida em que participam da bondade, da Ideia de Bem, fonte de todo o ser.

Ora, Agostinho, no seu *Comentário literal ao Génesis* (11, 13 sg., 17-18) afirma que «tudo o que existe, na medida em que é substância, é bom e provém necessariamente do Deus verdadeiro do qual todo bem é. Mesmo o demónio é bom pelo facto de ser». Ou, na *Cidade de Deus* (19, 13): «uma natureza que não tenha em si nenhum bem não pode existir» — teses que encontraremos n'*A Natureza do Bem*.

Porém, Deus é a bondade e o ser e não, como nos neoplatónicos mais ortodoxos (*Elem.* 138; *In Parm.* 7, fram.), o não-ser (vd. *Sofista* 256 d sg). Deus é o Bem e não «outro que o ser». Ele é o *ipsum esse*, conceito que compreende a eternidade, a imutabilidade e a verdadeira existência. Em Deus «ser» e «existir» são uma e a mesma coisa e n'Ele, *esse* e *subsistere* não suportam a economia metafísica do acto e da potência.

Agostinho tinha, em suma, na notável tradição platónica, o essencial para a elaboração da sua refutação. Contudo, à estrutura mental neoplatónica que lhe permite a colocação do problema, mas sobretudo a incoação da solução respectiva, acrescentava-se a ameaça moral do projecto maniqueu interpretado como isentando do homem qualquer construção axiológica de cariz realmente humano. Se para o maniqueísmo gnóstico a «soteriologia era uma cosmologia», tornar-se-ía fundamental um entendimento da «alma» substancialmente equidistante quer do Princípio-Luz do maniqueísmo quer do Logos-Divino do estoicismo.

Ora se com os estóicos Agostinho reconhece a «intimidade» da alma com a divindade, terá sido ainda a partir da noção de um Deus imutável que antevê a construção de um discurso axiológico cujo objecto é, precisamente, a inquietante mutabilidade, moral, da alma [64]. Isto é, torna-se premente uma teoria da vontade, que partindo da natural bondade da alma

[64] Vd. *De Gen. contra Manich.* 2, 11; Gerard O'DALY, *Augustine's...*, pp. 31-2 e 65-6.

saiba acolher, sem qualquer recurso ao pampsiquismo [65] — minado por um trabalho precioso de argumentação racionalizante — , a vertente psicológica, histórica e ética do mal e a consequente definição de uma moral como tarefa a exigir construção aplicada.

Desta feita, revelando criticamente as contradições das mitomaquias apresentadas (a partir de estruturas e moldes mentais vincadamente helénicos), construindo uma antropologia de horizonte neoplatónico e estóico — porém atravessada pela consciência fenomenológica e histórica semítica da «potência» do mal e pelos dogmas nucleares do cristianismo (criação, encarnação e redenção) — acentua-se não só o desvio de uma ordem cultural dualista e antitética (vd. a matéria; o pansexualismo e as antíteses da moral) para uma vectorial e privacionista (vd. a corrupção; o pecado 'original' e as gradações da moral). Nas demandas filosóficas ocidentais inscreve-se doravante a busca do Uno como Outro.

Sem recusar o dualismo mental do filósofo alexandrino, Plotino, a tensão teocentrípta do discurso «onto-teleo-axiológico» augustinista saberá relacionar a norma com o postulado, a realidade com o mito, o amor com a razão. Mediante uma tal confluência que coloca no íntimo do homem a possibilidade do mal, paralelamente à recusa da sua consistência ontológica, Agostinho de Hipona manifesta ainda uma lição adequada ao nosso tempo: ao contrário do que pressupõem as atitudes ascéticas radicais ou do que fundamenta o desenfreado tecnicismo acéfalo, o mundo e as suas manifestações não devem ser objecto de desdém (a expressão física da ordem divina não é um erro ou uma falha) ou de submissão a uma vontade de poder donde a razão se ausente ou (como pretendiam os gnósticos) que a esgota totalmente. Uma vez que a natureza, uma vez que a existência total (e por isso mesmo, antes de mais, a humana) não é em si o mal, mas não esgota o bem (este pressuposto indiscutido é a mola real de toda a proposta aqui presente), essa existência abre-se-nos como um espaço de tarefa intelectual, prática e social, para o exercício da tolerância e do perdão como signos da dignidade do homem. Nesta tarefa, revelar-se-á, afinal, a realidade do mal, e a confiança na sua conquista pelo conhecimento do Bem.

Este Bem não tem a medida da linguagem humana, não se reduz ao seu mundo e, no entanto, o seu conhecimento só pelo homem advém.

Convenhamos: é esta forma de responder que inaugura o Ocidente de cuja crise somos hoje privilegiados herdeiros e protagonistas.

---

[65] *Contra Ep. Fund.* 19, 21-21, 23.

10. Plano d'*A Natureza do Bem*

I — Tema:

§ 1 — O Supremo Bem é o Deus Criador e Justo.
§ 2 — Refutação dos Maniqueus.

II — A ordem da Razão:

§ 3 — Deus é o autor do bem (o modo, a espécie e a ordem).
§ 4 — O mal na natureza consiste na corrupção do modo, da espécie e da ordem.
§ 5 — A natureza espiritual corrompida é superior à corpórea.
§ 6 — Toda a natureza criada é corruptível e um bem relativo.
§ 7 — À corrupção voluntária é devida uma justa culpa.
§ 8 — A ordem na criação da natureza não racional.
§ 9 — A ordem no castigo.
§10 — A natureza criada distingue-se do seu Criador.
§11 — O poder de fazer o mal provém de Deus, mas não O prejudica.
§12 — Contra os Maniqueus: o bem só existe por uma única natureza.
§13 — Todos os bens da natureza remetem para Deus.
§14 — Os graus do ser: o exemplo do símio.
§15 — Prova do parágrafo anterior pela ordem da corrupção.
§16 — A ordem na privação cumpre o desígnio do Criador.
§17 — A bondade da criatura enquanto natureza.
§18 — O caso da «hylé»: a sua positividade é a sua capacidade.
§19 — Toda a natureza existe por Deus que é o próprio Ser.
§20 — A ordem no mal físico e no mal moral.
§21 — A ordem no excesso.
§22 — Deus, o Supremo Modo, sem fim.
§23 — O que é o mal?.

III — A ordem da Autoridade:

§24 — Deus Criador é imutável.
§25 — Sobre a interpretação do «nada» num passo da Escritura.
§26 — A criação a partir do nada.
§27 — A criatura, porque provém do nada, distingue-se do Criador.
§28 — O pecado provém da vontade da criatura e não de Deus.
§29 — Deus não pode pecar.
§30 — A bondade estende-se a toda a criação, corpo incluído.
§31 — A bondade de Deus manifesta-se na ordem da pena e do perdão.

§32 — Há ordem no poder de fazer o mal porque «todo o poder vem de Deus».
§33 — A pena dos anjos que pecaram voluntariamente.
§34 — O pecado como renúncia ao melhor.
§35 — A ordem divina é o critério do bem e do mal.
§36 — A negação do critério é sempre o desprezo do bem.
§37 — A vitória sobre o mal «radical».
§38 — A ordem da condenação eterna.
§39 — O sentido da «eternidade»: a analogia do bem.
§40 — A realidade do bem contra os Maniqueus.
§41 — A bondade da natureza do Mal e o fundamento do Bem.
§42 — Erros maniqueus sobre a natureza de Deus.
§43 — O mal do Supremo Bem antes da mistura metafísica.
§44 — O Livro VII do *Tesouro:* a cosmologia maniqueia.
§45 — Consequências nefastas da purificação pelos Eleitos.
§46 — Adão, o primeiro homem, é obra do Mal.
§47 — Actos obscenos dos maniqueus.

IV — Epílogo:

§48 — Oração Final.

11. Sobre a presente tradução, feita primeiramente a partir do estabelecimento do original latino da edição beneditina reproduzida em PL (42, 557-572) cumprirá dizer que ela se esforça na medida do possível em ser fiel, embora de fácil acesso; quem traduz Santo Agostinho saberá como tal intento é mais um desejo do que uma realidade [66]. Para a presente edição, pudemos apenas confrontar aleatoriamente o texto latino daquela edição com a crítica, aqui reproduzida (*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* 25/2, ed. J. Zicha, Viena, 1892, 855-889).

Nesta versão, realizada a pensar no público eventualmente mais interessado, o da população escolar universitária, os títulos entre colchetes [ ] são da minha responsabilidade bem como a totalidade das notas. Elas remetem para as obras de Agostinho com o intuito de indicar textos onde o leitor poderá colher lugares paralelós, mais informações ou documentação. Acrescentámos, para além dos três tipos de índices analíticos, um quadro histórico útil para uma abordagem genética do pensamento augus-

[66] Manuel RIOBÓ GONZALEZ, «Fenomenologia de la codificación lingüística en san Agustín», *Revista Agustiniana* XXIX: 88-89 (1988), p. 45.

tiniano. A bibliografia final, sem pretensões de exaustividade, mas actualizada com vista à presente edição, divide-se em cinco partes (obras de e sobre St.º Agostinho; alguns estudos em língua portuguesa sobre o autor; estudos sobre o maniqueísmo e obras de carácter mais geral). Consideramos oportuno fornecer o panorama, aliás nada feliz, das traduções modernas em português da obra augustiniana (serão no entanto acessíveis, as versões da BAC e da BA).

Coimbra, Agosto de 1988

MÁRIO A. SANTIAGO DE CARVALHO

DE NATURA BONI LIBER.

1. Summum bonum, quo superius non est, deus est; ac per hoc incommutabile bonum est; ideo uere aeternum et uere inmortable. cetera omnia bona nonnisi ab illo sunt, sed non de illo. de illo enim quod est, hoc quod ipse est; ab illo autem quae facta sunt, non sunt quod ipse. ac per hoc si solus ipse incommutabilis, omnia quae fecit, quia ex nihilo fecit, mutabilia sunt. tam enim omnipotens est, ut possit etiam de nihilo, id est ex eo, quod omino non est, bona facere, et magna et parua, et caelestia et terrena, et spiritalia et corporalia. quia uero et iustus est, ei, quod de se genuit, ea, quae de nihilo fecit, non aequauit. quia ergo bona omnia, siue magna siue parua, per quoslibet rerum gradus non possunt esse nisi a deo; omnis autem natura, in quantum natura est, bonum est: omnis natura

---

1 *Contra Ep. Fund.* XXXVII, 42.

2 No original, «ab illo... non de illo». Trata-se, naturalmente, da afirmação da criação, tal como ela é entendida a partir do *Génesis* 1 sg., distinta portanto do criador e já longe da tese platónica do *Timeu* (29e-30a). Este modo de entender a criação (*barah*) e a metafísica a ela inerente é o ponto de partida de toda a refutação maniqueísta que nesta obra se lerá, contrariando o seu panteísmo que consistia numa mistura da parte de Deus com o mal (vd. adiante, §27; para a fórmula «ab illo» vd. ainda, *Contra Iul. Imperfectum opus* VI, 5).

3 «De illo enim quod est, hoc quod ipse est», no orig. Afirmação bastante repetida ao longo deste livro na medida em que se afigura central a identificação substancial entre as Pessoas da Trindade (nomeadamente, aqui, Pai-Filho). Esta identificação permitirá responder às controvérsias cristológicas, mas principalmente à tese da mutabilidade divina, tal como os maniqueus a entendiam, conforme adiante se verá mais nitidamente.

«A NATUREZA DO BEM»

[I Introdução]

1. [Deus, o Supremo Bem Criador e Justo]

O Supremo Bem, acima do qual nada existe, é Deus; por isso é um Bem imutável e também verdadeiramente eterno e imortal [1]. Todos os outros bens têm nele a sua origem, mas não participam dele [2]. O que é da sua natureza é ele mesmo [3]; as coisas que foram criadas têm nele a sua origem, mas não são o que ele é [4]. Por conseguinte, se só ele é imutável, todas as coisas que criou, pelo facto de as criar do nada, são mutáveis. Porque ele é tão omnipotente é que pode fazer do nada, do que de facto nada é, coisas boas, grandes e pequenas, celestes e terrenas, espirituais e corpóreas [5].

Mas como ele é também justo, não podia igualar o que fez do nada àquilo que gerou. Porque todas as coisas boas, quer grandes ou pequenas, em qualquer dos seus graus, não podem existir senão por Deus e toda a natureza, enquanto natureza, é um bem; nenhuma natureza pode

---

[4] Atente-se, desde logo, que o Supremo Bem (*summum bonum*) se identifica com a realidade suprema, causa de tudo, mas incausado. Este carácter realista e neoplatónico do Ser «per se», imutável, não excluirá a relação com o «fim ético do homem individual» (vd. R. HOLTE, *Béatitude*... p. 213). Essa relação passará mais pela mediação da «criação» do que por qualquer tarefa individual social. Agostinho guarda aqui a expressão «de Deo» para sugerir a realidade que é como Deus Pai (o Filho) e «a Deo» para a criação...

[5] Deve aludir-se, aqui, às duas «naturezas», superior e inferior, existentes por uma «dupla» criação do Deus e do príncipe das Trevas (vd. *De Civ. Dei* XI 22, para a respectiva crítica).

non potest esse nisi a summo et uero deo, quia omnia etiam non summa bona, sed propinqua summo bono et rursus omnia etiam nouissima bona, quae longe sunt a summo bono, non possunt esse nisi ab ipso summo bono. omnis ergo spiritus, etiam mutabilis, et omne corpus a deo: haec est omnis facta natura. omnis quippe natura aut spiritus aut corpus est. spiritus incommutabilis deus est, spiritus mutabilis facta natura est, sed corpore melior; corpus autem spiritus non est, nisi cum uentus, quia nobis inuisibilis est, et tamen uis eius non parua sentitur, alio quodam modo spiritus dicitur.

2. Propter eos autem, qui, cum intellegere non possunt omnem naturam, id est omnem spiritum et omne corpus naturaliter bonum esse, mouentur spiritus iniquitate et corporis mortalitate et ob hoc aliam naturam maligni spiritus et mortalis corporis, quam deus non fecerit, conantur inducere: sic arbitramur ad eorum intellectum, quod dicimus, posse perduci. fatentur enim omne bonum non esse posse nisi a summo et uero deo, quod et uerum est et ad eos corrigendos, si uelint aduertere, sufficit.

3. Nos enim catholici christiani deum colimus, a quo omnia bona sunt seu magna seu parua; a quo est omnis modus, siue magnus siue paruus;

---

6 No seu conjunto, este é um parágrafo notável, na medida em que resume as afirmações centrais de toda a proposta ontológica que se segue: a imutabilidade do Ser que cria; a natureza criada, espiritual e corpórea, mutável e, por esse facto, distinta do primeiro; a superioridade do espírito sobre o corpo.

7 Em *Contra Ep. Fund.* V, 6, Agostinho escreve desejar fazer passar pela prova tudo o que os Maniqueus afirmam (cf. DSF 4; *De utilit. credend.* I, 2; *Conf.* III, 6). Estamos perante uma afirmação de extrema importância metodológica e epistemológica, que brota ainda da sua adesão àquele grupo religioso. Efectivamente, partindo da evidência da sua fé, os maniqueus pretendiam sobrepor a razão à autoridade; ora, em Agostinho, o esquema da prioridade da fé (*credo ut intelligam*) parece aqui completar-se claramente num projecto racionalizante, esclarecedor do estatuto da fé, fazendo do presente opúsculo um texto de intelectual que visa dar razões convincentes e debeladoras do erro. Esta estratégia refutativa, que se acrescenta à tarefa pedagógica do doutor cristão (vd. M. FUMAROLI, *L'Age de l'Eloquence*, Genebra, 1980, p.72-4), distinguir-se-ía daquela dos maniqueus pelo facto de se não colar estritamente à «episteme» da letra feita «gnose», mas de acolher a hermenêutica dos sentidos — estratégia subjacente à segunda parte desta obra. Parece seguir-se, portanto, que *A Natureza do Bem* deverá ser interpretada, quanto ao seu carácter sistemático e incisivo, como um texto «epistemicamente ideal», entendendo nós, por tal designação, aquele conjunto de asserções que justificam, num dado corpo epocal e total de conhecimentos, a verdade pretendida. Uma tal leitura, hermeneuticamente relevante como se verá, não constringe a verdade à justificação, porque a pressupõe estável e independente das justificações, embora não de toda a justificação.

8 A afirmação do Supremo Bem e, posteriormente, do encontro do homem com a sua plenitude e a sua transcendência deverá ser o ponto fundamental para a superação de quais-

existir senão pelo sumo e verdadeiro Deus. Realmente, todas as coisas não sumamente boas, mas próximas do supremo Bem, e ainda as menos boas, que estão mais afastadas dele, não podem existir senão pelo próprio Supremo Bem.

Logo, todo o espírito é também mutável e todo o corpo provém de Deus. E esta é toda a natureza criada, porque toda a natureza ou é corpo ou espírito. O espírito imutável é Deus; o espírito mutável é uma natureza criada, mas melhor que o corpo. E o corpo não é espírito, nem sequer como o vento que não vemos (embora sejamos sensíveis à sua não pouca força) e que se chama «espírito» por outra razão [6].

2. [Objectivo da obra: a verdade do Supremo Bem, Criador, contra os Maniqueus]

Mas por causa daqueles que não podem compreender que toda a natureza, quer dizer, o espírito e o corpo, é naturalmente boa, impressionando-se com a perversidade do espírito e a mortalidade do corpo, e por isso esforçando-se por provar que Deus não criou a natureza do espírito mau, nem a do corpo mortal, tentámos mostrar, com esta obra, que aquilo que afirmamos pode ser comprovado [7].

Mostramos, de facto, que todo o bem só pode existir pelo supremo e verdadeiro Deus [8] e que basta o facto de ser esta a verdade para eles se corrigirem, se quiserem prestar atenção [9].

[II Exposição pela ordem da razão]

3. [Relatividade e bondade de toda a criatura [10]]

Nós, católicos cristãos, adoramos a Deus, por quem existem todos os bens, grandes ou pequenos, por quem existe todo o modo, grande ou

---

quer oposições entre o bem e o mal (vd. *De vera relig.* 20, 39; ESPINOSA, *Ética* IV, 30-31). Quaisquer relações ontológicas entre os dois domínios, como pretendiam os maniqueus, poderão, para Agostinho, conduzir a uma negação do sentido mais profundo da moral mediante duas eventuais estratégias de absolutização: a negação do bem, convidando ao masoquismo ou à passividade, e a negação do mal, persuadindo que o individual exaure o bem.

[9] *Contra Sec.* 12. «É evidente que entre nós [sc. maniqueus e cristãos] a diferença consiste no seguinte: enquanto vós dizeis que o mal é uma substância, nós defendemos que o mal não é uma substância, mas uma inclinação do que é mais ser para o que é menos ser».

[10] Afirma-se, neste parágrafo, a dupla constituição do bem criado, a sua existência real e a sua natureza (que determina o existente como espécie). Define-se ainda a subordinação das naturezas existentes (dos bens criados) ao Supremo Bem. Os §§ seguintes deter-

a quo omnis species , siue magna siue parua; a quo omnis ordo, siue magnus siue paruus. omnia enim quanto magis moderata, speciosa, ordinata sunt, tanto magis utique bona sunt; quanto autem minus moderata, minus speciosa, minus ordinata sunt, minus bona sunt. haec itaque tria: modus, species et ordo, ut de innumerabilibus taceam, quae ad ista tria pertinere monstrantur, haec ergo tria: modus, species, ordo, tamquam generalia bona sunt in rebus a deo factis siue in spiritu siue in corpore. deus itaque supra omnem creaturae modum est, supra omnem speciem, supra omnem ordinem; nec spatiis locorum supra est, sed ineffabili et singulari potentia; a quo omnis modus, omnis species, omnis ordo. haec tria ubi magna sunt, magna bona sunt; ubi parua sunt, parua bona sunt; ubi nulla sunt, nullum bonum est. et rursus haec tria ubi magna sunt, magnae naturae sunt; ubi parua sunt, paruae naturae sunt; ubi nulla sunt, nulla natura est. omnis ergo natura bona est.

-se-ão nesta prova. Verifica-se, por conseguinte, que o primeiro e mais fundamental nível de consideração da «natureza» do Bem é o ontológico e não o ético, este derivado daquele. Esta será, inegavelmente, a principal tónica da refutação maniqueísta.

[11] *Species, ei,* no original. Talvez inspirando-se em Cícero (*Top.* 7, 30), Agostinho parece identificar *species* com *forma* (vd. as suas *De diu. quaest 83,* q. 46, 2, fonte principal para a sua teoria das ideias; cf. também *Solil* II, 18, 32). Trata-se da forma que todo o ser mutável i.e., criado possui (e que o impossibilita portanto de cair no puro nada), «retirada» de uma forma primeira, eterna e imutável, criadora dos outros seres (vd., *De lib. arb.* II, 17, 45 e adiante, *De nat. boni* 24). Nos *Solil.* ela é o elemento ontológico («imago veritatis») que faz participar o ser criado ao seu criador i. e., é o elemento pelo qual o homem pode ascender até Deus mercê da hierarquia dos vários graus da perfeição das coisas. Também «idea» se refere a «species», a unidade sintética de um ente constituindo a sua essência, o modo da participação na causa exemplar, o fim que lhe corresponde. À identificação entre «ratio» (*logos*) 'forma' e 'species' (*idea*) poder-se-á acrescentar a de 'numerus' (vd. *De lib. arb.* II, 42-46) em virtude da sua relação com a unidade, propriedade essencial do ser. A partir daqui, constrói-se um critério de participação no ser (e distanciação do não-ser), um critério normativo do lugar do ente na escala dos seres. O fundo platónico de uma ontologia que identifica a «ideia» com o verdadeiro ser tem aqui uma versão hierarquizada, de sabor neoplatónico e contornos estóicos, que se expande a todo o existente, dotado portanto de uma matéria e de uma forma. Consequentemente, tudo o que existe é bom, belo e «destinado», primeiro pelo facto de existir, depois pelo modo como existe. O ente, diríamos nós, não é algo de neutro ou equidistante, mas lugar de múltiplas determinações cuja

pequeno, por quem existe toda a espécie [11], grande ou pequena, por quem existe toda a ordem, grande ou pequena.

De facto, as coisas são tanto melhores quanto mais moderadas, mais especiosas e mais ordenadas forem, por outro lado, quanto menos modo, menos espécie e menos ordem têm, menos boas são. Assim, estes três aspectos, o modo, a espécie e a ordem (para não falar dos muitos outros que se demonstra dependerem desses três), esses, repito, o modo, a espécie e a ordem, são como que bens genéricos nas coisas feitas por Deus, quer no espírito quer no corpo.

Por isso, Deus está acima de todo o modo, de toda a espécie e de toda a ordem da criatura. Não está acima no sentido de distância local, mas sim pelo seu inefável e singular poder, do qual provém todo o modo, toda a espécie e toda a ordem.

As coisas em que o modo, a espécie e a ordem são grandes, são grandes bens; as coisas em que são pequenas, são pequenos bens; onde não existem, nenhum bem existe. Finalmente, onde estas três coisas são grandes, são grandes as naturezas; onde são pequenas, são pequenas as naturezas; onde não existem, nenhuma natureza existe. Logo, toda a natureza é boa [12].

---

racionalidade é simultaneamente dada e conquistada. Será sempre importante, contra os maniqueus, sublinhar-se que o sensível não é em si «feio» ou «mau», mas signo do que é belo e bom, o Ser, «aquele que é». Sublinhe-se mais uma vez que à ideia de Bem em Platão ou ao Uno em Plotino, fundamentos de toda a realidade, faltam as notas da existência, ou da relação activa com a existência, que Agostinho captará na ideia de criação a partir do nada.

Resolvemos manter, na tradução, a formação erudita «espécie/especiosa» em vez de «forma» por razões de fidelidade literal. Agostinho distingue terminologicamente os dois vocábulos no § 18 deste texto, ou quando, nas *Conf.* (13, 5, 6), fala da «speciosa uita» como daquela que participa no plano da Beleza. Dever-se-á recordar que em Plotino o «eidos» e o «logos» permitem a «participação» de qualquer beleza composta e física à Beleza em si. A beleza de um composto, não obstante a sua «simetria», será sempre relativa (vd. *Eneiadas* I, 6, 1-3), interessante combinação crítica do princípio estóico de «ordem» com as «Ideias» platónicas e o conceito aristotélico de «forma». Para as três notas, modo, espécie e ordem, vd. *De Trin* VI, 10, 12 e, particularmente, Edgar DE BRUYNE, *História de la Estética II: La Antigüedad Cristiana. La Edad Media*, trad., Madrid, 1963, p. 296 seg. Não obstante a possibilidade de se abordar sistematicamente este problema, buscando uma relação harmónica entre estas três notas (BA 1, 247-9), a terminologia augustinista, tão soberbamente flutuante, dificilmente nos permitirá algo mais do que a captação da tese subjacente, a da unidade de cada ser à imagem da unidade de Deus.

[12] *Contra Ep. Fund.* XXXIV, 37.

4. Proinde cum quaeritur, unde sit malum, prius quaeredum est, quid sit malum. quod nihil aliud est quam corruptio uel modi uel speciei uel ordinis naturalis. mala itaque natura dicitur, quae corrupta est; nam incorrupta utique bona est. sed etiam ipsa corrupta, in quantum natura est, bona est; in quantum corrupta est, mala est.

5. Fieri autem potest, ut quaedam natura, quae modo et specie naturali excellentius ordinata est, etiam corrupta melior sit adhuc quam est incorrupta altera, quae minore modo et specie naturali inferius ordinata est. sicut in hominum aestimatione secundum qualitatem, quae aspectibus adiacet, melius est utique etiam corruptum aurum quam incorruptum argentum et melius est etiam corruptum argentum quam plumbum incorruptum: sic et in naturis potentioribus atque spiritalibus melior est etiam corruptus per malam uoluntatem spiritus rationalis quam inrationalis incorruptus; et melior est quilibet spiritus etiam corruptus quam corpus quodlibet incorruptum melior est enim natura, quae cum praesto est corpori, praebet ei uitam, quam illa, cui uita praebetur. quantumlibet autem corruptus sit spiritus uitae, qui factus est, uitam praebere corpori potest; ac per hoc melior illo est quamuis incorrupto corruptus.

6. Corruptio autem si omnem modum, omnem speciem omnem ordinem rebus corruptibilibus auferat, nulla natura remanebit. ac per hoc omnis natura, quae corrumpi non potest, summum bonum est, sicut deus

---

[13] Vd. Régis JOLIVET, *Le problème du Mal d'après Saint Augustin*, Paris, 1936, p. 28 sg.

[14] De acordo com o *Contra Ep. Fund.* XXXVI, 41 será esta a ordem correcta da investigação; antes da pergunta sobre a origem do mal deve inquirir-se sobre o que ele é (*quid est*).

[15] *Contra. Ep. Fund.* XXXV, 39.

[16] Toda a tendência para «ser» é uma tendência para «ser bom» e identifica-se com a «ordem». O mal inscreve-se no rompimento de um esquema ontológico desconhecedor da relação entre a necessidade e a liberdade. Notemos, no entanto, que neste § Agostinho se situa no âmbito da enunciação de princípios. Para uma apresentação, em português, da filosofia augustiniana à luz da temática da ordem vd., J. PÉPIN, *Santo Agostinho...*, pp. 68-84.

[17] Conforme já se disse, a distinção entre os dois níveis do ser e a superioridade do espiritual em relação ao corpóreo, foi um dos elementos mais importantes hauridos no platonismo (vd. *Contra Acad.* III, 37; *De Ord.* I, 32; *Ret.* I, 3, 2). Este parágrafo secundariza a corrupção à natureza dos seres. A esfera ontológica está portanto bem vincada: a natureza do existente real, a hierarquia das espécies, sobrepõe-se ao modo da sua existência.

[18] *De duabus an* V, 5 e VI, 7. Tal como acontecerá também no §8, a «ordem» será o 'género' englobante do modo e da espécie (vd. ainda § 19).

4. [Método de investigação: o que é o mal? A corrupção [13]]

Quando se trata de procurar onde está o mal, deve primeiro investigar-se o que seja o mal [14] Ele não é mais do que a corrupção [15] do modo, da espécie ou da ordem natural [16].

Assim, diz-se má a natureza que está corrompida, pois que a natureza incorrupta é boa. Mas, mesmo a natureza corrompida, enquanto natureza, é boa, só enquanto corrompida é que é má.

5. [A superioridade da natureza espiritual não obstante a corrupção [17]]

Entretanto, pode acontecer que uma certa natureza superiormente ordenada segundo o modo e a espécie natural seja, mesmo corrompida, melhor do que outra incorrupta, mas ordenada segundo um modo de grau mais baixo e uma espécie natural inferior [18]. Assim, de acordo com a maneira de os humanos avaliarem, relativa apenas à qualidade do que se apresenta à nossa vista, é melhor o ouro, mesmo corrompido, do que a prata incorrupta, é melhor a prata corrompida do que o chumbo incorrupto.

Igualmente, nas naturezas superiores e espirituais, é melhor um espírito racional mesmo corrompido por uma vontade má, do que um irracional incorrupto. E qualquer espírito, mesmo corrompido, é melhor do que qualquer corpo incorrupto. Na verdade, é melhor a natureza, que quando está pronta para tal dá a vida ao corpo, do que aquela a quem essa vida é dada. Ora, por muito corrompido que seja um espírito da vida criado, ele pode dar a vida a um corpo. Por isso, mesmo corrompido ele é melhor do que um corpo incorrupto [19].

6. [A corruptibilidade define a natureza criada]

Porém, se a corrupção tirar às coisas corruptíveis todo o modo, toda a espécie e toda a ordem, nenhuma natureza se conservará.

Por isso toda a natureza que não pode ser corrompida é o Bem Supremo, tal como Deus o é.

---

[19] Plotino reparte toda a forma de existência numa hierarquia que vai da matéria inanimada ao Bem, passando pela «psyché» e pelo «nous» (vd. *En.* I, 7). Cfr. *De Ord.* II, 11, 30 s. Conforme se vê pelo § acima, Agostinho, depois de compreender a participação no Bem, inerente a toda a realidade criada, define aqui, nos seus contornos mais genéricos, o lugar do homem: pela sua dimensão espiritual e corpórea o homem surge no limite de dois mundos, o material e o espiritual. Porém, ser entre dois mundos, o homem será mais ser na medida em que realizar o bem mediante a ordenação integral, embora heteronómica (§ 35) desses dois mundos (§ 13).

est. omnis autem natura, quae corrumpi potest, etiam ipsa aliquod bonum est; non enim posset et nocere corruptio nisi adimendo et minuendo quod bonum est.

7. Creaturis autem praestantissimis, hoc est rationalibus spiritibus, hoc praestitit deus, ut si noliut, corrumpi non possint, id est, si oboedientiam conseruauerint sub domino deo suo ac sic incorruptibili pulchritudini eius adhaeserint; si autem oboedientiam conseruare noluerint, quoniam uolentes corrumpuntur in peccatis, nolentes corrumpantur in poenis. tale quippe bonum est deus, ut nemini eum deserenti bene sit; et in rebus a deo factis tam magnum bonum est natura rationalis, ut nullum sit bonum, quo beata sit, nisi deus. peccantes igitur in suppliciis ordinantur: quae ordinatio quia eorum naturae non competit, ideo poena est; sed quia culpae competit, ideo iustitia est.

8. Cetera uero, quae sunt facta de nihilo, quae utique inferiora sunt quam spiritus rationalis, nec beata possunt esse nec misera. sed quia pro modo et specie sua etiam ipsa bona sunt nec esse quamuis minora et minima bona nisi a summo bono deo potuerunt, sic ordinata sunt, ut cedant infirmiora firmioribus et inualidiora fortioribus et inpotentiora potentioribus, atque ita caelestibus terrena concordent tamquam praecellentibus subdita. fit autem decedentibus et succedentibus rebus temporalis quaedam in suo genere pulchritudo, ut nec ipsa, quae moriuntur uel quod erant esse desinunt, turpent ac turbent modum et speciem et ordinem uniuersae creaturae: sicut sermo bene compositus utique pulcher est, quamuis in eo syllabae atque omnes soni tamquam nascendo et moriendo transcurrant.

---

[20] *Contra Ep. Fund.* XXXV, 40 e XL, 46.

[21] Como se tem vindo a sugerir, está bem vincado o único destino do homem, o Ser. Como se verá, um discurso sobre a natureza do bem é indissociável da determinação do Supremo Bem como fim da vontade humana e como o lugar da felicidade (*beata uita*). Embora Deus seja «o» Bem, ele é o «nosso» Bem. Dito isto, não se poderá no entanto deixar de lamentar como, nesta obra, uma tal tese é mais suposta do que exposta. É que, efectivamente, a demanda da felicidade é a tónica central e motriz de toda a indagação augustinista (vd. R. HOLTE, *Béatitude...*, *passim*).

No entanto, toda natureza que pode ser corrompida é também um certo bem; na verdade, a corrupção não a poderia prejudicar a não ser retirando ou diminuindo o que é bom [20].

7. [A corrupção voluntária do pecado conduz à infelicidade da pena]

Deus concedeu às criaturas mais superiores, quer dizer, aos espíritos racionais, a graça de não poderem ser corrompidos contra a sua vontade ou seja, na condição de conservarem a obediência ao Senhor seu Deus e assim se manterem unidos à sua incorruptível beleza. Se, porém, não quiserem manter a obediência, já que, por sua vontade, se corromperam pelo pecado, então, contra a sua vontade, serão corrompidos pelo castigo.

De facto, Deus é um Bem tão grande que para quem dele se separa não resta mais nenhum bem [21]. E entre as coisas feitas por Deus, a natureza racional é um bem tão grande, que ela não pode ser feliz por nenhum outro bem que não seja Deus.

Por isso, os que pecam são obrigados ao suplício. Esta obrigação, pelo facto de não ser devida à sua natureza, é um castigo, mas porque é devida à sua culpa, é uma justiça.

8. [A bondade da criatura corpórea não racional reside na sua ordenação].

Quanto às outras coisas, que foram feitas do nada e que são inferiores ao espírito racional, elas não podem ser nem felizes nem infelizes. Mas, porque em virtude do seu modo e da sua espécie são bens e porque nenhum bem, por muito pequeno que seja, pode existir senão por Deus, o Supremo Bem, foram ordenadas de maneira a que as coisas menos firmes cedam o lugar às mais firmes, as mais fracas às mais fortes e as menos poderosas às mais poderosas, do mesmo modo que as coisas terrestres obedecem às celestes, como as inferiores às superiores.

Mas existe nas coisas que morrem e se sucedem uma certa beleza temporal, própria do seu género, de maneira que elas morrem e deixam de ser o que eram sem alterar nem perturbar a forma e a ordem de toda a criação. De igual modo, um discurso bem feito é sempre belo, ainda que as sílabas e todos os sons nele perpassem, como que nascendo e morrendo [22].

---

[22] Sublinhe-se o vigor deste optimismo ontológico confrontado com a ameaça maniqueia que recusa qualquer real «beleza (ou bondade) temporal» à natureza corpórea. Na *Ep.* CLXV. 13, Agostinho escreve a São Jerónimo precisamente acerca desta ordem estética do universo.

9. Qualis autem et quanta poena cuique culpae debeatur, diuini iudicii est, non humani: quae utique et cum conuersis remittitur, magna est bonitas apud deum, et cum debita redditur. nulla est iniquitas apud deum, quia melius ordinatur natura, ut iuste doleat in supplicio quam ut inpune gaudeat in peccato. quae tamen etiam sic habens nonnullum modum et speciem et ordinem in quacumque extremitate adhuc. aliquod bonum est: quae si omnino detrahantur et penitus consumantur, ideo nullum bonum erit, quia nulla natura remanebit.

10. Omnes igitur naturae corruptibiles nec omnino naturae essent, nisi a deo essent, nec corruptibiles essent, si de illo essent, quia hoc, quod ipse est, essent. ideo ergo quocumque modo, quacumque specie. quocumque ordine sunt, quia deus est, a quo factae sunt; ideo autem non incommutabiles sunt, quia nihil est, unde factae sunt. sacrilega enim audacia coaequantur nihil et deus, si quale est illud, quod de deo natum est, tale uelimus esse illud, quod ab eo de nihilo factum est.

11. Quapropter nec naturae dei omnino noceri potest nec alicui naturae sub deo noceri iniuste potest, quia et cum peccando iniuste aliqui nocent, uoluntas iniusta eis inputatur; potestas autem, qua nocere permittuntur, non est nisi a deo, qui et ipsis nescientibus nouit, quid illi pati debeant, quibus eos nocere permittit.

12. Haec omnia tam perspicua, tam certa si uelint aduertere, qui aliam naturam inducunt, quam non fecit deus, non tantis blasphemiis

---

[23] *Contra Ep. Fund.* XXXIX, 45: S. PAULO 1 Cor. 3, 17. No *Górgias* não é estranha a ideia de uma culpa como máxima infelicidade. De acordo com Platão (472 e), o castigo conferido aos que são maus é fonte da sua purificação e, por conseguinte, de felicidade.

[24] Pela leitura dos §§ anteriores verifica-se como o conceito de «ordem», fundamentalmente de alcance ontológico, estende-se à cosmologia, à psicologia, à ética e à escatologia. Observe-se, contudo, o carácter originalmente platónico da explicação do mal como privação (vd. *Conf.* VII, 3; 5-7; 9-13; 13-16).

[25] *Contra Secund.* 7. De notar, contra a tese da imanência platónica, a afirmação da transcendência do Criador da ordem, «O que nasceu de Deus» alude, naturalmente, ao Verbo Filho de Deus.

[26] *Contra Fortunatum* 23.

9. [A ordenação do perdão e da pena]

Compete ao juízo divino e não ao humano decidir qual a qualidade e a intensidade do castigo que é devido a cada culpa [23]. Quando ele é perdoado àqueles que se convertem, é grande a bondade de Deus. E quando ele é devidamente infligido, Deus não comete qualquer injustiça, pois que a natureza está mais bem ordenada para que sofra justamente no castigo do que para que goze impunemente no pecado.

Como mesmo assim a natureza não deixa de ter sempre um modo, uma espécie e uma ordem, em qualquer extremo em que caia, continua a ser um certo bem. Se tudo isto lhe fosse completamente retirado e totalmente destruído, não ficaria nenhum bem porque nenhuma natureza se teria conservado [24].

10. [Não é possível igualar o Criador à natureza criada].

Assim, todas as naturezas corruptíveis não seriam propriamente naturezas se não existissem por Deus, e não seriam corruptíveis se fossem de Deus já que então confundir-se-iam com ele próprio.

Donde portanto, elas terem um modo, uma espécie e uma ordem, porque foram feitas por Deus, mas também não serem imutáveis, porque foram feitas a partir do nada.

É realmente uma sacrílega audácia igualar o nada e Deus, a ponto de querermos considerar que o que nasceu de Deus se assemelha ao que ele fez do nada [25].

11. [O poder de fazer o mal, provindo de Deus, não o atinge]

Eis porque não é possível, de maneira nenhuma, prejudicar a natureza de Deus, nem prejudicar injustamente qualquer natureza que dele dependa [26], pois atribui-se uma vontade má a quem, pelo pecado, a prejudica injustamente.

Mas o poder que lhes permite fazer o mal não lhes vem senão de Deus, que sabe, embora eles o ignorem, o que devem sofrer aqueles a quem permite que prejudiquem os outros.

12. [A unicidade da natureza, contra os maniqueus]

Há quem ao querer referir-se a todas estas coisas tão evidentes e tão certas considere uma outra natureza não feita por Deus.

implerentur, ut et in summo malo tanta bona ponerent et in deo tanta mala. sufficit enim, ut supra dixi, ad eorum correcctionem, si uelint adtendere, quod eos etiam inuitos cogit uerltas confiteri omnia prorsus bona non esse nisi a deo non ergo ab alio sunt magna bona et ab alio parua bona, sed et magna et parua bona nonnisi a summo bono, quod deus est.

13. Commemoremus ergo bona quanta potuerimus, quae dignum est ut deo auctori tribuamus, et his sublatis uideamus, utrum aliqua natura remanebit. omnis uita et magna et parua, omnis potentia et magna et parua, omnis salus et magna et parua, omnis memoria et magna et parua, omnis intellectus et magnus et paruus, omnis tranquillitas et magna et parua, omnis virtus et magna et parua, omnis copia et magna et parua, omnis sensus et magnus et paruus, omne lumen et magnum et paruum, omnis suauitas et magna et parua, omnis mensura et magna et parua, omnis pulchritudo et magna et parua, omnis pax et magna et parua et si qua similia occurrere potuerint maximeque illa, quae per omnia reperiuntur, siue spiritalia corporalia, omnis modus, omnis species, omnis ordo et magnus et paruus, a domino deo sunt. quibus bonis omnibus qui male uti uoluerit, diuino iudicio poenas luet; ubi autem nullum horum omnino fuerit, nulla natura remanebit.

14. Sed in his omnibus quaecumque parua sunt, in maiorum comparatione contrariis nominibus appellantur: sicut in hominis forma quia maior est pulchritudo, in eius comparatione simiae pulchritudo deformitas dicitur.

---

27 Afirmação a explorar nos §§ 41 e sg.

28 Sobre a origem dos seres, no seio da controvérsia maniqueia, poder-se-á consultar, Jean GUITTON, *Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin*, Paris, 1955, p. 131 seg.

29 Será de confrontar esta acentuação ascendente com os notáveis textos platónicos do *Banquete* ou do *Fedro*.

30 Todas as coisas criadas participam do Bem Supremo e reflectem a bondade do Criador. Pela «participação», o bem ôntico será imperfeito, mas real i.e.: a definição ôntica e axiológica das criaturas apela para um ritmo teocentrípto fundamentador e orientador, que define as criaturas. Como qualquer neoplatónico que se preza, Agostinho afirma que o bem criado é apenas em função do, ou em relação com o, Supremo Bem, elaborando-se assim uma estrutura gradual dos valores, uma arquitectónica axiológica cujo sentido é ainda, e sempre, teocentrípto.

31 Passagem particularmente significativa. Não obstante o seu impulsivo ritmo anagógico ela parece enfermar de uma estrutura retórica estereotipada que faz aqui, como em quase toda a obra, do discurso sobre o Bem, mais uma formulação de princípios e de uma posição de teses do que de uma tarefa prático-cognoscitiva humana. A participação do bem é mais um dado do que um resultado (vd § seguinte) alcançável mediante uma correlação racional da bondade.

Não seriam tão blasfemos, se atribuissem muitos bens ao Supremo Mal e muitos males a Deus [27].

Mas se para a sua correcção quiserem atender-me, é suficiente o que acima se disse, pois a verdade levá-los-á a confessar, mesmo contra a vontade, que todos os bens não existem, na realidade, senão por Deus [28].

Não é, portanto, por ninguém mais que podem existir, nem os grandes bens nem os pequenos bens, mas os grandes e os pequenos bens não existem senão pelo Supremo Bem que é Deus.

13. [Todos os bens existem por Deus]

Recordemos então quantos bens pudermos, pois é justo atribuí-los a Deus, seu autor [29], e vermos se na sua dependência se mantém alguma natureza [30].

Toda a vida, grande e pequena; todo o poder, grande ou pequeno; toda a saúde, grande ou pequena; toda a memória, grande ou pequena; toda a inteligência, grande ou pequena; toda a tranquilidade, grande ou pequena; toda a virtude, grande ou pequena; toda a abundância, grande ou pequena; toda a sensibilidade, grande ou pequena; toda a luz, grande ou pequena; toda a harmonia, grande ou pequena; toda a medida, grande ou pequena; toda a beleza, grande ou pequena; toda a paz, grande ou pequena e outras semelhantes que nos possam ocorrer, e em especial as que por meio destas se granjearem, quer sejam espirituais quer corporais, todo o modo, toda a espécie e toda a ordem, grande ou pequena, existem por Deus nosso Senhor.

Quem quiser fazer mau uso de todos estes bens, sofrerá as penas do seu castigo no juízo divino.

Onde nenhum destes bens existir, nenhuma natureza existirá também [31].

14. [O exemplo do símio: a oposição, na linguagem, como imprudência cultural]

Mas todas aquelas coisas que são pequenas, quando comparadas com as maiores, recebem nomes que as opõem.

Assim, quando comparada à forma do homem, que é maior e mais bela, a beleza do símio pode dizer-se disforme. Isto engana os imprudentes, que dizem que aquela é um bem e esta um mal, não atendendo no corpo do símio ao seu modo próprio, à simetria de um e de outro lado dos mem-

et fallit inprudentes, tamquam illud sit bonum et hoc malum; nec intendunt in corpore simiae modum proprium, parilitatem ex utroque latere membrorum, concordiam partium, incolumitatis custodiam et cetera, quae persequi longum est.

15. Sed, ut quod dicimus intellegatur et nimium tardis satis fiat, uel etiam pertinaces et apertissime ueritati repugnantes cogantur quod uerum est confiteri, interrogentur, utrum corpori simiae possit nocere corruptio. quod si potest, ut foedius fiat, quid minuit nisi pulchritudinis bonum? unde tamdiu aliquid remanebit, quamdiu corporis natura subsistit. proinde si consumpto bono natura consumitur, bona est ergo natura. sic et tardum dicimus ueloci contrarium; sed tamen qui se omnino non mouet, nec tardus dici potest. sic acutae uoci contrariam uocem dicimus grauem uel canorae asperam; sed si omnem speciem uocis penitus adimas, silentium est, ubi uox nulla est: quod tamen silentium eo ipso, quod uox nulla est, tamquam contrarium uoci solet obponi. sic et lucida et obscura tamquam duo contraria dicuntur; habent tamen et obscura aliquid lucis, quod si penitus careant, ita sunt tenebrae lucis absentia sicut silentium uocis absentia.

16. Quae tamen etiam priuationes rerum sic in uniuersitate naturae ordinantur, ut sapienter considerantibus non indecenter uices suas habeant. nam et deus certa loca et tempora non inluminando tenebras fecit tam decenter quam dies. si enim nos continendo uocem decenter interponimus in loquendo silentium: quanto magis ille quarundam rerum priuationes decenter facit sicut rerum omnium perfectus artifex? unde et in hymno trium puerorum etiam lux et tenebrae laudant deum, id est eius laudem bene considerantium cordibus pariunt.

17. Non ergo mala, in quantum natura est, ulla natura, sed cuique naturae non est malum nisi minui bono. quod si minuendo absumeretur,

---

32 Vd. E. BRUYNE, *História...*, p. 300.

33 *Contra Ep. Fund* XLI, 47.

34 *Dan* 3, 72.

bros, à harmonia das partes [32], o cuidado na sua conservação, e etc., pois tornar-se-ia longo prosseguir.

15. [Privação ôntica e não oposição ontológica]

Para que se compreenda o que dissemos, e que já vai demasiadamente longo, e ainda porque os obstinados, a quem repugna a verdade mais evidente, se vêem, no entanto, obrigados a negar o que é verdadeiro, interroguem-se eles sobre se a corrupção pode ou não afectar o corpo do símio. E se pode como é que esse corpo se desfeia? O que é que nele se diminui, senão o bem da sua beleza? Contudo, conservar-se-á alguma coisa dela, enquanto subsistir a natureza do corpo. Por conseguinte, se a natureza se consome em bom consumo, é uma natureza boa.

Nós dizemos que o vagaroso é o contrário do veloz; entretanto, se se tratar de algo que se não move, não se pode dizer que é vagaroso. De igual modo, chamamos voz grave à contrária da aguda e harmoniosa à que se opõe à voz áspera; mas, suprimindo totalmente toda a espécie de voz, resta o silêncio, que tanto é a própria ausência de voz, que é costume considerá-lo como o seu oposto.

Assim também dizemos que as coisas luzidias e as obscuras são contrárias. As coisas obscuras têm, contudo, alguma luz já que, se dela carecessem em absoluto, seriam trevas ou ausência de luz, tal como o silêncio é uma ausência de voz.

16. [A ordem na privação cumpre o desígnio do Criador]

As privações das coisas estão ordenadas na totalidade da natureza, como o reconhecem os que consideram sabiamente a conveniência da sua condição. De facto, não iluminando certos lugares e certos tempos, Deus fez as trevas com a mesma conveniência com que fez os dias.

Se pela contenção da nossa voz, somos, na conversação, capazes de intercalar convenientemente o silêncio, como é que Ele, o artífice perfeito de todas as coisas, não há-de fazer com conveniência as privações daquelas coisas [33]?

Por isso, no hino dos três meninos [34], tanto a luz, como as trevas, louvam a Deus, quer dizer, despertam o seu louvor nos corações daqueles que pensam correctamente.

17. [Nenhuma natureza, enquanto natureza, é má]

Portanto, nenhuma natureza, enquanto natureza, é má. E em nenhuma natureza existe o mal, mas apenas uma diminuição no bem. Se este dimi-

sicut nullum bonum, ita nulla natura relinqueretur, non solum qualem inducunt Manichaei, ubi tanta bona inueniuntur, ut nimia eorum caecitas mira sit, sed qualem potest quilibet inducere.

18. Neque enim uel illa materies, quam hylen antiqui dixerunt, malum dicenda est. non eam dico, quam Manichaeus hylen appellat dementissima uanitate nesciens, quid loquatur, formatricem corporum — unde recte illi dictum est, quod alterum deum inducat; nemo enim formare et creare corpora nisi deus potest, neque enim creantur, nisi cum eis modus et species et ordo subsistit, quae bona esse nec esse posse nisi a deo, puto quia iam etiam ipsi confitentur — sed hylen dico quandam penitus informem et sine qualitate materiem, unde istae quas sentimus qualitates formantur, ut antiqui dixerunt. hinc enim et silua υλη graece dicitur, quod operantibus apta sit, non ut aliquid ipsa faciat, sed unde aliquid fiat. nec ista ergo hyle malum dicenda est, quae non per aliquam speciem sentiri, sed per omnimodam speciei priuationem cogitari uix potest. habet enim et ipsa capacitatem formarum; nam si capere impositam ab artifice formam non posset, nec materies utique diceretur. porro si bonum aliquod est forma, unde quia ea praualent, formosi appellantur, sicut a specie speciosi, procul dubio bonum aliquid est etiam capacitas formae; sicut quia bonum est sapientia, nemo dubitat, quod bonum sit capacem esse sapientiae. et quia omne bonum a deo, neminem oportet dubitare etiam istam, si qua est, materiem non esse nisi a deo.

---

35 Como se vê pelo texto, o nada (contra os maniqueus?) não será portanto uma segunda força (vd. § 25).

36 «silva», no original; até aqui «matéria» foi «materies». Pelo ínfimo grau da «hylé» na escala dos seres, este § é de uma grande importância. Em primeiro lugar contra os maniqueus, como facilmente se vê pelas palavras do autor (E. ZUM BRUNN, *Le dilèmme...*, p. 27), mas depois, por nos permitir a aproximação à noção de «matéria» em Agostinho. Tecnicamente 'informe' (trata-se de uma concessão ao *Gn.* 1, 2) ela aproxima-se do nada (vd. *De vera relig.* 35; *De Ord.* II, 16, 14); «formável» porém (*Conf.* XIII, 3; *De Genesi ad litt.* V, 16) ela não é o nada absoluto. Interpretando «matéria» como um princípio metafísico (correlativo da «forma») evita-se qualquer prioridade temporal («simul concreatum») daquilo de que algo é feito sobre aquilo que é feito (vd. *De Genesis. ad litt.* I, 29; *Conf.* III, 12 e XII, 6). Sobre o emprego do vocábulo «hylen», vd. J. Pépin, *Theologie Cosmique et Théologie Chrétienne*, Paris, 1964, p. 250 ag. A tradução latina do *Timeu*, por Calcílio, dá «Silva» como sinónimo de *hylen:* «Post enim chaos, quam Graeci hylen, nos silvam vocamus...» (cf. *Timaeus a Calcidio translatus*, Londres 1962, pp. 167, l.6-7; G. Fraile, *Historia de la Filosofia I*, Madrid, 1982,

nuir a ponto de desaparecer, não havendo então nenhum bem, também não se conservará nenhuma natureza [35], não só segundo a maneira de pensar dos maniqueus, que descobrem uma enorme quantidade de bens apesar da sua excessiva e espantosa cegueira, mas como o pode sequer pensar qualquer pessoa.

18. [Sobre a *hylé:* a sua positividade é a sua capacidade]

Nem sequer aquela matéria a que os antigos davam o nome de «hylé» deve ser considerada um mal.

Não me refiro àquela a que Manés, por tola vaidade e ignorando do que fala, chama «hylé» ou formadora dos corpos — pelo que, justamente se diz que ele introduz um outro deus, visto que ninguém senão Deus pode formar e criar corpos. De facto, nenhum corpo pode ser criado a não ser quando subsiste nele o modo, a espécie e a ordem, que por serem bens, não podem existir senão por Deus. Creio que já os próprios maniqueus admitem isto.

Mas eu chamo «hylé» a uma certa matéria totalmente informe e sem qualidade, onde as qualidades sensíveis se formam, como disseram os antigos. Daqui o chamar-se, em grego, ὕλη, o substrato material [36] pronto para ser trabalhado, não como alguma coisa que se faz, mas como a de que alguma coisa se faz. Ora, nem esta «hylé» se deve considerar um mal por não poder ser tomada por qualquer espécie, mas antes como uma privação de toda a espécie.

Em si ela própria tem capacidade de formas, pois se não pudesse tomar a forma imposta pelo artista não se chamaria matéria [37]. Além disso, se a forma é algo bom, pois por ela sobressaem as coisas que se dizem formosas [38], tal como em virtude da espécie, o que é especioso, não tenho dúvidas de que a capacidade da forma seja algo bom.

Porque assim como a sabedoria é um bem ninguém duvida que um ser capaz de sabedoria seja bom.

E porque todo o bem vem de Deus, ninguém pode também duvidar de que esta matéria, seja ela como for, não existe senão por Deus.

---

p. 788 e P. Duhem, *Le Système du Monde II*, Paris, 1954, pp. 432 e sg.). A revitalização da cosmologia, no século XII, está ligada à problemática técnica timeica da *hylen;* assim, na *Cosmografia* de Bernardo Silvestre, «silva» personificará afortunadamente a matéria primordial.

37 De novo «materies» no original.

38 No original «forma« e «formosus» (vd. *De lib. arb.* II, 16, 44 e a nota do tradutor dessa ed. portuguesa, justificando a sua opção).

19. Magnifice igitur et diuine deus noster famulo suo dixit: ego sum qui sum et: dices filiis Israhel, qui est, misit me ad uos. uere enim ipse est, quia incommutabilis est; omnis enim mutatio facit non esse quod erat. uere ergo ille est, qui incommutabilis est; cetera, quae ab illo facta sunt, ab illo pro modo suo esse acceperunt. ei ergo, qui summe est, non potest esse contrarium nisi quod non est; ac per hoc sicut ab illo est omne, quod bonum est, sic ab illo est omne, quod naturale est, quoniam omne, quod naturaliter est, bonum est. omnis itaque natura bona est et omne bonum a deo est; omnis ergo natura a deo est.

20. Dolor autem, quod praecipue malum nonnulli arbitrantur, siue in animo sit siue in corpore, nec ipse potest esse nisi in naturis bonis. hoc enim ipsum, quod restitit, ut doleat, quodam modo recusat non esse quod erat, quia bonum aliquod erat. sed cum ad melius cogitur, utilis dolor est, cum ad deterius, inutilis. in animo ergo dolorem facit uoluntas resistens potestati maiori; in corpore dolorem facit sensus resistens potestati maiori; in corpore dolorem facit sensus resistens corpori potentiori. sunt autem mala sine dolore peiora; peius est enim gaudere de iniquitate quam dolere de corruptione. uerumtamen etiam tale gaudium non potest esse nisi ex adeptione bonorum inferiorum; sed iniquitas est desertio meliorum. item in corpore melius est uulnus cum dolore quam putredo sine dolore, quae specialiter corruptio dicitur: quam non uidit, id est non passa est mortua caro domini, sicut in prophetia praedictum erat: nec dabis sanctum tuum uidere corruptionem. nam uulneratum esse confixione clauorum et percus-

---

[39] Como é sabido, a apropriação helenizante da categoria semítica eloísta que esta citação traduz condicionou o pensamento moral augustinista numa direcção que não foi capaz de captar o sentido profundo da relação inerente àquela afirmação bíblica.

[40] *Ex.* 3, 14.

[41] Diferentemente dos §§ 5 e 8, a «ordem» e a «espécie» serão aqui subsumidas sob o «modo».

[42] De Heraclito a Wittgenstein perpassa pela filosofia do Ocidente a consciência, paradoxal, de que se fala do que se não pode falar (teologia negativa). Este «qui summe est», no original, deverá integrar-se em tal perspectiva; Deus é o verdadeiro ser, no mais elevado grau, cuja essência imutável se distancia radicalmente do homem (vd. E. GILSON, *L'être et l'essence*, Paris (3.ª) 1981, p. 339 sg). Esta consciência explicita em Platão, e sobretudo em Plotino e Proclo, adquirirá com a tradição bíblica um ritmo dialéctico neoplatónico bastante interessante, pelo menos desde a tradução da obra do Pseudo-Dionísio Areopagita, realizada no séc. IX.

[43] Como se sabe, uma interpretação platonizante do texto elóista (o Ser perante o devir) permitiu, a Agostinho, toda uma construção antropológica dividida entre o Ser e o nada (vd. E. ZUM BRUNN, *Le dilèmme..., passim*).

19. [Por Deus, o Verdadeiro Ser, existe toda a natureza]

Por isso magnífica e divinamente disse o nosso Deus ao Seu servo: «Eu sou Aquele que sou [39] e hás-de dizer aos filhos de Israel: Aquele que é enviou-me junto de vós» [40].

Na realidade, ele é, verdadeiramente, porque é imutável. E toda a mudança faz com que o que era deixe de ser. Portanto ele é, verdadeiramente, o Ser imutável.

As restantes coisas que por ele foram feitas, dele receberam o seu ser, segundo o seu modo próprio [41]. Portanto, àquele que é, no grau supremo [42], nada pode opor-se como contrário senão o que não é [43].

E, em consequência disto, tal como tudo o que existe por Ele é bom, tudo o que existe naturalmente também existe por ele, pois que tudo o que existe naturalmente é bom. Assim, toda a natureza é boa e todo esse bem existe por Deus.

Em conclusão, toda a natureza existe por Deus [44].

20. [Mal físico e mal moral. Sua mútua relação e ordenação]

Quanto à dor, que alguns consideram muito especialmente um mal, quer seja na alma quer seja no corpo, nem mesmo essa se pode contar senão entre as naturezas boas.

Aquilo que resiste até ao sofrimento recusa-se, de certo modo, a deixar de ser o que era, porque era algum bem. Quando é impelida para o melhor, a dor é útil e quando impelida para o pior, é inútil. É a vontade que ao resistir a um poder superior provoca a dor na alma; no corpo, são os sentidos, ao resistirem a um corpo mais forte.

Mas os males sem dor são os piores. Na verdade, é pior alegrarmo-nos na iniquidade do que sofrer na corrupção. Contudo, uma tal alegria não se pode dar senão pela aquisição de bens inferiores, ao passo que a iniquidade é o abandono dos melhores.

Semelhantemente, no corpo é melhor uma ferida com dor do que a putrefacção sem dor, o que se chama, em particular, corrupção. Corrupção que a carne morta do Senhor não viu ou seja, não a sofreu, conforme fora predito na profecia: «Não permitas que o teu santo veja a corrupção» [45].

---

[44] Para Agostinho, de acordo com uma posição tradicional amplamente divulgada pelo menos desde Possidónio, esta seria uma conclusão aceite pelos filósofos platónicos e pelos sábios de todos os povos, da Líbia à Espanha, passando pelo Egipto ou pela Índia (vd. *De Civ. Dei* VIII, 9: Deus, Criador de tudo quanto existe é fonte de conhecimento, da verdade e da felicidade).

sum de lancea quis negat? sed etiam ipsa, quae proprie ab omnibus corruptio corporis dicitur, id est ipsa putredo, si adhuc habet aliquid, quod alte consumat, bonum minuendo crescit corruptio. quod si penitus absumpserit, sicut nullum bonum, ita nulla natura remanebit, quia iam corruptio quod corrumpat non erit. et ideo ipsa putredo erit, quia ubi sit omnino non erit.

21. Ideo quippe et parua atque exigua iam communi loquendi usu modica dicuntur, quia modus in eis aliquis restitit, sine quo iam non modica, sed omnino nulla sunt. illa autem, quae propter nimium progressum dicuntur immodica, ipsa nimietate culpantur; sed tamen etiam ipsa sub deo, quia omnia in mensura et numero et pondere disposuit, necesse est, ut modo aliquo cohibeantur.

22. Deus autem nec modum habere dicendus est, ne finis eius dici putetur. nec ideo tamen immoderatus est, a quo modus omnibus rebus tribuitur, ut aliquo modo esse possint. nec rursum moderatum oportet dici deum, tamquam ab aliquo modum acceperit, si autem dicamus eum summum modum, forte aliquid dicimus, si tamen in eo, quod dicimus summum modum, intellegamus summum bonum. omnis enim modus, in quantum modus est, bonus est: unde omnia moderata, modesta, modificata dici sine laude non possunt, quamquam sub alio intellecu modum pro fine ponamus et nullum modum dicamus, ubi nullus est finis: quod aliquando cum laude dicitur, sicut dictum est: et regni eius non erit finis. posset enim dici etiam "non erit modus", ut modus pro fine dictus intellegeretur; nam qui nullo modo regnat, non utique regnat.

23. Malus ergo modus uel mala species uel malus ordo aut ideo dicuntur, quia minora sunt quam esse debuerunt aut quia non his rebus accomodantur, quibus accommodand sunt: ut ideo dicantur mala, quia sint

---

[45] *Sl.* 16 (15), 10.

[46] *Sab.* 11, 20. Diversamente da «ordem», característica racional dotada de fortes motivos anagógicos (*De Ord.* I, 9, 27), «modo» caracteriza aqui, como no § 22, mediante a relação com os vários adjectivos empregues (*immodicus, moderatus, modestus, modificatus*), aquilo que é inerente a cada ser («medida») na sua ordem específica (vd. no entanto, *De Musica* I, 2, 2-3 e III, 4). Atende-se nas dificuldades da atribuição de tal característica à divindade.

[47] *Lc.* 1.33.

Mas quem nega que ele tenha sido ferido pelos cravos pregados e traspassado pela lança?

Mesmo aquilo a que os homens chamam, com propriedade, corrupção do corpo ou seja, a putrefacção, se ainda tem alguma coisa para profundamente destruir, só aumenta pela diminuição do que é bom. Se ela absorvesse tudo completamente, nenhuma natureza permaneceria nem mesmo a própria corrupção, por nada existir para corromper, e o mesmo se passando com a putrefacção por não ter onde se dar.

21. [O excessivo tem uma ordem]

Se as coisas pequenas e exíguas se chamam, em linguagem vulgar, módicas, é porque nelas subsiste um certo modo, sem o qual já não seriam módicas, mas pura e simplesmente não seriam.

Ao invés, aquelas que, por causa de um desenvolvimento excessivo, se dizem imódicas, essas são acusadas de excesso. Mas é forçoso que também estas estejam compreendidas num certo modo «sob Deus, que tudo dispôs com medida, número e peso» [46].

22. [Deus é o Supremo Modo, sem fim]

Mas de Deus não se pode dizer que tem um modo, para que se não julgue que se diz que tem um fim. Contudo, não é sem modo aquele por quem o modo é atribuído a todas as coisas para que possam ser segundo um certo modo. Depois, não se deve dizer que Deus seja moderado, como se tivesse recebido o modo de alguém.

Mas se lhe chamarmos Supremo Modo, talvez digamos alguma coisa, se por Supremo Modo entendermos o Supremo Bem. Na verdade, todo o modo, enquanto modo, é um bem.

Daqui resulta não podermos falar sem louvor das coisas moderadas, modestas e modeladas ainda que, num outro sentido, confundamos modo com fim e digamos que não há modo quando não houver fim. Isto diz-se, algumas vezes, com louvor, como no que foi dito: «E o seu reinado não terá fim» [47]. Na verdade também poder-se-ia dizer «não terá modo», desde que se entendesse o modo como fim. Porque quem reina sem qualquer modo, não reina de maneira nenhuma.

23. [O Mal na ordem natural e a sua relatividade]

Portanto, um mau modo, ou uma má espécie ou uma má ordem dizem-se assim, ou por serem menores do que deveriam ser ou por não se acomodarem às coisas a que deveriam ajustar-se. Desta maneira,

aliena et incongrua, tamquam si dicatur aliquis non bono modo egisse, quia minus egit quam debuit, aut quod ita egit, sicut in re tali non debuit, uel amplius quam oportebat uel non conuenienter: ut hoc ipsum, quod reprehenditur malo modo actum, non ob aliud iuste reprehendatur, nisi quia non est ibi seruatus modus. item species mala uel in comparatione dicitur formosioris atque pulchrioris, quod ista sit minor species, illa maior, non mole, sed decore, aut quia non congruit huic rei, cui adhibita est, ut aliena et inconueniens uideatur: tamquam si nudus homo in foro deambulet, quod non offendit, si in balneo uideatur. similiter et ordo tunc malus dicitur, cum minus ipse ordo seruatur: unde non ibi ordo, sed potius inordinatio mala est, cum aut minus ordinatum est quam debuit, aut non sicut debuit. tamen ubi aliquis modus, aliqua species, aliquis ordo est, aliquod bonum et aliqua natura est; ubi autem nullus modus, nulla species, nullus ordo est, nullum bonum, nulla natura est.

24. Haec, quae nostra fides habet et utcumque ratio uestigauit, diuinarum scripturarum testimoniis munienda sunt, ut qui ea minore intellectu adsequi non possunt, diuinae auctoritati credant et ob hoc intellegere mereantur; qui autem intellegunt, sed ecclesiasticis litteris minus instructi sunt, magis ea nos ex nostro intellectu proferre quam in illis libris esse non arbitrentur. itaque deum esse incommutabilem sic scriptum est in psalmis: mutabis ea. et mutabuntur; tu autem idem ipse es; et in libro sapientiae de ipsa sapientia: in se ipsa manens innouat omnia. unde et apostolus Paulus: inuisibili incorruptibili soli deo et apostolus Iacobus:

---

48 No original, «ordo/inordinatio».

49 *Contra Sec.* 16, 19.

50 *Sl.* 102 (101), 27-28.

51 *Sab.* 7, 27.

52 *ITim.* 1, 17.

dizem-se más porque são estranhas e inconvenientes; como se se dissesse que alguém não tinha agido com um bom modo, ou por ter agido menos do que devia, ou por ter agido mais do que era necessário, ou de maneira mais conveniente numa coisa em que não devia. Assim, mesmo aquilo que é censurado, o acto praticado com mau modo, não será censurado com justiça senão porque aí se não conservou o modo.

Também uma espécie se diz má quando comparamos uma mais formosa com uma mais bela porque esta é uma espécie inferior em relação àquela, que lhe é superior, não em volume, mas em beleza; ou então, porque se não adequa à coisa a que se liga de forma a parecer estranha e inconveniente. Assim aconteceria com o homem que se passeasse nu em pleno foro, coisa que já não choca se acontecer na sala de banhos.

Semelhantemente, diz-se que uma ordem é má quando é inferior ao que deveria ser.

Daqui se conclui que o que é mal não é a ordem, mas antes a desordem [48], a qual ou tem menos ordem do que devia ou não a tem como devia [49].

Contudo, onde existir um certo modo, uma certa espécie ou uma certa ordem existem igualmente um certo bem e uma certa natureza. Onde nenhum modo, nenhuma espécie e nenhuma ordem existirem, nenhum bem e nenhuma natureza existirão também.

[III Exposição pelo testemunho das Escrituras]

24. [Deus Criador e o Seu Filho são imutáveis]

Estas coisas que a nossa fé sustenta e que a razão perseguiu de certa forma, devem ser fortificadas pelo testemunho das divinas Escrituras, de modo a que quem não as puder atingir, em virtude de uma inferior inteligência, creia na autoridade divina e assim as mereça compreender. Quanto àqueles que compreendem, mas são menos instruídos nas letras eclesiásticas, não pensem que nós as elocubramos pela nossa inteligência em vez de as termos lido naqueles livros.

Assim, a respeito da imutabilidade de Deus, está escrito nos *Salmos:* «Tu modificarás as coisas e elas serão modificadas; tu porém, permanecerás sempre o mesmo» [50]. E, no livro da *Sabedoria,* diz-se a respeito desta: «permanecendo em si mesma, renova todas as coisas» [51]. E o Apóstolo Paulo: «ao Deus único invisível e incorruptível» [52], e o Apóstolo

omne datum optimum et omne donum perfectum desursum est descendens a patre luminum, apud quem non est, commutatio nec momenti obumbratio. item quia id, quod de se genuit. hoc, quod ipse est, ita ab ipso filio breuiter dicitur: ego et pater unum sumus. quia non est autem factus filius, quippe cum per illum facta sint omnia, sic scriptum est: in principio erat uerbum et uerbum erat apud deum et deus erat uerbum; hoc erat in principio apud deum. omnia per ipsum facta sunt et sine ipso factum est nihil, id non est factum sine ipso aliquid.

25. Neque enim audienda sunt deliramenta hominum, qui nihil hoc loco aliquid intellegendum putant et ad huiusmodi uanitatem propterea putant cogi posse aliquem. quia ipsum nihil in fine sententiae positum est. ergo, inquiunt, factum est et ideo, quia factum est, ipsum nihil aliquid est; sensum enim perdiderunt studio contradicendi nec intellegunt nihil interesse, utrum dicatur 'sine illo factum est nihil', an 'sine illo nihil factum est' quia etsi illo ordine diceretur "sine illo nihil factum est", possent nihilominus dicere ipsum nihil aliquid esse, quia factum est. quod enim reuera est aliquid, quid interest, utrum ita dicatur, 'sine illo facta est domus' an 'sine illo domus est facta', dum intellegatur aliquid sine illo factum, quod aliquid domus est? ita quia dictum est: sine illo factum est nihil, quoniam nihil utique non est aliquid, quando uere et proprie dicitur, siue dicatur, "sine illo factum est nihil" siue "sine illo nihil factum est' uel "nihil est factum" nihil interest. quis autem uelit loqui cum hominibus, qui hoc ipsum, quod dixi 'nihil interest'. possunt dicere: ergo interest aliquid, quia ipsum nihil aliquid est? hi autem, qui sanum habent cerebrum, rem manifestissiman uident hoc idem intellegi, cum dixi, 'nihil interest,' quod intellegeretur si dicerem 'interest nihil' at isti si alicui dicant: quid fecisti? et ille respondeat nihil se fecisse, consequens est, ut ei calumnientur dicentes: ficisti ergo aliquid, quia nihil fecisti; ipsum enim nihil aliquid est. habent autem et ipsum dominum in fine sententiae ponentem hoc uerbum, ubi ait: et in occulto locutus sum nihil. ergo legant et taceant.

---

53 *Tiag.* 1, 17.
54 *Jo.* 10, 30.
55 *Jo.* 1.1 seg.
56 *Jo* 19, 20.

Tiago: «toda a dádiva excelente e todo o dom perfeito vem do alto, descendo do Pai das luzes, em quem não há mudança, nem sombra de variação [53].

E porque o que se gera de Deus é o mesmo que Deus, o Filho disse simplesmente: «Eu e o Pai somos um» [54]. Porque o Filho não foi feito como o foram todas as outras coisas escreveu-se: «No princípio era o Verbo, e o Verbo estava com Deus, e Deus era o Verbo, este estava no princípio com Deus. Todas as coisas foram feitas por ele e sem ele nada se fez» [55], isto é, nenhuma coisa foi feita sem ele.

25 [Contra a interpretação substancial do nada em um passo da Escritura]

Não se devem ouvir os contra-sensos dos homens, que julgam que, neste passo, «nada» pode ser tomado no sentido de «qualquer coisa» e, na sua vaidade, supõem poder convencer alguém com o argumento de que o «nada» está colocado no fim da frase. Por isso — dizem eles — foi feito e, porque foi feito, o nada é qualquer coisa.

Pelo gosto de contradizer, perderam o discernimento e não compreendem que não há qualquer diferença entre dizer: «sem ele fez-se nada» e «sem ele nada se fez», já que, mesmo usando esta segunda ordem: «sem ele nada se fez», poderiam entretanto dizer que «nada» é alguma coisa, visto que foi feito. Realmente, mesmo quando se trata de alguma coisa, que diferença há entre dizer: «sem ele fez-se a casa» e «sem ele a casa fez-se», desde que se compreenda que qualquer coisa se fez sem ele e que essa qualquer coisa é uma casa?

Assim, porque se disse: «sem ele fez-se nada», dado que «nada» não é, quando dito com verdadeira propriedade, coisa nenhuma, não importa dizer: «sem ele fez-se nada» ou «sem ele nada se fez» ou até «nada fez-se».

Quem pretende realmente falar com homens que sobre o que eu disse nada importar replicam que então importa alguma coisa, pois que o próprio nada é alguma coisa?

Aqueles que tiverem um espírito são vêem com toda a clareza que se deve entender o mesmo quando eu digo «nada importa», ou quando digo «importa nada». Ora, se se pergunta a alguém o que tem feito e ela responde nada ter feito, é evidente que erram os que lhe disserem: «porque fizeste o nada então fizeste qualquer coisa; é que o nada é alguma coisa».

Eles sustentam que foi o próprio Senhor que pôs a palavra «nada» no fim da frase, quando disse: «e em segredo disse nada» [56].

Mas eles que leiam e se calem!

26. Quia ergo deus omnia, quae non de se genuit, sed per uerbum suum fecit, non de his rebus, quae iam erant, sed de his, quae omnino non erant, hoc est de nihilo fecit, ita dicit apostolus: qui uocat ea, quae non sunt, tamquam sunt. apertius autem in libro Machabaeorum scriptum est: oro te, fili, respice ad caelum et terram et omnia, quae in eis sunt; uide et scito, quia non erant, ex quibus fecit nos dominus deus et illud, quod in psalmo scriptum est: ipse dixit, et facta sunt, manifestum, quod non de se ista genuerit, sed in uerbo atque imperio fecerit; quod autem non de se, utique de nihilo. non enim erat aliud, unde faceret. de quo apertissime apostolus dicit: quoniam ex ipso et per ipsum et in ipso sunt omnia.

27. "Ex ipso" autem non hoc significat quod "de ipso". quod enim de ipso est, potest dici "ex ipso"; non autem omne, quod "ex ipso", est, recte dicitur "de ipso"; ex ipso enim caelum et terra, quia ipse fecit ea, non autem de ipso, quia non de substantia sua. sicut aliquis homo si gignat filium et facit domum, ex ipso filius, ex ipso domus, sed filius de ipso, domus de terra et de ligno. sed hoc quia homo est, qui non potet aliquid etiam de nihilo facere; deus autem, ex quo omnia, per quem omnia,

---

57 A partir do que se pode ler no § 24, verifica-se agora que o Verbo de Deus é o princípio de unidade e de ser de toda a criatura (vd. *De Trin.* IV, 3). Depois do exposto em nota ao § 3, os seres, antes da sua realização material, são, eternamente , na ciência do Verbo, forma eterna que, impressa na multiplicidade, faz do uniforme (vd. § 18) uma natureza concreta. A natureza criada é assim perspectivada segundo as leis do exemplarismo metafísico onde só se é, verdadeiramente, na medida da «proximidade» ao ou da «semelhança» com o modelo.

58 *Rom.* 4. 17.

59 *2Mac.* 7, 28.

60 *Sl.* 1485.

61 «verbum» no orig.; vd. *Conf.* XL, 7.

62 *Rom* 11, 36.

63 «*Ex ipso* autem non hoc significat, quod *de ipso* (no orig.; o subl. é nosso). Em outro lugar, Agostinho escreve (*Contra Felic.* II, 17): «Digo que não é só a alma, mas também o nosso corpo e toda a criatura corpórea e espiritual que provém de Deus (*ex Deo*). (...). Mas uma coisa é o que Deus gerou de si (*de se*), e que é o que ele mesmo é (*quod hoc est quod ipse*) e outra o que Deus fez (*quod fecit Deus*). O que Deus gerou é igual ao Pai; o que Deus fez não é de condição igual à do criador». («Ex deo» traduz o acto da criação: provir, «ser de»; «de deo» traduz a «substancialidade» divina: o Filho é igual ao Pai, a alma é criada por Deus (*ibid.* II, 21). Para além da clareza sobre as duas substâncias, referir-se-á a presença das discussões trinitárias coevas, nomeadamente em torno da relação Pai/Filho. No *De origine animae* (II, 5) escreverá: «Toda a natureza ou é Deus, que não teve autor, ou é de Deus, porque o tem como autor. Mas entre as naturezas que têm em Deus a origem

26 [Contra a actividade demiúrgica: a criação, pela palavra, a partir do nada]

Porque Deus fez, não de coisas que já existiam, mas sim daquilo que em absoluto não existia ou seja, do nada, as coisas que não gerou de si, mas que fez pelo seu Verbo [57], conforme diz o Apóstolo: «Ele chama as coisas que não existem, como se existissem»[58].

Mais claramente ainda está escrito no livro dos *Macabeus:* «Suplico-te, filho, contempla o céu e a terra e todas as coisas que neles existem. Vê e reconhece que o Senhor Deus, porque não existiam, não nos fez delas» [59]. É isso o que está escrito no Salmo: «Ele disse e foram feitas» [60]. É evidente que Deus não as gerou de si, mas fê-lo por uma palavra [61] e uma ordem.

Mas se não foi de si foi do nada, porque não havia coisa nenhuma de onde o pudesse fazer. O Apóstolo di-lo claramente: «Porque é dele, nele e por ele que todas as coisas provêm» [62].

27 [A criação a partir do nada distingue duas substâncias]

«Provir dele» não significa o mesmo que «existir nele» [63]. Realmente o que existe nele, pode dizer-se que «provém dele», mas nem tudo o que «provém dele» se diz com propriedade que «existe nele».

Por exemplo, provêm dele o céu e a terra, porque os criou, não existem nele, porque não são da sua própria substância.

À semelhança do homem que gera um filho e faz uma casa, quer o filho quer a casa provêm dele, mas o filho é da sua própria substância enquanto a casa é de terra e de madeira. Mas isto é assim porque se trata de um homem, o qual não pode fazer coisa nenhuma a partir do nada.

---

do ser, umas são criadas enquanto outras não o são. Aquelas que, sem serem criadas, existem nele, ou existem por geração ou por processão; por geração, o seu Filho único; por processão, o Espírito Santo; e esta Trindade tem uma só e única natureza... Mas a natureza criada, chama-se criatura». Em virtude da importância desta problemática da teologia trinitária para o pensamento antropológico, poder-se-á recordar as seguintes datas:

381: Concílio de Constantinopla que dá uma nova versão da fórmula trinitária do Conc. de Niceia (325): Cristo é «gerado, não criado, consubstancial ao Pai, Deus de Deus».

431: Conc. de Éfeso que permitirá a cisão nestoriana (em Cristo há duas Hipóstases).

451: Conc. de Calcedónia definindo a doutrina das duas naturezas em Cristo) vd. a propósito, S. ALVAREZ TURIENZO, «El Cristianismo y la formación del concepto de persona» in *Homenaje a Xavier Zubiri,* T. I. Madrid, (1970). A este propósito será sempre de leitura imprescindível o *De Trinitate,* texto básico para as reflexões europeias teológicas e antropológicas.

in quo omnia, non opus habebat aliqua materia, quam ipse non fecerat, adiuuari omnipotentiam suam.

28. Cum autem audimus "omnia ex ipso et per ipsum et in ipso", omnes utique naturas intellegere debemus, quae naturaliter sunt. neque enim ex ipso sunt peccata, quae naturam non seruant, sed uitiant. quae peccata ex voluntate ese peccantium multis modis sancta scriptura testatur, praecipue illo, quod dicit apostolus: existimas autem hoc, o homo, qui iudicas eos, qui talia agunt, et facis ea, quoniam tu effugies iudicium dei? an diuitias benignitatis et patientiae eius et longanimitatis contemnis, ignorans, quoniam patientia dei ad paenitentiam te adducit? secundum duritiam autem cordis tui et cor inpaenitens thesaurizas tibi iram in diem irae et reuelationis iusti iudicii dei, qui reddet unicuique secundum opera sua.

29. Nec tamen, cum in deo sint uniuersa, quae condidit, inquinant eum, qui peccant, de cuius sapientia dicitur: adtingit autem omnia propter suam munditiam, et nihil inquinatum in eam incurrit. oportet enim, ut sicut deum incorruptibilem et incommutabilem, ita consequenter etiam incoinquinabilem credamus.

30. Quia uero et minima bona, hoc est terrena atque mortalia ipse fecit, illo apostoli loco sine dubitatione intellegitur, ubi loquens de membris carnis nostrae "quia si glorificatur unum membrum, congaudent omnia membra; et si patitur unum membrum, conpatiuntur omnia membra" etiam hoc ibi ait: deus posuit membra, singulum quodque eorum in corpore prout uoluit et: deus temperauit corpus ei, cuit deerat, maiorem honorem dans, ut non essent scissurae in corpore, sed idem ipsum ut pro inuicem

---

64 *De duabus animabus* XI, 15; *Contra Sec.* 8, 11 e 17.

65 *De duab. an.* X, 14; *Contra Fortunatum* 20-21.

66 *Rom.* 2, 3-6.

67 *Sab.* 7, 24-25.

68 «Incoinquinabilem», no orig. Até este passo Agostinho usara «incorruptibilis». A nossa tradução justifica-se em virtude do uso, no mesmo §, de «inquinare» e «inquinatum».

69 *1 Cor.* 12, 26.

70 *1 Cor.* 12, 18.

71 *1 Cor.* 12, 24.

Porém Deus, de quem tudo provém, por quem tudo é e em quem todas as coisas são, não tinha necessidade, como coadjuvante da sua omnipotência, de qualquer matéria que ele próprio não tivesse feito.

28 [Acto voluntário, o pecado, corrompe a natureza criada]

Quando ouvimos dizer: «todas as coisas provêm dele, existem por ele e nele», devemos entender, com certeza, todas as naturezas que existem pela natureza. Na realidade, os pecados não provêm dele, porque não conservam a natureza, mas a corrompem [64].

Que os pecados têm origem na vontade dos pecadores [65], prova-o a Sagrada Escritura de muitas maneiras e principalmente no passo em que o Apóstolo diz: «Achas tu, ó homem, que julgas os que fazem tais coisas, mas as fazes também, que escapas ao juízo de Deus? Acaso desprezas as riquezas da sua benignidade, paciência e longanimidade, ignorando que a paciência de Deus te leva à penitência? Mas segundo a dureza do teu coração e da sua impaciência entesouras para ti a ira, no dia da ira e da revelação do justo juízo de Deus, o qual recompensará cada um conforme as suas obras» [66].

29 [Porque Deus é imutável e incorruptível, não pode pecar]

Apesar de existirem em Deus todas as coisas que ele criou, os que pecam não mancham aquele de cuja sabedoria se diz: «Ela alcança todas as coisas, por causa da sua pureza e nada do que é impuro a atinge» [67].

É realmente necessário que, assim como acreditamos que Deus é incorruptível e imutável, acreditemos, em consequência, na sua imaculada incorruptibilidade [68].

30 [Toda a criatura mesmo a corpórea é boa]

Que fez mesmo os bens mais pequenos, quer dizer, os terrenos e os mortais, compreende-se com clareza na passagem em que o Apóstolo, falando dos membros da nossa carne, diz: «se um membro é honrado, congratulam-se todos os membros; e se um membro sofre, todos os membros se compadecem» [69]. E no mesmo passo diz ainda: «Deus dispôs os membros do corpo, cada um conforme entendeu» [70]. E: «Deus ordenou o corpo, dando maior honra ao que dela carecia, para que nele não houvesse fissuras, mas a mesma solicitude de uns para com os outros» [71].

sollicita sint membra. hoc autem, quod sic in modo et specie et ordine membrorum carnis laudat apostolus, in omnium animalium carne inuenis, et maximorum et minimorum, cum omnis caro in bonis terrenis ac per hoc minimis deputetur.

31. Item quia cuique culpae qualis et quanta poena debeatur, diuini iudicii est, non humani, sic scriptum est: o altitudo diuitiarum sapientiae et scientiae dei! quam inscrutabilia sunt iudicia eius et inuestigabiles uiae eius! item quia bonitate dei donantur peccata conuersis, hoc ipsum quod Christus missus est, satis ostendit, qui non in sua natura qua deus est, sed in nostra, quam de femina adsumpsit, pro nobis mortuus est: quam dei bonitatem circa nos et dilectionem sic praedicat apostolus: commendant, inquit, suam caritatem deus in nobis, quoniam cum adhuc peccatores essemus. Christus pro nobis mortuus est; multo magis iustificati nunc in sanguine ipsius salui erimus ab ira per ipsum. si enim, cum inimici essemus, reconciliati sumus deo per mortem filii eius, multo magis reconciliati salui erimus in uita ipsius. quia uero etiam cum peccatoribus poena debita redditur, non est iniquitas apud deum, sic dicit: quid dicemus? numquid iniquus deus, qui infert iram? uno autem loco et bonitatem et seueritatem ab illo esse breuiter admonuit dicens: uides ergo bonitatem et seueritatem dei: in eos quidem, qui ceciderunt, seueritatem, in te autem bonitatem, si permanseris in bonitate.

32. Item quia etiam nocentium potestas non est nisi a deo, sic scriptum est loquente sapientia: per me reges regnant et tyranni per me tenent terram. dicit et apostolus: non est enim potestas nisi a deo. digne autem fieri in libro Iob scriptum est. qui regnare facit, inquit, hominem hypocritam propter peruersitatem populi. et de populo Israhel dicit deus: dedi eis regem in ira mea. iniustum enim non est, ut improbis accipienti-

---

72 *Rom.* 11, 33.

73 Vd. a nossa nota ao §27.

74 *Rom.* 5, 8-10.

75 *Rom.* 3, 5.

76 *Rom.* 11, 22.

77 *Prov.* 8, 15.

78 *Rom.* 13, 1.

79 *Job* 34, 30; a versão da Vulgata é no entanto esta: «... evitando que o ímpio venha a reinar a fim de que não seja uma armadilha para o povo».

80 *Os.* 13, 11.

Isto mesmo que o Apóstolo louva no modo, na espécie e na ordem dos membros do corpo, encontra-se no corpo de todos os animais, tanto nos maiores como nos mais pequenos. Como toda a carne se conta entre os bens terrenos ela é considerada como qualquer coisa de inferior.

31 [A bondade de Deus revelada pela pena e pelo perdão redentor]

Porque pertence ao juízo divino e não ao humano determinar a qualidade e a quantidade da pena, que deve ser atribuída a cada culpa, assim está escrito: «Oh profundidade das riquezas, da sabedoria e da ciência de Deus, como são insondáveis os seus juízos e impenetráveis os seus caminhos!» [72].

Que pela bondade de Deus todos os pecados são perdoados aos que se convertem, prova-se suficientemente pelo facto de Cristo nos ter sido enviado. Ele morreu, por nós, não na sua natureza, que é de Deus, mas na nossa, que tomou de uma mulher [73]. A respeito dessa bondade e do amor de Deus para connosco, assim prega o Apóstolo: «Deus mostrou a sua caridade para connosco uma vez que Cristo morreu por nós quando ainda éramos pecadores. Agora, que fomos justificados pelo seu sangue, com muito mais razão seremos por ele salvos da ira de Deus. Realmente, se quando éramos seus inimigos, fomos reconciliados com Deus pela morte do seu Filho, muito mais seremos agora ainda salvos pela sua vida» [74].

E porque também não há iniquidade em Deus quando inflige aos pecadores o castigo devido, diz o Apóstolo: «Que diremos nós? Acaso será Deus iníquo ao manifestar a sua ira?» [75].

E em outro passo adverte rapidamente que são de Deus a bondade e a severidade, dizendo: «Vê, pois, a bondade e a severidade de Deus para os que cairem, mas bondade para contigo, se permaneceres na bondade» [76].

32 [Há uma ordem divina no poder de fazer o mal]

E porque também o poder de fazer o mal não vem senão de Deus, está escrito em elogio da Sabedoria: «Por mim reinam os reis e por mim os tiranos possuem a terra» [77]. E o Apóstolo diz: «O poder não vem senão de Deus» [78] E que isto é feito com justiça, está escrito no livro de Job: «Faz reinar — diz ele — o homem hipócrita, por causa da perversidade do povo» [79]. E, acerca do povo de Israel, diz Deus: «Dei-lhes um rei na minha ira» [80].

bus nocendi potestatem bonorum patientia probetur et malorum iniquitas puniatur. nam per potestatem diabolo datam et Iob probatus est, ut iustus adpareret, et Petrus temptatus, ne de se praesumeret, et Paulus colaphizatus, ne se extolleret, et Iudas damnatus, ut se suspenderet. cum ergo per potestatem, quam diabolo dedit, omnia iuste ipse deus fecerit, non tamen pro his iuste factis, sed pro iniqua nocendi uoluntate, quae ipsius diaboli fuit, ei reddetur in fine supplicium, cum dicetur impiis, qui eius nequitiae consentire perseuerauerint: ite in ignem aeternum, quem parauit pater meus diabolo et angelius eius.

33. Quia uero et ipsi mali angeli non a deo mali sunt conditi, sed peccando facti sunt mali, sic Petrus in epistula sua dicit: si enim deus angelis peccantibus non pepercit, sed carceribus caliginis inferi trudens tradidit in iuducio puniendos seruari. hinc Petrus ostendit adhuc eis ultimi iudicii poenam deberi, de qua dominus dicit: ite in ignem aeternum, qui paratus est diabolo et angelis eius. quamuis iam poenaliter hunc inferum, hoc est inferiorem caliginosum aerem tamquam carcerem acceperint, qui tamen quoniam et caelum dicitur, non illud caelum, in quo sunt sidera, sed hoc inferius, cuius caligine nubila conglobantur, et ubi aues uolitant — nam et caelum nubilum dicitur et uolatilia caeli appellantur — secundum hoc apostolus Paulus eosdem iniquos angelos, contra quos nobis inuidos pie uiuendo pugnamus, "spiritalia nequitiae in calestibus" nominat. quod ne de illis superioribus caelis intellegatur, aperte alibi dicit: secundum principem potestatis aeris huius, qui nunc operatur in filiis diffidentiae.

---

81 *Job* 1-2.

82 *Mt.* 26, 31-35; 69-75.

83 *2 Cor.* 12, 7.

84 *Mt.* 27, 5.

85 *Mt.* 25, 41.

86 Essa era uma das afirmações centrais da religião maniqueísta. Este § limita-se a refutar aquela afirmação com textos da Escritura os quais, presumivelmente, serviam aos maniqueístas em ilustração do reino das Trevas e seus habitantes. Está ainda em causa, como é óbvio, o problema da mutabilidade radical da criatura — já que os anjos, criaturas espirituais, vivem a atracção do deleite divino numa tendência que os pode fazer aproximar de Deus ou rivalizar com o Criador. Note-se que muitos dos fascinantes problemas filosóficos imbuídos pela angelologia ou demonologia — ultrapassando, notavelmente, a teologia mais positiva ou abstracta — derivam directamente das imensas cascatas de intermediários com que os neoplatónicos se compraziam em colmatar a distância que separa a transcendência do Uno do múltiplo corpóreo (vd. *De Civ. Dei* XII, 1-9).

87 *2 Ped.* 2, 4.

Na verdade, não é injusto que, recebendo os ímprobos o poder de fazer o mal, seja assim provada a paciência dos bons e castigada a iniquidade dos maus. Por isso, Job, pelo poder dado ao diabo, foi posto à prova para que aparecesse justo [81], e Pedro foi tentado para que se não sobrestimasse [82], e Paulo foi esbofeteado para que não se orgulhasse [83], e Judas foi condenado a enforcar-se [84].

Como portanto pelo poder dado ao diabo Deus fez tudo com justiça, não é por estas coisas feitas com justiça, mas pela vontade iníqua que o demónio tem de fazer o mal, que, no fim, ele será lançado ao suplício, quando se disser aos ímpios que teimaram em consentir na sua iniquidade: «Ide para o fogo eterno, que meu Pai preparou para o diabo e seus anjos» [85].

33 [O pecado voluntário dos anjos e a respectiva pena]

Porque, na verdade, os próprios anjos maus não foram criados maus por Deus [86], mas tornaram-se maus pelo pecado, como diz Pedro na sua *Carta:* «Com efeito, se Deus não poupou os anjos pecadores, mas os precipitou nos escuros cárceres do inferno, aí os guardou, para serem punidos no dia do juízo final, sobre o qual diz o Senhor: «Ide para o fogo eterno, que foi preparado para o diabo e seus anjos» [87]. Posto que receberam como pena este inferno, isto é, o espaço das escuridões inferiores, onde eles estão como que aprisionados num cárcere — espaço a que, todavia, também se chama céu, não aquele aonde estão os astros mas mais abaixo, em cuja escuridão as nuvens se aglomeram e as aves voam, chamando-se por isso céu das nuvens e das aves aladas [88] — , o Apóstolo Paulo chama a esses anjos iníquos, que nos são hostis e contra quem lutamos vivendo com piedade, «espíritos malignos dos céus» [89]. Em outro passo, claramente se diz que isto se não deve entender a propósito dos céus superiores: «Segundo o príncipe da potestade deste ar que agora age nos filhos da infidelidade» [90].

---

88 *Mt.* 25, 41.

89 *Ef.* 6, 12; *Epistulae* C11, 20 (PL 33, 378).

90 Trata-se da atmosfera entre a Terra e a Lua, espaço que a filosofia de cariz neoplatónico pensava ser a residência dos demónios. Autorizando esta tradição, Agostinho lega à medievalidade e à modernidade estes motivos que conciliam religião popular e especulação filosófica.

34. Item quia peccatum uel iniquitas non est appetitio naturarum malarum, sed desertio meliorum, sic in scripturis inuenitur scriptum: omnis creatura dei bona est, ac per hoc et omne lignum, quod in paradiso deus plantauit, utique bonum est. non ergo malam naturam homo appetitiuit, cum arborem uetitam tetigit, sed id, quod melius erat, deserendo factum malum ipse commisit. melior quippe creator quam ulla creatura, quam condidit: cuius imperium non erat deserendum, ut tangeretur prohibitum quamuis bonum, quoniam deserto meliore bonum creaturae appetebatur, quod contra creatoris imperium tangebatur, non itaque deus arborem malam in paradiso plantauerat, sed ipse melior, qui eam tangi prohibebat.

35. Ad hoc enim et prohibuerat, ut ostenderet animae rationalis naturam non in sua potestate, sed deo subditam esse debere et ordinem suae salutis per oboedientiam custodire, per inoboediantiam corrumpere. hinc et arborem, quam tangi uetuit, sic appellauit "dinoscentiae boni et mali" quia cum eam contra uetitum tetigisset, experiretur poenam peccati et eo modo dinosceret, quid interesset inter oboedientae bonum et inoboendientiae malum.

36. Nam quis ita desipiat, ut dei creaturam maxime in paradiso plantatam uituperandam putet, quandoquidem nec ipsae spinae ac tribuli, quos peccatori in labore conterendos secundum dei iudiciariam uoluntatem terra peperit, recte uituperentur? habent enim et tales herbae modum et speciem et ordinem suum, quae quisquis sobrie considerauerit, laudanda reperiet; sed ei naturae ista mala sunt, quam peccati merito sic coherceri oportebat. non est ergo, ut dixi, peccatum malae naturae adpetitio, sed

---

91 *Ef.* 2, 2.

92 *Contra Sec.* 17.

93 *1 Tim* 4, 4.

34. [O pecado não é natural, mas um afastamento voluntário da ordem divina]

Que o pecado ou a iniquidade não é um apetite de natureza, mas um afastamento em relação às naturezas melhores [91], é o que se encontra nas *Escrituras:* «Toda a criatura de Deus é boa» [92]. E por essa razão toda a árvore que Deus plantou no paraíso era boa.

Logo, o homem não desejou uma natureza má, quando tocou na árvore proibida; no entanto, afastando-se do que era melhor, cometeu um mau acto. De facto, é melhor o criador do que qualquer das suas criaturas e não se devia desprezar a sua ordem a fim de tocar, por muito bom que isso fosse, naquilo que tinha sido proibido. Afastando-se, desse modo, do melhor, desejava um bem criado, no qual tocava contra a ordem do seu criador.

Por isso, Deus não tinha plantado uma árvore má no paraíso, apenas ele próprio era melhor do que a árvore em que tinha proibido tocar.

35. [A heteronomia do bem humano]

Tinha igualmente proibido isso com o intuito de mostrar que a natureza da alma racional não deve estar sob o seu próprio domínio, mas sim submeter-se a Deus e guardar, pela obediência, a ordem da sua salvação ou corromper-se pela desobediência.

Daqui o ter chamado à árvore em que proibiu tocar «árvore do discernimento do bem e do mal» [93]. Porque quem tocasse nela contra a sua ordem experimentaria a pena do pecado, discernindo assim a diferença que há entre o bem da obediência e o mal da desobediência.

36. [A bondade da natureza e o seu mau uso]

Quem seria na verdade tão insensato ao ponto de julgar que uma criatura de Deus, para mais plantada no paraíso, merecesse censura? Sobretudo, quando nem sequer merecem ser censurados os próprios espinhos e abrolhos, produzidos pela terra segundo a justa vontade de Deus, e que tornam penoso o trabalho ao pecador? Também essas plantas têm o seu modo, a sua espécie e a sua ordem, de forma que quem as considerar atentamente as há-de achar dignas de louvor. Mas elas são más por causa dessa natureza que devido ao pecado convinha refrear.

melioris deserto et ideo factum ipsum malum est, non illa natura, qua male utitur peccans. malum est enim male uti bono. unde apostolus damnatos quosdam diuino iudicio reprehendit, qui coluerunt et seruierunt creaturae potius quam creatori. neque enim creaturam reprehendit — quod qui fecerit, creatori facit iniuriam — sed eos, qui male usi sunt bono meliore deserto.

37. Proinde si custodiant omnes naturae modum et speciem et ordinem proprium, nullum erit malum; si autem his bonis quisque male uti uoluerit, nec sic uincit voluntatem dei, qui etiam iniustos iuste ordinare nouit, ut si ipsi per iniquitatem voluntatis suae male usi fuerint bonis illius, ille per iustitiam potestatis suae bene utatur malis ipsorum recte ordinans in poenis, qui se peruerse ordinauerint in peccatis.

38. Nam nec ipse ignis aeternus, qui cruciaturus est impios, mala natura est habens modum et speciem et ordinem suum nulla iniquitate deprauatum; sed cruciatus est damnatis malum, quorum peccatis est debitus. neque enim et lux ista, quia lippos cruciat, mala natura est.

39. Aeternus autem ignis non sicut deus aeternus, quod licet sine fine sit, non est tamen sine initio; deus autem etiam sine initio est. deinde quia licet perpetuus peccatorum supliciis adhibeatur, mutabilis tamem natura est. illa est autem uera aeternitas, quae uera inmortalitas; hoc est

---

94 *Gn.* 2, 9.

95 A possibilidade de se fazer um mau uso do bem terá como contrapartida a *ordo amoris*. Ela é um apelo à adequação entre a hierarquia dos bens (dos mais gerais, pela sua universalidade ou consistência ontológica aos mais ínfimos, como a matéria informe) e a ordenação do amor humano. O apelo é bem sintetizado na celebérrima fórmula «Ama e faz o que quiseres» (*In epist. Ioan. ad. Parth.* 7, 8; PL 35, 2033) ou apresentado na distinção entre o 'uti' e o 'frui' (*De Doc Christ.* I, 22 sg.). A identificação entre a causalidade eficiente e a final (Deus Criador e Bem Supremo) permite a postulação de uma coincidência entre a ordem ôntica natural e a ética, postulação que se funda no axioma do desejo universal da felicidade (vd. DSF; *De lib. arb.* II, 13, 36). Numa perspectiva teleológica o Bem Supremo realiza o bem humano na felicidade (*beata uita*). Lamentavelmente — mas o estatuto da obra

O pecado não é, como disse, o apetite de uma natureza má, mas o afastamento em relação a uma melhor. Por isso é o próprio acto que é mau e não a natureza que utiliza mal aquele que peca [94].

Assim o Apóstolo repreende certos homens condenados pelo divino juízo que «veneraram e serviram a criatura mais que o Criador» [95]. Ele não repreende a criatura — quem assim o fizer injuria o Criador — mas sim aqueles que usaram mal um bem desprezando um bem melhor.

37. [A ordem das penas sobrepõe-se à desordem do pecado]

Assim, se todos as naturezas conservarem o modo, a espécie e a ordem próprias, o mal não existirá. Mas se alguém quiser usar mal estes bens não triunfará sobre a vontade de Deus, que também sabe ordenar os injustos com justiça.

Desta maneira, se pela iniquidade da sua vontade eles usarem mal aqueles bens, Deus, pela justiça do seu poder, usa bem os males que eles fizeram, ordenando rectamente com penas quem perversamente tem no pecado a sua ordem.

38. [A ordem da eterna condenação]

Nem o próprio fogo eterno que há-de atormentar os ímpios é uma natureza má. Ele tem o seu modo, a sua espécie, e a sua ordem, e nenhuma iniquidade o corrompe.

Mas o tormento é um mal para os condenados por causa dos seus pecados.

Do mesmo modo, também a luz que faz mal a quem tem os olhos infectados não é uma natureza má.

39. [A verdadeira imutabilidade como «gramática» analógica do texto moral]

Este fogo eterno não é, porém, eterno como Deus, pois embora não tenha fim, teve um princípio. Deus, porém, não tem princípio. Por outro lado, ainda que ele seja perpetuamente empregue nos suplícios dos pecadores, a sua natureza é no entanto mutável. E só é verdadeira eternidade

---

justifica-o — esta reflexão sobre a «natureza do Bem» não indaga, com uma amplitude mínima, a natureza do Bem-para-o-homem nem clarifica a natureza do Bem-em-si (a completar portanto com a leitura do *De Trin.*).

illa summa incommutabilitas, quam solus deus habet, qui mutari omnino non potest. aliud est enim non mutari, cum possit mutari, aliud autem prorsus non posse mutari, sicut ergo dicitur homo bonus non tamen sicut deus, de quo dictum est: nemo bonus nisi unus deus et sicut dicitur anima inmortalis non tamen sicut deus, de quo dictum est: solus habet inmortalitatem et sicut dicitur homo sapiens non tamen sicut deus, de quo dictum est: soli sapienti deo: sic dicitur ignis aeternus non tamen sicut deus, cuius solius inmortalitas est uera aeternitas.

40. Quae cum ita sint secundum catholicam fidem et sanam doctrinam et intellegentibus perspicuam ueritatem, nec naturae dei nocere potest quisquam nec natura dei nocere iniuste cuiquam uel nocere inpune patitur quemquam; qui enim nocet, ait apostolus, recipiet id, quod nocuit et non est personarum acceptio apud deum.

41. Quod Manichaei si uellent sine pernicioso studio defendendi erroris sui et cum dei timore cogitare, non scelestissime blasphemarent inducendo duas naturas, unam bonam, quam dicunt deum, alteram malam, quam non fecerit deus, ita errantes, ita delirantes, immo uero ita insanientes, ut non uideant et in eo, quod dicunt naturam summi mali, ponere se tanta bona, ubi ponunt uitam, potentiam, salutem, memoriam, intellectum, temperiem, uirtutem, copiam, sensum, lumen, suauitatem, mensuras, numeros, pacem, modum, speciem, ordinem: in eo autem, quod dicunt summum bonum, tanta mala: mortem, aegritudinem, obliuionem, insipientiam, per-

---

96 *Rom.* 1, 25.

97 Atente-se na interessante conjunção do princípio da ontologia platónica com a posição semítica da dupla negatividade, tal como a apresentamos na 'Introdução'.

98 , *Mc.* 10, 18; cf. PLOTINO, *En.* VI, 2, 17 e V, 5, 13; VI, 6, 10, 27-33, para a distinção »analógica» sobre o Bem.

99 *1 Tim.* 6, 16.

100 *Rom.* 16, 27. Poder-se-á relacionar esta «teologia superlativa» com a «negativa» (vd. nota ao §19).

101 *Col.* 3, 25.

102 *Contra Ep. Fund.* XIII, 16 (onde se cita o próprio texto de Manés): «No princípio eram duas substâncias distintas e opostas. Primeiro, Deus Pai, ocupando o império da Luz, e eterno pela sua santa origem, magnífico pela sua força, verdadeiro pela sua peculiar natureza, sempre exultante pela sua própria eternidade, possuindo a sabedoria e os atributos da vida, nos quais inclui os doze membros da sua luz ou seja, as transbordantes riquezas do seu próprio reino. Depois, em cada um dos seus membros recolhem-se milhares de inumeráveis imensos tesouros. Ora, o Pai, que é o primeiro em érito pela sua glória e incompreensível pela sua grandeza, possui, unidos a si, os séculos felizes e gloriosos, cujo número

aquela que é verdadeira imortalidade, isto é, a suprema imutabilidade que só Deus detem, por não poder de forma alguma mudar [96].

Uma coisa é, de facto, não mudar quando tal é possível e outra completamente diferente é não poder absolutamente mudar.

Igualmente, também se diz que o homem é bom, embora não como Deus, sobre quem se disse: «Ninguém é bom senão só Deus» [97]. E também se diz que a alma é imortal, mas não como Deus, de quem se disse: «Ele é o único que possui a imortalidade» [98]. E também se diz que o homem é sábio, mas não como Deus, de quem se disse: «Só Deus é sábio» [99].

Igualmente diz-se eterno o fogo, mas não como Deus, cuja imortalidade é a única verdadeira eternidade.

40. [A Verdade contra os Maniqueu: só o bem é real]

Porque estas coisas são assim, segundo a fé católica e a sã doutrina, e para os que compreendem a verdade evidente, ninguém pode fazer mal à natureza de Deus, nem a natureza de Deus fazer mal injustamente a quem quer que seja, nem permitir que alguém faça mal impunemente.

«Quem fizer o mal — diz o Apóstolo — receberá segundo o mal que fez e em Deus não há acepção de pessoas» [100].

41. [Contra o dualismo maniqueu: a realidade comum às duas naturezas]

Se os maniqueus quisessem reflectir, sem que um zelo funesto os leve a defender que o seu erro, e se temessem a Deus, não blasfemariam impiedosamente ensinando que há duas naturezas, uma boa, a que chamam Deus [101], e outra má, não criada por Deus [102].

Assim, errando, delirando ou pior ainda, verdadeiramente enlouquecidos, não vêem que naquilo a que chamam natureza do Supremo Mal colocam tantos bens, como por exemplo, a vida, o poder, a saúde, a memória, a inteligência, a temperança, a força, a riqueza, a sensibilidade, a luz, a harmonia, a medida, o número, a paz, o modo, a espécie e a ordem; e no que chamam o Supremo Bem colocam tantos males como a morte, a doença, o esquecimento, a loucura, a desordem, a impotência,

---

ou duração não têm conta e com os quais vive este mesmo Pai e Criador santo e luminoso. Nos seus insignes reinos não existe nem indigência nem enfermidade. Os seus reinos resplandecentes fundam-se tão bem sobre uma terra luminosa e feliz, que ninguém poderá jamais abalá-los ou abatê-los»; vd. ainda *Contra Felic.* I, 17.

turbationem, inpotentiam, egestatem, stoliditatem, caecitatem, dolorem, iniquitatem, dedecus, bellum, inmoderationem, deformitatem, peruersitatem. principes enim tenebrarum et uixisse in sua natura dicunt et in suo regno saluos fuisse et meminisse et intellexisse. sic enim contionatum illi dicunt principem tenebrarum, ut neque ipse talia dicere neque ab eis, quibus dicebat, audiri sine memoria et intellectu potuisset: et habuisse temperiem animo et corpori suo congruam et uirtute potentiae regnasse et copias elementorum suorum ac fecunditatis habuisse et sensisse se inuicem ac sibi uicinum lumen et oculos habuisse, quibus illud longe conspicerent; qui utique oculi sine aliquo lumine lumen uidere non poterant, unde recte etiam lumina nominatur; et suauitate suae uoluptatis esse perfruitos et dimensis membris atque habitationibus determinatos fuisse. nisi autem etiam qualiscumque pulchritudo ibi fuisset, nec amarent coniugia sua nec partium congruentia corpora eorum constarent: quod ubi non fuerit, non possunt ea fieri, quae ibi facta esse delirant. et nisi pax aliqua ibi esset, principi suo non oboedirent. nisi modus ibi esset, nihil aliud agerent quam comederent aut biberent aut saeuirent aut quodlibet aliud sine aliqua satietate; quamquam nec ipsi, qui hoc agebant, formis suis determinati essent, nisi modus ibi esset. nunc uero talia dicunt eos egisse, ut in omnibus actionibus suis modos sibi congruos habuisse negare non possint. si autem species ibi non fuisset, nulla ibi qualitas naturalis subsisteret. si nullus ordo ibi fuisset, non alii dominarentur, alii subderentur, non in suis elementis congruenter uiuerent, non denique suis locis haberent membra disposita, ut illa omnia, quae uana isti fabulantur, agere possint. dei autem naturam si non dicunt mortuam, quid secundum eorum uanitatem suscitat Christus? si non dicunt aegram, quid curat? si non dicunt oblitam, quid commemorat? si non dicunt insipientem, quid docet? si non dicunt

---

[103] *Contra Ep. Fund.* XV, 19 (ainda a continuação da carta de Manés): «Confinando com uma parte e com um lado da terra santa e luminosa, estava a terra das Trevas, profunda e imensa, onde se encontravam os corpos ígneos isto é, as espécies dos seres pestíferos. Aí se estendem as trevas infinitas que emanam da sua natureza com seus rebentos, e ainda as águas lodosas e tormentosas com seus habitantes e agitadas por ventos de uma violência atroz levantados pelo seu Princípe e seus pais. Vinha depois a região ígnea e corruptível com seus chefes e nações. Igualmente havia, no seio desta região, uma raça repleta de bruma e nevoeiro, onde residia o seu príncipe e chefe feroz, rodeado dos inumeráveis príncipes de quem ele era o inspirador e a origem. Eis pois, as cinco naturezas da terra pestífera (...)». V. ainda *ibid.* XXX, 33-XXXI, 34.

a indigência, a estultícia, a cegueira, a dor, a injustiça, a vergonha, a guerra, o desregramento, a disformidade e a perversidade.

Dizem realmente que os príncipes das Trevas viveram na sua natureza e íntegros no seu reino, com capacidade de memória e de inteligência. Dizem até que o Príncipe das Trevas pronunciou um tal discurso, que só o poderia ter feito ou ser compreendido pelos seus auditores possuindo memória e inteligência; e havia uma disposição harmoniosa entre a sua alma e o seu corpo; dominava pela força do seu poder; detinha a imensa riqueza dos seus elementos e reconhecia-se perante a proximidade da Luz, tendo olhos com os quais podia enxergar longe e que, sem luminosidade, não poderiam ver a Luz [103] — donde, convenientemente, terem sido chamados luminares. E disfrutavam da suavidade do seu prazer, tinham membros proporcionados e habitações ordenadas.

Mas se não houvesse aí nenhuma beleza não amariam mediante uniões conjugais, nem os seus corpos conservariam uma harmonia entre as respectivas partes. Se assim não fosse, não poderiam ter realizado aquilo que eles desvairadamente inventam.

E se não houvesse aí nenhuma paz, não obedeceriam ao seu Príncipe.

Se não houvesse também nenhum modo, nada mais teriam feito do que comer, beber, enfurecerem-se ou qualquer outra coisa, sem ficarem saciados [104]. Nem quem assim tivesse procedido teria sequer uma forma determinada se nele não houvesse um certo modo; mas, de facto, dizem que eles fizeram tais acções que não poderiam negar tê-las realizado com os modos devidos.

Se não houvesse aí alguma forma, não subsistiria qualquer qualidade natural.

Se não houvesse uma ordem, uns não mandariam e outros seriam seus subordinados, não viveriam harmoniosamente com os seus elementos e, por último, não teriam os membros dispostos nos lugares devidos para poderem realizar aquilo que eles falsamente inventam [105].

Mas se não consideram que a natureza de Deus morreu, o que é que, de acordo com a sua vaidade, ressuscita Cristo? Se a não consideram enferma, o que é que cura? Se a não consideram esquecida, o que é que recorda? Se não a acham ignorante, o que é que ensina? Se não a acham

---

[104] Contra a teoria maniqueia de um Princípio-Luz, Agostinho terá desenvolvido uma tripla distinção: a luz física que os olhos vêem; a luz sensível, que é uma faculdade constitutiva da alma (*potentia*) e do seu poder perceptivo mediante o corpo; finalmente, a 'luz' da razão ou da inteligência (vd. G. O'DALY, *Augustine's...*, p. 88-9).

[105] *Contra Ep. Fund.* XXXIII, 36.

perturbatam, quid redintegrat? si non uicta et capta est, quid liberta? si non eget, cui subuenit? si non amisit sensum, quid uegetat? si non est excaecata, quid inluminat? si non est in dolore, quid recreat? si non est iniqua, quid per praecepta corrigit? si non est dedecorata, quid mundat? si non est in bello, cui promittit pacem? si non est immoderata, cui modum legis imponit? si non est deformis, quid reformat? si non est peruersa, quid emendat? omnia enim haec a Christo nom illi rei praestari dicunt, quae facta est a deo et arbitrio proprio peccando deprauata, sed ipsi naturae, ipsi substantiae dei, quae hoc est quod deus.

42. Quid istis blasphemiis comparari potest? nihil omnino. sed si aliarum peruersarum sectarum considerentur errores, si autem iste sibi error ex parte altera, de qua nondum diximus, comparetur, adhuc etiam multo peius et execrabilius in dei naturam blasphemare conuincitur. dicunt enim etiam nonnullas animas quas uolunt esse de substantia dei et eiusdem omnino naturae, quae non sponte peccauerint, sed a gente tenebrarum, quam mali naturam dicunt, ad quam debellandam non ultro, sed patris imperio descenderunt, superatae et oppressae sint, affigi in aeternum globo horribili tenebrarum. ita secundum eorum sacrilega uaniloquia deus se ipsum in quadam parte a magno malo liberauit et rursus se ipsum in quadam parte damnauit,quam liberare ab hoste non potuit et tamquam de ipso hoste deuicto insuper triumphauit. o scelestam et incredibilem audaciam talia de deo credendi, tali loquendi, talia praedicandi! quod cum defendere conantur, ut in peiora inruant clausis oculis, dicunt malae naturae commixtionem facere ista, ut bona dei natura tanta mala patiatur; nam ipsam apud se ipsam nihil horum pati potuisse uel posse. quasi inde laudanda sit natura

---

106 Esta série de interrogações pressupõe a exposição seguinte onde se acentuam os males que de acordo com os maniqueus afectam a natureza de Deus.

107 *Contra Fortun.* 1; *Contra Sec.* 20.

108 *Contra Fort.* 45.

109 «Globus» na origem. Trata-se do equivalente latino de «bôlos», o cárcere eterno onde os maniqueus acreditavam que Deus encerrava os condenados e os demónios, lançando-os para uma perpétua condenação (vd. *Contra Adim.* VII, 1). Discutia-se, entre os maniqueus, se a luz absorvida no seio das Trevas seria, no fim dos Tempos, totalmente recuperada, ou se se condenavam os próprios membros de Deus aprisionados, ao castigo reservado à raça das Trevas (vd. *Contra Sec.* 20 e 24; *Contra Felic.* II, 7; cf. BA 17, p. 574). Porque foi pela necessidade que algumas almas foram condenadas a viver no reino das Trevas, e porque uma parte da natureza de Deus se mistura com a realidade material (§44), o maniqueísmo faz do problema da libertação o núcleo essencial e primordial da sua gnose. Como se verá pelos §§ seguintes o mitema proposto de libertação (a cópula e a alimentação) será claramente recusado por Agostinho. Ele argumenta criticamente quer em moldes

desordenada, o que restabelece? Se não se encontra vencida e cativa, o que liberta? Se não passa necessidades, a quem auxilia? Se não perdeu as faculdades, o que lhe confere movimento? Se não está cega, o que ilumina? Se não padece dores, o que deleita? Se não é injusta, o que corrige por meio de preceitos? Se não está manchada, o que purifica? Se não está em guerra, a quem promete a paz? Se não se encontra sem medida, a que impõe a moderação da lei? Se não é disforme, o que restabelece? Se não é perversa, o que emenda? [106].

Mas todos estes bens são por Cristo atribuídos, não ao que é criado por Deus e que o arbítrio individual corrompeu, mas à própria substância de Deus, que é o que Deus é.

42. [Erros maniqueus sobre a natureza de Deus. Liberdade e necessidade]

A que se podem comparar tais blasfémias? A absolutamente nada. Mas se considerarmos os erros de outras seitas perversas e examinarmos este erro por um prisma ainda não perspectivado, desmascararemos então uma blasfémia contra a natureza de Deus muito pior e mais execrável [107].

Defendem, na verdade, que algumas almas, que dizem ser da substância e da natureza de Deus — e que pecaram não deliberadamente, mas por causa da gente das Trevas, que consideram uma natureza má, e contra a qual desceram a fim de a debelar, não voluntariamente, mas em virtude de uma ordem do Pai [108] — , foram vencidas subjugadas e aprisionadas para toda a eternidade na horrível esfera [109] das Trevas. E ainda de acordo com as suas sacrílegas fanfarronices, Deus libertou-se numa certa parte do grande Mal e depois condenou-se em outra parte que não pôde livrar do inimigo como se triunfasse por sobre o próprio inimigo vencido.

Oh que maldita e incrível ousadia, crer, falar e ensinar tais coisas acerca de Deus! Empenhando-se em defendê-las, precipitam-se cegamente em piores, como quando dizem que é a mistura da natureza má que faz com que a natureza boa de Deus padeça tantos males, ela que por si

---

«secularizantes» (a sua falta de coerência) quer morais (a incongruência entre uma prática e uma doutrina).

Reconhece-se aqui, finalmente, dois dos motivos que o fizeram abandonar as hostes daquela religião. A reencarnação, foi, assim, conhecida por Agostinho, como o resultado da punição de um pecado ou de um processo natural, tal como a entenderam maniqueus, platónicos e pitagóricos.

110 *A Carta* ou *Epístola do Fundamento* recebeu, de Agostinho, uma refutação parcial e explícita no *Liber contra epistolam Manichaei quam vocant Fundamenti.* De facto, nas

incorruptibilis, quia ipsa sibi non nocet, et non quia ei nihil noceri ab aliquo potest. deinde si natura tenebrarum nocuit naturae dei et natura dei nocuit naturae tenebrarum: duo ergo mala sunt, quae sibi inuicem nocuerunt, et meliore animo fuit gens tenebrarum, quia etsi nocuit, nolens nocuit; neque enim nocere, sed frui uoluit bono dei. deus autem illam extinguere uoluit, sicut Manichaeus apertissime in epistula ruinosi sui Fundamenti delirat. oblitus enim, quod paulo ante dixerat: "ita autem fundata sunt eiusdem splendidissima regna supra lucidam et beatam, ut a nullo umquam aut moueri aut concuti possint" 'postea dixit: lucis uero beatissimae pater sciens labem magnam ac uastitatem, quae ex tenebris surgeret, aduersum sua sancta impendere saecula, nisi aliquod eximium ac praeclarum et uirtute potens numen obponat, quo superet simul ac destruat stirpem tenebrarum, qua extincta perpetua quies lucis incolis pararetur. ecce timuit labem ac uastitatem impendentem saeculis suis. certe sic erant fundata super lucidam et beatam terram, ut a nullo umquam moueri aut concuti possent ecce a timore nocere uoluit uicinae genti, quam destruere et extinguere conatus est, ut perpetua quies lucis incolis pararetur. quare non adidit "et perpetuum uinculum?" an illae animae, quas in globo tenebrarum in aeternum configit, non erant incolae lucis, de quibus aperte dicit, quod errare se a priore lucida sua natura passae sint? ubi et nolens coactus est dicere libera eas uoluntate peccasse, qui non uult peccatum ponere nisi in necessitate naturae contrariae ubique nesciens, quid loquatur, et tamquam ipse iam inclusus sit in tenebrarum globo, quem finxit, quaerens, qua exeat, et non inueniens. sed dicat quod uult seductis et miseris, a quibus multo amplius quam Christus honoratur, ut hoc pretio tam longas

---

Retractationes (II, 2) verifica-se que o intuito augustiniano era mais amplo, tendo ele mesmo para tal anotado a totalidade da *Carta*. Pode presumir-se que o passo aqui citado e o mais longo, no §46, retomam já essas anotações, embora, pela leitura do *Contra Ep. Fund*, se hesite quanto ao «valor» daquele desiderato interpretativo. É que Agostinho passa muito rapidamente por aspectos importantes (e. g. XI, 13) e detém-se minuciosamente em aspectos frequentemente analisados em outros trabalhos (e. g., o dualismo substancial). A *Carta*, que era suposta conter o essencial ou a quase totalidade («totum pene») do ensino de Manés, abria da seguinte forma: «Manés, apóstolo de Jesus Cristo pela providência de Deus Pai. Eis as palavras da salvação provenientes da fonte viva e eterna. Aquele que as escutar, que primeiro nelas acreditar, e em seguida conservar o que elas lhe aconselham jamais morrerá, antes disfrutará da vida eterna e gloriosa» (in *Contra Ep. Fund.* V, 6 e XI, 12). E o tom paulino, prosseguia: «Que a paz do Deus invisível e o conhecimento da verdade esteja com os santos e caríssimos irmãos que crêem nos preceitos divinos e os observam. Mas que a dextra da Luz vos proteja e vos guarde de todo o assédio do mal e das ciladas do mundo» (*bid.* XI, 13). Sobre as obras de Manés, vd. P. ALFARIC, *Les Ecritures manichéenes* II, Paris, 1918.

própria não teria podido nem pode padecer mal nenhum. Como se, por este facto, a natureza incorruptível fosse louvável porque se não prejudica a si mesma, e não porque pode ser prejudicada por outra natureza!

Além disso, se a natureza das Trevas prejudica a natureza de Deus e a natureza de Deus prejudica a a natureza das Trevas, são dois os males que mutuamente se prejudicam e de melhor condição é a gente das Trevas porque, se fez o mal, não o fez propositadamente, pois não quis prejudicar, mas disfrutar do bem de Deus. Mas Deus quis destruí-la, como Manés nitidamente delira na Epístola do seu ruinoso *Fundamento* [110] — esquecido do que pouco antes havia dito: «Assim, por sobre a terra luminosa e feliz, estão fundados os seus reinos resplandecentes que nada e ninguém pode mover ou abalar» — e escreve a seguir: «O Pai da felicíssima luz, conhecendo a vastíssima calamidade que adviria das Trevas para pender contra o seu santo reinado, apresentou uma majestade poderosa, excelente, preclara e vigorosa para superar e destruir a raça das Trevas, a fim de que, uma vez extinta, os habitantes da Luz pudessem alcançar a tranquilidade perpétua» [111].

Foi assim que ele temeu a vasta calamidade que pendia sobre o seu reinado, certamente «fundado sobre uma terra luminosa e feliz que nada e ninguém poderia mover ou abalar». Foi portanto o temor que o levou a fazer mal ao povo vizinho [112], esforçando-se por destruí-lo e por aniquilá-lo, para que os «habitantes da Luz alcançassem a tranquilidade perpétua». E porque é que não acrescentou: «e uma perpétua escravidão»? [113] Não eram habitantes da Luz aquelas almas aprisionadas na esfera das Trevas e acerca das quais dissera claramente que «padeceram, afastando-se da sua primitiva e luminosa natureza«? Deste modo, sem querer vê-se forçado a dizer que pecaram por sua livre vontade, ele que não quer admitir o pecado a não ser pela necessidade de uma natureza contrária [114]; sem saber o que diz, e como que estando encerrado na esfera das Trevas que inventou, busca como sair sem o conseguir.

Ele que diga o que quiser aos miseráveis seduzidos que o honram, muito mais do que a Cristo, para que, mediante um tal preço, lhes venda

---

111 Passagem relativamente idêntica à que se lê no *Contra Felic.* I, 19; cf. *De fide contra Manich.* XI e *Contra Sec.* 20.

112 *Contra Ep. Fund.* XX, 22 s.

113 Tema repetido em *Contra Ep. Fund.* XI, 12.

114 Este é, efectivamente, um dos pontos centrais que distingue a moral maniqueísta da moral augustinista, aquela já amplamente refutada com textos escriturísticos. Condena-se agora a tese implícita que faz de Deus um ser mutável e «pecador» insistindo na incoerência do mito maniqueu ao tornar boas as raças do Mal.

et tam sacrilegas eis fabulas uendat. dicat quod uult, includat in globo tamquam in carcere gentem tenebrarum et forinsecus affigat naturam lucis, cui de hoste extincto quietem perpetuam promittebat: ecce peior est poena lucis quam tenebrarum, peior diuinae naturae quam gentis aduersae. illa quippe etsi in tenebris intus est, ad naturam eius pertinet in tenebris habitare; animae autem, quae hoc sunt quod deus, non poterunt recipi sicut dicit, in regna illa pacifica et a uita ac libertate sanctae lucis alienabuntur et configentur in praedicto horribili globo: unde et adhaerebunt, inquit, iis rebus animae eaedem, quas dilexerunt, relictae in eodem tenebrarum globo, suis meritis id sibi conquirentes. certe non est liberum uoluntatis arbitrium. uidete quomodo insaniens quid dicat ignorat et contraria sibi loquendo peius bellum contra se gerit quam contra deum ipsius gentis tenebrarum. deinde si propterea damnantur animae lucis, quia dilexerunt tenebras, iniuste damnatur gens tenebrarum, quae lucem dilexit. et gens quidem tenebrarum lucem ab initio dilexit, quam etsi uiolenter, tamen possidere uoluit, non extinguere, lucis autem natura in bello tenebras extinguere uoluit; eas ergo uicta dilexit. quod uultis eligite: utrum necessitate conpulsa, ut diligeret tenebras, an uoluntate seducta: si necessitate, quare damnatur? si uoluntate, quare dei natura in tanta iniquitate deprehenditur? si necessitate dei natura coacta est diligere tenebras, uicta est ergo, non uicit; si uoluntate, quid iam miseri dubitant peccandi uoluntatem tribuere naturae, quam deus ex nihilo fecit, ne retribuant eam luci, quam genuit?

43. Quid? si etiam ostendimus ante commixtionem mali, quam fabulose confictam dementissime crediderunt, in ipsa lucis natura, quam dicunt, magna mala fuisse, quid ad istas blasphemias addi posse uidebitur? illic enim fuit, antequam pugnaretur, dura et ineuitabilis pugnandi necessitas. ecce iam magnum malum, antequam bono misceretur malum. dicant, hoc

essas enormes ficções. Ele que diga o que quiser: aprisione na esfera, como em um cárcere, a gente das Trevas e prenda por fora a natureza da Luz à qual prometia, uma vez o inimigo aniquilado, uma perpétua tranquilidade.

É pior portanto o castigo da Luz que o das Trevas; pior o castigo da natureza divina do que o da raça inimiga, porque à natureza desta, ainda que esteja mergulhada nas Trevas, pertence-lhe habitar nessas Trevas, mas as almas, que são de substância divina, não poderão ser recebidas naqueles reinos pacíficos, como ele diz, e afastar-se-ão da vida a da liberdade da Luz santa, confinando-se àquela referida horrível esfera na qual — diz — «as almas aderirão às coisas que amaram, abandonadas na própria esfera das Trevas que, pelos seus méritos, alcançaram para si».

Não existe, seguramente, o livre arbítrio da vontade. Vede como, qual louco, ignora o que diz, e afirmando coisas opostas cria contra si uma guerra pior do que aquela que o próprio povo das Trevas levantou contra Deus.

Além disso, se as almas da Luz se condenam porque amaram as Trevas, injustamente se condena a raça das Trevas por amar a Luz. Certamente que a raça das Trevas amou a Luz desde o início, ainda que violentamente a quis possuir e não destruir, mas a natureza da Luz quis destruir as Trevas numa batalha e amou-as quando vencidas.

Optai pelo que quiserdes: ou foi obrigada pela necessidade a amar as Trevas ou foi levado pela vontade. Se foi pela necessidade, porque é que se a condena? Se foi pela vontade, porque é que se atribui à natureza de Deus tamanha injustiça? Se foi pela necessidade que a natureza de Deus foi coagida a amar as Trevas, então foi vencida não venceu. Se foi pela vontade, porque vacilam estes miseráveis em atribuir a vontade de pecar à natureza que Deus fez a partir do nada para não atribuí-la à luz que ela gerou?

43. [Os males do Supremo Bem. Sabedoria e Felicidade]

O que devemos acrescentar? Se também já mostrámos que antes da mistura com o mal, invenção em que loucamente acreditam, existiam grandes males na própria natureza da Luz, que coisa parece poder ajuntar-se a tais blasfémias?

Como antes de qualquer luta existia na natureza da Luz uma dura e inevitável necessidade de lutar, então já havia um grande mal antes que

unde, cum adhuc nulla esset facta commixtio. si autem necessitas non erat, uoluntas ergo erat. unde et hoc tam magnum malum, ut deus ipse naturae suae nocere uellet, cui noceri ab hoste non poterat, mittendo eam crudeliter miscendam, turpiter purgandam, inique damnandam? ecce quantum malum perniciosae et noxiae et inmanissimae uoluntatis, antequam ullum malum de gente contraria misceretur. an forte nesciebat hoc euenturum membris suis, ut diligerent tenebras et inimicae existerent sanctae luci, sicut ipse dicit, hoc est non tantum deo suo, sed etiam patri, de quo erant? unde ergo hoc in deo tam magnum ignorantiae malum, antequam ullum de gente contraria misceretur malum? si autem futurum hoc sciebat, aut sempiterna in illo erat crudelitas, si de sua naturae futura contaminatione et damnatione nihil dolebat, aut sempiterna miseria, si dolebat. unde et hoc tantum malum. summi boni uestri ante ullam commixtionem summi mali uestri? ipsa certe particula naturae ipsius, quae in illius globi aeterno uinculo configitur, sic hoc sibi imminere nesciebat, etiam sic erat in natura dei sempiterna ignorantia; si autem sciebat sempiterna miseria. unde hoc tantum malum, antequam ullum de gente contraria misceretur malum? an forte magna caritate gaudebat, quia per eius poenam perpetua quies ceteris lucis incolis parabatur? hoc quam nefas sit dicere naturae dei natura dei sic subueniri qui uidet, anathemet. sed si hoc saltem ita faceret, ut ipsa luci inimica non fieret, posset fortasse non tamquam dei natura, sed tamquam aliquis homo laudari, qui quo patria sua uellet mali aliquid pati, quod quidem malum ad tempus posset esse, non in aeternum. nunc uero et illam in globo tenebrarum confixionem dicunt aeternam et non cuiusque rei, sed naturae dei. et utique iniquissimum et execrabile et ineffabiliter sacrilegum gaudium erat, si dei natura gaudebat se tenebras dilecturam et lucis sanctae inimicam futuram. unde hoc tam inmane et scelestum malum, antequam ullum ex gente contraria misceretur malum? qui tam peuersam et tam inpiam ferat insaniam summo malo tribuere tanta bona et summo bono, quod deus est. tanta mala?

[115] Cf. *Contra Felic.* II, 7.

o mal se misturasse com o bem; expliquem como é isto possível antes de qualquer mistura!

Mas se não aconteceu por necessidade, então foi pela vontade; qual a razão de um mal tão grande, o querer Deus prejudicar a sua própria natureza, que nem um inimigo poderia prejudicar, mandando-a misturar-se cruelmente, purificar-se vergonhosamente, e condenar-se injustamente?

Eis o mal enorme de uma vontade perniciosa, malfazeja e muito terrível, antes que se lhe misturasse algum mal da raça inimiga!

Deus ignorava, porventura, o que havia de acontecer aos seus membros que amassem as Trevas, revelando-se — como ele diz — inimigos da Luz santa, isto é, não apenas do seu Deus, mas também do Pai que os gerou? Como é possível, em Deus, um tão grande mal de ignorância antes da mistura de qualquer mal da raça inimiga? [115]

Mas se conhecia o que havia de acontecer, ou havia nele uma crueldade sempiterna, já que não o afligia a futura contaminação e condenação da sua natureza ou se o afligia, uma sempiterna infelicidade. De onde provinha então o tamanho do mal do vosso Supremo Bem antes da mistura com o vosso Supremo Mal?

Se essa pequena parte da natureza divina, presa por uma vínculo eterno àquela esfera, ignorasse que era ameaçada por tal mal, também isso decerto seria uma sempiterna ignorância na natureza de Deus; e se não ignorasse, uma sempiterna infelicidade. De onde então o tamanho mal antes da mistura de qualquer mal da raça contrária?

Regozijava talvez por causa de uma grande caridade posto que através do seu castigo preparava uma tranquilidade perpétua para os restantes habitantes da Luz? Quem vir como é impiedoso dizer que a natureza de Deus vem assim em auxílio da natureza de Deus, amaldiçoe.

Se ela ao menos assim procedesse, não se tornando inimiga da Luz, talvez pudesse ser louvada, não enquanto natureza de Deus, mas como se louva a um homem que quissesse suportar algum mal pela sua pátria, mal que, obviamente, seria temporal e não eterno. Mas eles dizem que é eterna a prisão na esfera das Trevas, não de uma coisa qualquer, mas da natureza de Deus. De toda a maneira, seria muito injusto e execrável e um sacrilégio inenarrável que a natureza de Deus se regozijasse por vir a amar as Trevas tornando-se assim inimiga da Luz santa.

De onde tão medonho e funesto mal, anterior à mistura de qualquer mal, causado pela raça contrária? Quem tolerará loucura tão perversa e ímpia como seja atribuir tantos bens ao Supremo Mal e tantos males ao Supremo Bem que é Deus?

44. Iam uero quod ipsam partem naturae dei dicunt ubique permixtam in caelis, in terris, sub terris, in omnibus corporibus, siccis et humidis, in omnibus carnibus, in omnibus seminibus arborum, herbarum, hominum, animalium, non potentia diuinitatis sine ullo nexu incoinquinabiliter. incorruptibiliter omnibus rebus administrandis regendisque praesentem, quod nos de deo dicimus, sed ligatam, obpressam pollutam, quam solui, liberari purgarique dicunt, non solum per discursum solis et lunae et uirtutes lucis, uerum etiam per electos suos: hoc genus nefandissimi erroris quam sacrilegas et increbidiles turpitudines eis suadeat, etiamsi non persuadeat, horribile est dicere. dicunt enim uirtutes lucis transfigurari in masculos pulchros et obponi feminis gentis tenebrarum, et easdem rursus uirtutes lucis transfigurari in feminas pulchras et obponi masculis gentis tenebrarum, ut per pulchritudinem suam inflamment spurcissimam libidinem principum tenebrarum et eo modo uitalis substantia, hoc est dei natura, quam dicunt in eorum corporibus ligatam, teneri, ex eorum membris per illam concupiscentiam relaxatis soluta fugiat et suscepta uel purgata liberetur. hoc infelices legunt, hoc dicunt, hoc audiunt, hoc credunt, hoc in libro ſeptimo Thesauri eorum — sic enim appellant scripturam quandam Manichaei, ubi istae blasphemiae conscriptae sunt — ita positum est: tunc beatus ille pater, qui lucidas naues habet diuersoria et habitacula secundum magnitudines, pro insita sibi clementia fert opem, qua exuitur et liberatur ab inpiis retinaculis et angustiis atque angoribus suae uitalis substantiae. itaque inuisibili suo nutu illas suas uirtutes, quae in clarissima hac naui habentur, transfigurat easque parere facit aduersis potestatibus, quae in singulis caelorum tractibus ordinatae sunt. quae quoniam ex utroque sexu masculorum ac feminarum consistunt, ideo praedictas uirtutes partim specie puerorum inuestium parere iubet generi aduerso feminarum partim uirginum lucidarum forma generi contrario masculorum sciens eas omnes hostiles potestates propter ingenitam sibi letalem et spurcissimam concupiscentiam facillime capi atque isdem speciebus pulcherrimis, quae adparent, mancipari hocque modo dissolui. sciatis autem hunc eundem nostrum

---

116 Como o título revela, *O Tesouro* [*da Vida ou da Vivificação*], é uma obra de características vincadamente gnósticas. Também pelo seu conteúdo, esta última obra da tétrada de Mani (composta pelos *Mistérios*, os *Princípios* ou *Kephalaïa* e o *Evangelho Vivo*), remetia para toda a tradição gnóstica anterior, não obstante uma certa originalidade. *O Tesouro* deveria consagrar um capítulo à crítica dos Marcionistas (Marcião supunha para além dos dois princípio, um terceiro, intermediário), um texto sobre as «duas Almas» e, como se vê por este § d'*A Natureza do Bem*, o seu sétimo livro era consagração à acção do Mensageiro e da Virgem da Luz na libertação dos elementos divinos retidos pelos demónios das Trevas (vd. P. ALFARIC, *Les écritures manichéennes*, II vol., Paris, 1918, p. 43-48).

117 *Sc.* o Sol.

44. [Erros do mito cosmológico maniqueu. Pampsiquismo e Moralidade]

Desde logo dizem que uma parte da própria natureza de Deus se encontra misturada com todas as coisas; nos céus; na terra e debaixo dela; em todos os corpos, secos e húmidos; em toda a matéria; em todas as sementes das árvores e das ervas, dos homens e dos animais. E ela está misturada não pela potência da divindade, como nós dizemos acerca de Deus, sem nenhuma obrigação presente de governar e reger todas as coisas, imaculada, invariável e incorruptivelmente; mas ela está desgraçada, oprimida, manchada, e dizem que há-de ser separada, liberta e purificada não apenas pelo curso do Sol e da Lua e pelas faculdades da Luz, mas também decerto pelos seus Eleitos. É horrível defender um erro deste tipo, tão nefasto, que ainda que os não convença os impele para sacrílegas e incríveis obscenidades.

Dizem de facto que as faculdades da Luz se transformam em belos varões que se opõem às raparigas da raça das Trevas e que essas faculdades da Luz se transformam depois em belas mulheres que se opõem aos rapazes da raça das Trevas para que, com a sua beleza, inflamem a imunda líbido dos príncipes das Trevas e assim a substância vital ou seja, a natureza de Deus, a qual, dizem, se encontra ligada aos seus corpos, escape dos seus membros desembaraçados pela própria concupiscência e se liberte expiada e purificada.

É isto que estes desgraçados lêem, dizem e crêem, conforme consta do Livro VII do seu *Tesouro* — é este o nome que dão a um certo escrito de Manés [116] onde se encontram gravadas tais blasfémias — : «Então o Pai santo, que detém belas barcas por retiros e moradas, em virtude da sua natural clemência, levou a cabo uma obra que livrasse e despojasse a sua substância vital dos ímpios laços, angústias e aflições. Por um invisível sinal, transfigura as suas Virtudes que se encontram naquela luminosa barca [117], e fá-las submeterem-se às Potências adversas que se ordenam em cada curso dos céus. Como estas são dotadas de ambos os sexos, masculino e feminino, ele ordena que tais Virtudes se submetam, umas, sob o aspecto de rapazes nus, ao género contrário das raparigas e a outra parte, sob a forma de virgens mui belas ao género oposto dos rapazes. Sabendo que todas estas Potências são hostis, devido a uma inata, fatal e imundíssima concuspiscência, facilmente se deixam prender por aquelas formas mais belas e assim se corrompem.

Sabei ainda que o nosso Pai santo se identifica com as suas Virtudes, que por mor de uma causa necessária ele transforma segundo o aspecto dos rapazes e das raparigas. Ele serve-se delas, como de seus próprios

beatum patrem hoc idem esse, quod etiam suae uirtutes, quas ob necessariam causam transformat in puerorum et uirginum intemeratam similitudinem. utitur autem his tamquam propriis armis atque per eas suam conplet uoluntatem. harum uero uirtutum diuinarum, quae ad instar coniugii contra inferna genera statuuntur quaeque alacritate ac facilitate id, quod cogitauerint, momento eodem efficiunt, plenae sunt lucidae naues. itaque cum ratio poposcerit, ut masculis adpareant eaedem sanctae uirtutes, illico etiam suam effigiem uirginum pulcherrimarum habitu demonstrant. rursus, cum ad feminas uentum fuerit, postponentes species uirginum puerorum inuestium speciem ostendunt. hoc autem uisu decoro illarum ardor et concupiscentia crescit atque hoc modo uinculum pessimarum cogit ationum earum soluitur uiuaque anima, quae eorundem membris tenebatur, hac occasione laxata euadit et suo purissimo aeri miscetur, ubi penitus ablutae animae ascendunt ad lucidas naues, quae sibi ad uectationem atque ad suae patriae transfretationem sunt preparatae. id uero, quod adhuc aduersi generis maculas portat, per aestus atque calores particulatim descendit atque arboribus ceterisque plantationibus ac satis omnibus miscetur et coloribus diuersis inficitur. et quo pacto ex ista magna et clarissima naui figurae puerorum et uirginum adparent contrariis potestatibus, quae in caelis degunt quaeque igneam habent naturam, atque ex isto aspectu decoro uitae pars, quae in earunden membris habetur, laxata deducitur per calores in terram: eodem modo illa altissima uirtus, quae in naui uitalium a etiam quarum habitat, in similitudine puerorum ac uirginum sanctarum per suos angelos adparet his potestatibus, quaram natura frigida atque humida, quaeque in caelis ordinatae sunt. et quidem his, quae feminae sunt, in ipsis forma puerorum adparet, masculis uero uirginum. hac uero mutatione et diuersitate diuinarum personarum ac pulcherrimarum humidae frigidaeque stirpis principes masculi siue feminae soluuntur atque id, quod in ipsis est uitale, fugit; quod uero resederit, laxatum deducitur in terram per frigora et cunctis terrae generibus admiscetur. quis hoc ferat? quis hoc credat, non dico, ita esse, sed uel dici potuisse? ecce qui docentem timent anathemare Manichaeum et non timent credere haec facientem, haec patientem deum!

---

118 *Sc.* a Lua.

119 Com este mito cosmológico, Mani pretendia explicar os movimentos do Sol e da Lua; os fenómenos metereológicos, como o relâmpago, o trovão, as chuvas ou a bruma; a fecundação da terra ou a germinação das plantas. A libertação dos elementos divinos retidos pelos demónios, aqui narrada mediante fantásticos conúbios, juntamente com a proposta pampsiquista da vinculação daqueles elementos a toda a matéria cósmica, encontra uma íntima relação com o programa antropológico que interessa a Agostinho. Efectivamente — e

braços para realizar a sua vontade. Estas Virtudes divinas apresentam-se assim unidas perante a raça infernal, cumprindo com entusiasmo, facilidade e prontamente o que quer que seja que se pense e enchem as luminosas barcas. Quando a razão lhes reclama que apareçam perante os machos, estas santas Virtudes logo revelam a sua compleição de virgens belas. Por outro lado, quando chegam perante as mulheres, abandonando o seu aspecto de virgens, revelam-se sob a forma de rapazes nus.

Perante tal visão de beleza, cresce o seu ardor e concupiscência, dissolvendo-se assim o vínculo dos seus pensamentos detestáveis e a alma viva, que estava dominada pelos seus membros, escapa, surgida a ocasião, misturando-se com o ar puríssimo. Aí se purifica e sobe até às luminosas barcas, preparadas para o seu transporte e travessia até à pátria. Mas o que ainda traz consigo as manchas da raça inimiga desce aos pedaços com o fogo e o calor e mistura-se às árvores e a todos os outros vegetais impregnando-se nos diversos humores.

Assim, sobre a grande luminosíssima barca, surgem as figuras dos rapazes e das raparigas perante as Potências contrárias que passam a vida nos céus e são dotadas de uma natureza ígnea. Por causa desta atraente visão elas libertam, fazendo-a descer sobre a terra com o calor, a parte da vida que se encontrava dominada pelos seus membros; desse modo, também aquela altíssima Virtude que habita na barca das águas da vida [118], mostra-se, através dos seus Anjos, sob a forma dos rapazes e das raparigas, àquelas Potências cuja natureza é fria e húmida e que também se ordenam nos céus. Ela surge às fêmeas sob a forma masculina e aos machos sob a forma feminina. Mediante esta autêntica mutação e diversidade de pessoas divinas e mui belas, os Príncipes machos e fêmeas da linhagem húmida dissolvem-se, escapando a sua substância vital. O que resta, escorre para a terra com o frio misturando-se por todo o tipo de solos» [119].

Quem tolerará isto? Quem acreditará, não digo, que isso assim seja, mas que se pudesse ter dito isto?

Eis que se temeu anatematizar este ensino de Manés e não se teme crer que Deus tenha feito ou suportado tais coisas!

---

como se lê no início do § — este mito, justifica não só as actividades catárticas dos Eleitos, como manchando a própria divindade (pela negação da sua liberdade e potência), a isenta da transcendência proposta pelo cristianismo. Acresce ainda uma razão intrínseca ao próprio maniqueísmo e que justifica a referida relação: para Mani, como se pode verificar pela leitura do §46, o homem é uma súmula do mundo físico, de onde apenas pelo estudo do macrocosmo se pode alcançar a compreensão e a composição do microcosmo (vd. P. ALFARIC, *Les écritures*..., II vol., p. 45-46).

45. Per electos autem suos purgari dicunt eandem ipsam commixtam partem ac naturam dei manducando scilicet et bibendo, quia eam in alimentis omnibus dicunt ligatam teneri: quae cum ab electis uelut sanctis in refectionem corporis manducando et bibendo adsumuntur, per eorum sanctitatem solui, signari et liberari. nec adtendunt miseri, quam non incongrue de illis creditum sit, quod frustra negant, nisi eosdem libros anathemauerint et Manichaei esse destiterint. si enim, sicut dicunt, in omnibus seminibus est ligata pars dei et ab electis manducando purgatur: quis non digne credat eos facere, quod inter uirtudes caelorum et principes tenebrarum fieri in Thesauro suo legunt, quandoquidem et carnes suas de gente tenebrarum esse dicunt et in eis ligatam teneri uitalem illam substantiam, partem dei, credere atque affirmare non dubitant? quae utique si soluenda est et manducando purganda. sicut eos fateri cogit funestus error ipsorum, quis non uideat, quis non exhorreat, quanta turpitudo et quam nefaria consequatur?

46. Nam et a quibusdam principibus gentis tenebrarum sic dicunt Adam primum hominem creatum, ut lumem ab eis ne fugeret teneretur in epistula enim, quam Fundamenti appellant, quomodo princeps tenebrarum, quem patrem primi hominis inducunt, ad ceteros socios suos tenebrarum principes locutus fuerit et egerit, ita scripsit Manicheus: iniquis igitur commentis ad eos, qui aderant, ait: quid uobis uidetur maximum hoc lumen, quod oritur? intuemini, quemadmodum polum mouet, concutit plurimas potestates. quapropter mihi uos potius aequum est id, quod in uestris uiribus habetis, luminis praerogare: sic quippe illius magni, qui gloriosus

---

120 *De haeresibus* 46; *Contra Ep. Fund.* XII, 14 onde se pode ler o início da *Epístola* de Manés: «Disseste-me, caríssimo irmão Pattício [desconhece-se a identidade deste destinatário], desejares conhecer como se deu o nascimento de Adão e de Eva, se existiram mediante uma única palavra ou se nasceram pela carne. Responder-te-ei de forma conveniente. Encontramos, nas várias Escrituras e Revelações, diversas narrações. Por isso, a maior parte dos povos e dos homens que sobre elas muito longamente discutiram, ignoram a verdade. Com efeito, se eles chegassem a conhecer de forma indubitável o modo da geração de Adão e de Eva ficariam para sempre livres da corrupção e da morte. É preciso lembrar previamente muitas coisas se quisermos alcançar sem ambiguidades o conhecimento deste mistério. Escuta portanto, peço-te, o que se passou antes da constituição do mundo e como se ergueu um combate, para que possas distinguir a natureza da Luz da natureza das Trevas».

Vd. a continuação desta primeira parte da *Epístola*, sobre as duas substâncias contrárias, nos passos seguintes da obra citada XIII, 16-XV, 19. Após a luta original do Bem e do Mal, seguia-se a explicação da invasão, por parte dos Demónios, do Reino divino, que abria

45. [A purificação dos Eleitos e a moralidade dos actos maniqueus]

Dizem que aquela parte da natureza de Deus que se mistura, purifica-se quando os Eleitos comem e bebem uma vez que está unida e ligada a todos os alimentos. Quando os Eleitos, quais santos, os tomam como alimento e bebida em sustento do seu corpo, pela virtude da sua santidade, ela separa-se, determina-se e liberta-se.

Nem cuidam estes infelizes que não é sem razão que deles se crê aquilo que em vão negam até que anatematizam aqueles livros e deixam de ser maniqueus. Se, realmente, como dizem, a todas as sementes está ligada uma parte de Deus que os Eleitos purificam quando comem, quem não acreditará, honestamente, que eles fazem o que lêem no seu *Tesouro* ser realizado entre as Virtudes dos céus e os Príncipes das Trevas, visto que dizem que os seus corpos são formados pela raça das Trevas e unidos e ligados por aquela substância vital que acreditam, afirmam e não duvidam, ser uma parte de Deus? E se esta se há-de separar e purificar, pelo acto da comida, tal como os obriga a confessar o seu erro funesto, quem não verá quanta torpeza e impiedade se segue a estas doutrinas, e quem não as recusará?

46. [A criação de Adão, obra do Mal]

Sustentam também que Adão, o primeiro homem, foi criado por alguns dos príncipes da raça das Trevas para que a Luz ficasse retida e não escapasse deles.

De facto, na Epístola a que dão o nome de *Fundamento,* Manés escreve o seguinte acerca do modo como o Príncipe das Trevas, que julgam ser o Pai do primeiro homem, teria falado e se teria dirigido aos seus companheiros e príncipes das Trevas [120]: «Com iníquas invenções disse aos que com ele estavam:

— «O que achais desta altíssima Luz que nasce? Considerai como ela move o pólo e abala imensas Potências! Por este facto, julgo preferível pedir-vos de antemão aquela parte da Luz que conservais em vosso poder a fim de com ela reproduzir a imagem desse Grande que surge em

---

com a passagem já citada no § 42. Passava-se, finalmente, à narração da criação do «Homem Primordial», da sua queda, libertação [vd. a «introdução § 5c-h] até à aparição do primeiro casal, estratagema do Príncipe das Trevas em conluio com os seus pares a fim de rivalizar com o Filho de Deus. Concentrando em si toda a Luz possível, ela ficaria retida para toda a eternidade nos laços da carne (vd. P. ALFARIC, *Les écritures...* II vol., p. 62-64).

adparuit, imaginem fingam, per quam regnare poterimus, tenebrarum aliquando conuersatione liberati. haec audientes ac diu secum deliberantes iustissimum putauerunt id quod postulabantur praebere. nec enim fidebant se idem lumen iugiter retenturos: unde melius rati sunt principi suo offerre, nequaquam desperantes eodem se pacto regnaturos. quo igitur modo lumen idem, quod habebant, praebuerint, considerandum est. nam hoc etiam omnibus diuinis scripturis arcanisque caelestibus aspersum est; sapientibus uero quomodo sit datum scire minime est difficile; nam coram aperteque cognoscitur ab eo, qui uere ac ficeliter intueri uoluerit. quoniam eorum, qui conuenerant, frequentia promiscua erat, feminarum scilicet ac masculorum, inpulit eos, ut inter se coirent. in quo coitu alii seminarunt, aliae grauidae effectae sunt. erant autem partus his, qui genuerant, similes uires plurimas parentum uti primi obtinentes. haec sumens eorum princeps uti praecipuum donum gauisus est. et sicuti etiam nunc fieri uidemus corporum formatricem naturam mali inde uires sumentem figurare, ita etiam ante dictus princeps sodalium prolem accipiens habentem parentum sensus, prudentiam, lucem simul secum in generatione procreatam comedit; ac plerisque uiribus sumptis ex istius modi esca, in qua non modo inerat fortitudo, sed multo magis astutiae et praui sensus ex fera genitorum mente, propriam ad se coniugem euocauit ex ea, qua ipse erat, stirpe manantem; et facto cum ea coitu seminauit ut ceteri abundantiam malorum, quae deuorauerat, nonnihil etiam ipse adiciens ex sua cogitatione ac uirtute, ut esset sensus eius omnium eorum, quae profuderat formator atque descriptor; cuius compar excipiebat haec, ut semen consueuit culta optime terra percipere. in eadem enim construebantur et contexebantur omnium imagines caelestium ac terrenarum uirtutum, ut pleni uidelicet orbis, id quod formabatur, similitudinem obtineret.

47. O scelestum monstrum! o execranda perditio et labes deceptarum animarum! omitto, quid sit de natura dei, quod sic ligetur, haec dicere.

---

121 O homem (microcosmo) é, por conseguinte, uma autêntica súmula do macrocosmo. Depois desta passagem, seguir-se-ia uma explicação análoga sobre a criação de Eva, logo seguida da narração sobre a sua descendência a qual prefiguraria a história da humanidade e do mal.

toda a sua glória. Com ela poderemos reinar e nos libertarmos da morada das Trevas.

Ouvindo tais palavras e tendo longamente ponderado, julgaram muito justo corresponder ao que se havia solicitado. Como nem se fiavam que haviam de conservar para sempre aquela Luz, julgaram melhor oferecê-la ao seu Príncipe esperando assim que, mediante tal pacto, chegariam a reinar um dia.

Merece consideração o modo como ofereceram aquela Luz que mantinham em seu poder. Isso está exposto em todas as divinas Escrituras e nos Arcanos celestes. E não é muito difícil aos sábios chegarem a sabê-lo, porque se revela clara e distintamente a quem quiser investigar com verdade e fidelidade.

Visto que em todos os que se reuniram era abundante a mistura das raparigas com os rapazes, ele impeliu-os a copularem entre si. Nesse coito, estes lançaram a semente e aquelas foram fecundadas.

Os partos concebidos assemelhavam-se aos seus progenitores recebendo, como primícias, a maior parte dos dotes dos seus pais.

Tomando-os, como a um dom precípuo, o seu Príncipe regozijou-se. Procedeu como o príncipe formador da natureza corpórea que vemos utilizar as forças daquela natureza má para com elas moldar mais. Apoderou-se da prole dos seus companheiros que fora dotada com o sentido e a prudência paterna, e devorou a Luz que com eles fora procriada, obtendo desse modo, em alimento, grande parte das forças dotadas não apenas do vigor, mas ainda da astúcia e do sentido maldoso da raça cruel dos progenitores.

Chamou até si, para uma união conjugal, uma esposa da sua estirpe e tendo com ela copulado fecundou-a com os abundantes males que havia devorado; e também ajuntou parte do seu pensamento e vigor para que o seu sentido permanecesse na forma e na imagem de todos os elementos que ele espalhara.

A sua companheira tudo acolhia, tal como uma terra excelentemente preparada costuma receber a semente. Nela se construíram e compunham as imagens de todas as Virtudes celestes e terrestres a fim de que, como claramente se vê, aquilo que se formava reproduzisse todo o Universo» [121].

47. [Actos imorais dos maniqueus]

Oh, funesta desgraça! Oh execrável ruína e calamidade das almas enganadas!

hoc saltem adtendant miseri decepti et errore mortifero uenenati, quia, si per coitum masculorum et feminarum ligatur pars dei, quam se manducando soluere et purgare profitentur, cogit eos huius tam nefandi erroris necessitas, ut non solum de pane et holeribus et pomis, quae sola uidentur in manifesto accipere, sed inde etiam soluant et purgent partem dei, unde per concubitum potest, si feminae utero concepta fuerit, conligari. hoc se facere quidam confessi esse in publico iudicio perhibentur non tantum in Paphlagonia, sed etiam in Gallia, sicut a quodam Romae christiano catholico audiui; et cum interrogarentur, cuius auctoritate scripturae ista facerent, hoc de Thesauro suo prodidisse, quod paulo ante commeoraui. isti autem cum hoc eis obicitur, solent respondere nescio quem inimicum suum de numero suo, hoc est electorum suorum desciuisse et schisma fecisse atque huiusmodi spurcissimam haeresim condidisse. unde manifestum est, quia hoc etiam si isti non faciunt, de ipsorum libris hoc faciunt, quicumque faciunt. abiciant ergo libros, si crimen exhorrent, quod committere coguntur, si libros tenent; aut si non committunt, mundius uiuere contra suos libros conantur. sed quid agunt, cum eis dicitur: aut purgate lumen de quibus potueritis seminibus, ut nec illud recusetis, quod uos non facere adseritis, aut Manichaeum anathemate, qui, cum dicit in omnibus seminibus esse partem dei et concumbendo ligari, quicquid autem luminis. hoc est eiusdem partis dei ad escas electorum peruenerit, manducando purgari, quid uobis suadeat uidetis et eum adhuc anathemare dubitatis: quid agunt, inquam, cum hoc eis dicitur? ad quas tergiuersationes se conuertunt, cum aut tam nefaria doctrina sit anathemanda aut tam nefaria turpitudo facienda, in cuius comparatione iam illa omnia mala, quae intolerabilia paulo ante commemorabam, eos de natura dei dicere, quod necessitate obpressa sit, ut bellum gereret, quod aut sempiterna ignorantia secura erat au sempiterno dolore et timore sollicita, quando sibi ueniret corruptio commixtionis et uinculum aeternae damnationis, quod denique gesto bello sic fuerit captiuata, obpressa, polluta, quod post falsam uictoriam sic futura sit in horribili globo in aeternum confixa et ab originis suae felicitate separata, tolerabilia uideantur, cum per se ipsa, si considerentur, sustineri non possint?

[122] Plaflagónia: país da Ásia Menor entre a Bitínia e o Ponto (Mar Negro); Gália: a parte norte da península Itálica estendendo-se até à actual França e Bélgica (vd. mapa no final do volume).

Omito dizer o que significa enunciar tais coisas sobre a natureza de Deus que assim se vê aprisionada. Mas ao menos atendam, estes infelizes enganados e envenenados pelo mortífero erro, que se é por uma união sexual do masculino com o feminino que se prende a natureza de Deus que — confessam — se liberta e purifica pela comida, a necessidade deste erro tão nefasto obriga-os a aceitar que não é apenas pelo pão, pelos legumes e pelos frutos (únicos alimentos que eles parecem tomar), mas que é também pela união sexual que libertam e purificam a parte de Deus aprisionada quando foi concebida num útero de mulher.

Houve quem confessasse e declarasse em juízo público ter cometido tais actos, não só na Paflagónia, mas também na Gália [122], conforme eu ouvi de um certo cristão católico de Roma. E quando foram interrogados sob que autoridade da Escritura os faziam, citaram o *Tesouro* que há pouco mencionei. Mas quando os expomos perante tais actos, costumam responder que desconhecem qual foi o inimigo do grupo dos seus Eleitos que se revoltou, provocando um cisma e fundando, desse modo, aquela obscena heresia.

Por isto, é evidente que se existe quem não cometa tais actos, quem os pratica fá-lo apoiado naqueles livros. Desfaçam-se portanto desses livros caso receiem o delito que se vêem forçados a cometer se os conservarem. E se o não fizerem, obriguem-se a viver mais decentemente contra o conteúdo desses seus livros.

Mas o que fazem, quando lhes dizem: — ou purificai a Luz, de todas as sementes que puderdes, para que não tenhais de recusar aquilo que afirmais não fazer, ou anatematizai Manés, que diz que em todas as sementes há uma parte de Deus aprisionada pela cópula e que tudo o que é de luz, isto é, daquela parte de Deus que é tomada em sustento dos Eleitos, se purifica quando é comida? Vedes o que ele vos aconselha e ainda duvidais em anatematizá-lo? Que fazem — insisto — quando se lhes diz isto? Como tergiversam quando ou anatematizam doutrinas tão nefastas ou quando cometem torpezas não menos nefastas!

Comparadas com aqueles males intoleráveis atribuídos à natureza de Deus e acima recordados — que foi pela necessidade que ela gerou a guerra; ou que se encontra livre de cuidados, numa sempiterna ignorância, ou agitada por uma dor e angústia sempiterna porque a alcançará a corrupção da mistura e a sujeição da eterna condenação; que, finalmente, declarada a guerra, ela foi aprisionada, subjugada, manchada e, depois de uma vitória fictícia, virá a ser encerrada para sempre na horrível esfera e separada da sua felicidade original — não parecem toleráveis aqueles males que considerados em si mesmos dificilmente se poderiam suportar?

48. O magna patientia tua, domine misericors et miserator, longanimis et multum misericors et uerax, qui facis oriri solem tuum super bonos et malos, pluis super iustos et iniustos; qui non uis mortem peccatoris, quantum ut reuertatur et uiuat; qui partibus corripiens das locum paenitentiae, ut relicta malitia credant in te, domine; qui patientia tua ad paenitentiam adducis, quamuis multi secundum duritiam cordis sui et inpaenitens cor thesaurizent sibi iram in die irae et reuelationis iusti iudicii tui; qui reddis unicuique secundum opera sua; qui in qua die conuersus fuerit homo a nequitia sua ad misericordiam et ueritatem tuam, omnes iniquitates eius obliuisceris: praesta nobis, da nobis, ut per nostrum ministerium, quo execrabilem et nimis horribilem hunc errorem redargui uoluisti, sicut iam multi liberati sunt, et alii liberentur et siue per sacramentum sancti baptismi tui siue per sacrificium contribulati spiritus et cordis contriti et humiliati in dolore paenitentiae remissionem peccatorum et blasphemiarum suarum, quibus per ignorantiam te offenderunt, accipere mereantur. tantum enim ualet praepollens misericordia et potestas tua et ueritas baptismi tui clauesque regni caelorum in sancta ecclesia tua, ut nec de illis desperandum sit, quamdiu in hac terra per tuam patientiam uiuunt, qui etiam scientes, quantum malum sit talia de te sentire uel dicere, propter aliquam temporalis et terrenae commoditatis consuetudinem uel adeptionem in illa maligna professione detinentur, si ad tuam ineffabilem bonitatem saltem increpati tuis correptionibus fugiant et omnibus carnalis uitae inlecebris caelestem uitam aeternamque praeponant.

[Epílogo]

48. [Oração pela conversão dos maniqueus]

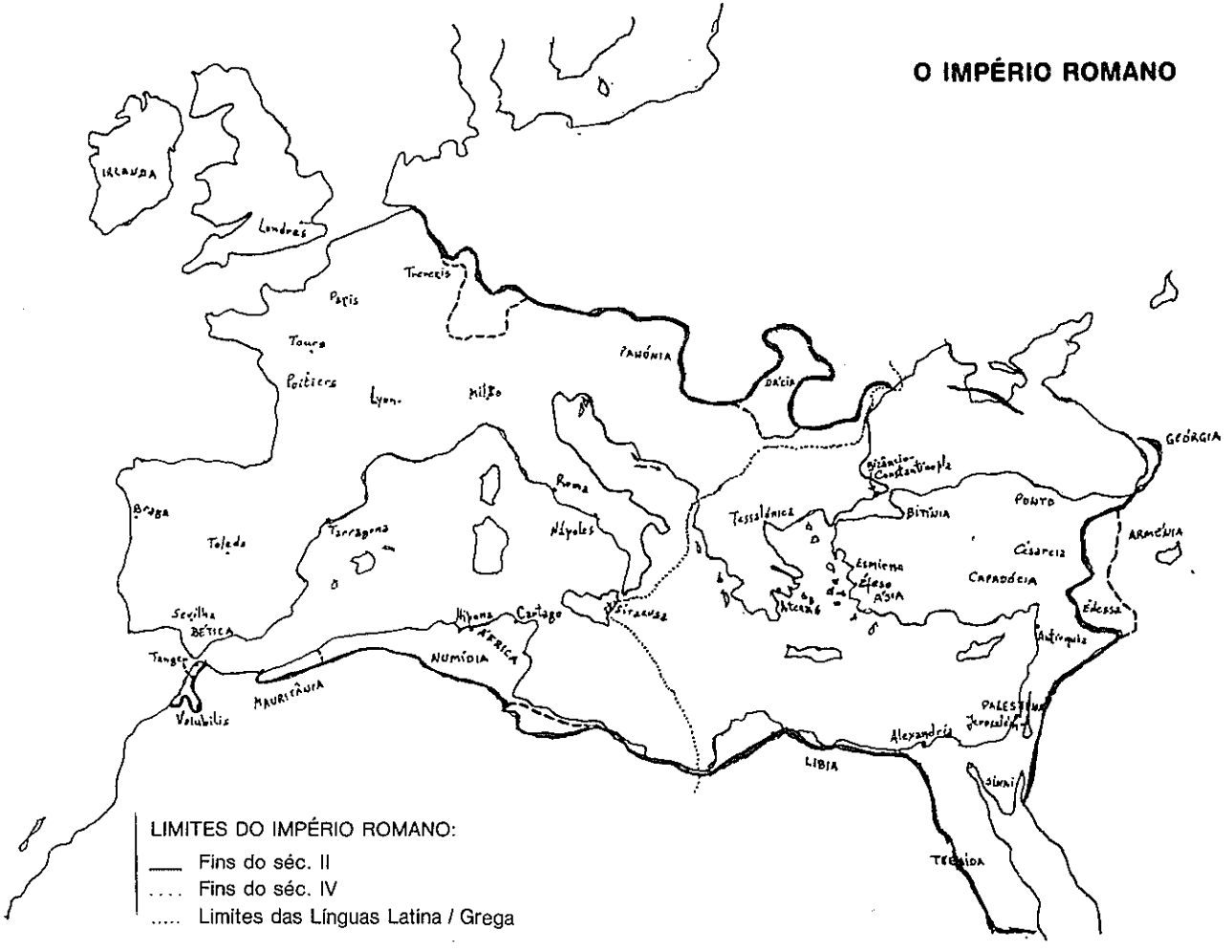
Quão grande é a Tua paciência, Senhor, misericordioso e compassivo, paciente, misericordiosíssimo e verdadeiro! [123] Tu que fazes que o Teu Sol se levante sobre os bons e os maus e caír chuva sobre os justos e os injustos! [124] Tu que não queres a morte do pecador, mas antes que se converta e viva! [125] Que repreendendo os que caem dás lugar à penitência a fim de que rejeitem a malícia e creiam em Ti! [126] Que com a Tua paciência conduzes ao arrependimento ainda que muitos, pela dureza e impertinência do seu coração, para si entesourem a ira no dia da ira e da revelação do Teu justo juízo, o Qual recompensará cada um conforme as suas obras! [127] Que no dia em que o homem se converter da sua iniquidade para a Tua misericórdia e Tua verdade esquecerás todas as suas iniquidades [128], dá-nos, concede-nos, que pelo nosso ministério, com o qual quiseste que eu refutasse este erro execrável e bastante horrível, assim como já muitos foram libertados outros o venham a ser e, quer pelo sacramento do Teu santo baptismo quer pelo sacrifício do espírito atormentado e de um coração contrito e humilhado [129], pela dor da penintência, mereçam receber a remissão dos pecados e das suas blasfémias com que, sem saber, Te ofenderam.

Na verdade, é tão grande a eficácia da Tua misericórdia, do Teu poder e da verdade do Teu baptismo e das chaves do reino dos céus na Tua santa Igreja, que não se deve desesperar por causa deles enquanto vivem nesta terra pela Tua paciência, e que também sabendo quão mau é pensar ou dizer tais coisas, se detêm, por causa do costume ou aquisição de alguma comodidade temporal e terrena [130], naquela maligna defesa, e que pela Tua inefável bondade, repreendidos ao menos pelas Tuas censuras fujam e prefiram, a vida eterna celeste a todas as seduções da vida carnal.

---

123 *Sl.* 103 (102, 8.
124 *Mt.* 5, 45.
125 *Ez.* 33, 11
126 *Sab.* 12, 2.
127 *Rom.* 2, 4-6.
128 *Ez.* 18, 21.
129 *Sl.* 51 (50), 19.
130 *Contra Sec.* 1.

O IMPÉRIO ROMANO



DATAS	ACONTEC. HISTÓRICOS	ACONT. FILOSÓFICOS	ARTES E LETRAS	BIBLIOG. AUGUSTINIANA
350				354 N. Agostinho em Tagaste 13/11
		360 Nasc. de Pelágio		
	361-3 Juliano, o Apóstata			
	365 Alamanos na Gália			
	367 Morte de Hilário de Poitiers		370 Sinésio de Cirene: «Hinos»	370 Ano em Tagaste
				371 Estudos em Cartago
	373 Morte de Atanásio de Alexandria			373 Leitura do «Hortensius»
				374 Regresso a Tagaste
	375 Graciano, Imperador do Ocid.			375 Abre escola em Cartago
	379 Ostrogodos na Panónia e Visigodos na Macedónia	379 Morte de São Basílio		
	380 Teodósio I: Édito de Tessalónica			
	381 Concílio de Constantínopla		381-4 «Itinerário de Egéria»	
				383 Encontro com Fausto, bispo maniqueu
				384 Agost. em Roma e Milão
			386 Morte de Prisciliano	386 Conversão/Cassiciaco
				387 Regresso a Milão/Baptismo Partida para África: Tagaste
				389 «De Magistro»
		390 Morte de Gregório Nazianzo	390-406 S. Jerónimo traduz a «Bíblia»	
	391 Lei de Teodósio c/ pagãos			391 Ordenação sacerdotal
				392 Disputa com o maniqueu Fortunato
		394 Morte de Gregório de Nissa		
	395 Divisão do Império entre Arcádio (Or.) e Honório (Oc.)			
				396-426 «De Doctrina Christina»
				396 Sagrado Bispo (Hipona)
			397 Morte de S. Ambrósio	397-401 «Confissões»

DATAS	ACONTEC. HISTÓRICOS	ACONT. FILOSÓFICOS	ARTES E LETRAS	BIBLIOG. AUGUSTINIANA
				398 Disputa com Félix, maniqueu
				399 «A Natureza do Bem»
			400-30 Santa Maria Maior e St.ª Sabina	
400			400 Amiano Marcelino	
	401 Sínodo de Toledo			401 Luta contra os donatistas Concílio de Cartago
	402 Ravena, capital do Império		405 Morte de Aurélio Símaco	
			407 Morte de São João Crisóstomo	
			408 Morte de Claudiano	
	408 Saxões na Bretanha			
	410 Visigodos em Roma			
				411 Início da luta antipelagiana
		412 Nasc. de Proclo		412 Condenação de Pelágio
				413-27 «A Cidade de Deus»
			416 Rustílio Namaciano: «Itinerário de Bordéus...»	
			417 Paulo Orósio: «Hist. contra os Pagãos»	
			«Dafnis e Cloé»	
				419 «De Trinitate» (399-422/6)
			420 Morte de São Jerónimo	
430	430 Vândalos em Hipona		430 Marciano Capela: «Núpcias de Filologia...»	430 Morte de Agostinho (28/8)

BIBLIOGRAFIA

OBRAS:

AGOSTINHO, *Six Traités anti-manichéens [De duabus animabus, Contra Fortunatum. Adimantus. Contra Epistulam Fundamenti. Contra Secundinum. Contra Felicem Manichaeum]* (BA:17; Trad. R. Jolivet et M. M. Jourjon). Paris, 1950.

Les Révisions (BA:12; Trad. Gustave Bardy), Paris, 1950.

De Natura Boni (in C.S.E.L. 25/2, ed. J. ZYCHA), Viena, 1892. [Edição aqui reproduzida].

De Natura Boni (in PL 42, 557-572).

La Morale Chrétienne [De moribus Ecclesiae Catholicae et de moribus manichaeorum. De Natura Boni...] (BA:1; Trad. B. Roland-Gosselin). Paris. 1936.

Obras Filosóficas (BAC:III; Mateo Lanseros), Madrid, 1947.

De Natura Boni (trad. A. A. Moon), Washington, 1955.

Solilóquios (trad. e notas de Sena Freitas), Porto, 1944 (reed. 1955).

Cem Páginas (pref. e selecção de Moreira das Neves), Lisboa, 1945.

Livro de Solilóquio de Santo Agostinho. Cód. Alcob. CCLXXIII. 1980 (ed. crítica e gloss. de M.ª Adelaide Valle Cintra), Lisboa, 1957.

Contra os Académicos (trad. Vieira de Almeida), Coimbra, 1957.

Diálogo Sobre a Felicidade (trad. Mário A. Santiago de Carvalho), Lisboa, 1988.

O Livre Arbítrio (trad. António Soares Pinheiro), Braga, 1986.

O Mestre (Trad. António Soares Pinheiro in *Opúsculos Selectos da Filosofia Medieval*), Braga, 1984.

Confissões (trad. J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina), Porto, (7.ª) 1977.

Acerca da Doutrina Cristã. Excertos (Trad. de José Andrade) *in Textos de Hermenêutica, Porto,* 1984 [já traduzido integralmente (Lisboa, 1788) com o título de *Theologo e Orador Cristão].*

Comentário sobre o Evangelho de São João (trad. de J. A. Rodrigues Amado), 5 vols., Coimbra, 1944-1952.

Sermões para a Páscoa (trad. Pe. António Fazenda), Lisboa, 1974.

A Instrução dos Catecúmenos. Teoria e Prática da Catequese (trad. Maria da Glória Novak) Petrópolis (3.ª) 1984.

ESTUDOS EM PORTUGUÊS:

Desde 1986 que se publica o *Augustinus — Lexikon* (ed. Cornelius MAYER), Basel-Stuttgart. Em português, poderá o Leitor encontrar, entre outros e para além dos já citados e das comuns Histórias da Filosofia acessíveis no mercado editorial português, os seguintes estudos e artigos (vd. ainda *Bibliografia Filosófica Português (1931-1987),* Lisboa, 1988, para Teses de Licenciatura e Catálogos):

ENCICLOPÉDIAS e DICIONÁRIOS:

Ch. BOYER, «Agostinho» in *Verbo Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura I,* 693-700.

J. M. da Cruz PONTES, «Augustinismo em Portugal» in *Dicionário de História da Igreja em Portugal II,* 19-35.

M. DESCHOUX, «Agostinianismo» *in Dicionário das Grandes Filosofias,* Lisboa, 1982.

ARTIGOS e REVISTAS:

Manuel Henriques PAULO, «O neoplatonismo na formação de Santo Agostinho», *Estudos,* 20, 6 (1943), 257-267.

Diamantino MARTINS, «Um drama interior na «Cidade de Deus», *Brotéria* 47 (1948), p. 441-460.

António Alberto de Banha de ANDRADE, «Reflexo de Santo Agostinho na filosofia portuguesa», *Filosofia* 1 (1954), 26-34.

António de MAGALHÃES, «A Actualidade de Santo Agostinho», *Filosofia,* 5 (1955), 1-14.

Francisco Beja SARDO, «O tempo e a história em Santo Agostinho», *Filosofia,* 5 (1955), 1-19.

Revista Portuguesa de Filosofia («Santo Agostinho no XVI Centenário do seu Nascimento 354-1954), XI, 1, 2 (1955).

António Luiz GOMES, «O sentimento e a vontade de Santo Agostinho», Itinerarium 2 (1956), 77-83.

Rui de Abreu TORRES, «Santo Agostinho e a Doutrina do Mestre Intérior» *Separata das Publicações do XXIII Congresso Luso-Espanhol,* Coimbra, 1957.

António Barata TAVARES, «Santo Agostinho, jurista», *Filosofia* 19 (1958), 189-194.

António Ambrósio de PINA, «Pressupostos do pensamento de Santo Agostinho» *Filosofia*, 18 (1958), 87-101.

Francisco Eusébio FILIPE «A Visão da História em Santo Agostinho nas perspectivas de Deus e do Homem», *Filosofia*, 23 (1959), 191-209.

J. Cerqueira GONÇALVES, «Pedagogia e Linguagem na obra de Santo Agostinho», *Euphosyne* 9 (1978-90), 187-191.

Henrique Noronha GALVÃO, «Concepção ekonómica e theológica do Deus Trindade nas Confissões de Santo Agostinho», *Didaskalia*, X 1(1980), 189-206.

João Paulo II, «Augustinum Hipponensem», *Lumen*, 47, 10-12 (1986).

M.ª Leonor Lamas de Oliveira XAVIER, «A justificação cristã da palavra em 'De Magistro' de Santo Agostinho» in *Ao Encontro da Palavra. Homenagem a Manuel Antunes*, Lisboa, 1986;

Id., «Dialéctica Agostiniana, um itinerário mediante uma vivência antropológica», *Itinerarium* 36 (1990), 7-19.

Revista Portuguesa de Filosofia («Santo Agostinho no XVI Centenário da sua Conversão e Baptismo»), XLIV, 1(1988).

J. Acácio CASTRO, «A voz, o olhar e o silêncio. Uma leitura 'De Magistro' de Santo Agostinho, *Humanística e Teologia* IX (1988), 169-185.

CARVALHO, M.A.S. de «Beatos nos esse volumus. Uma leitura do 'De Beata Vita' de St.° Agostinho», *Humanística e Teologia* 9 (1988), 69-95 e 187-222.

No prelo encontram-se as Actas do Simpósio augustinismo da UCP (12-14 Novembro de 1987) e do Colóquio «O Pensamento filosófico de Santo Agostinho» da FLUP (22-24 Outubro de 1987).

LIVROS:

R. D'A. TORRES, *Santo Agostinho e a Doutrina de Mestre Interior*, Coimbra, 1957.

Giovanni PAPINI, *Santo Agostinho*, trad., Braga, 1958.

Milton LOMASK, *Santo Agostinho*, trad., Porto, 1969.

José Manuel dos Santos FERREIRA, *Teologia do Espírito Santo em Agostinho de Hipona*, Lisboa, 1987.

Maria Cândida da Costa Reis Monteiro PACHECO, *Ratio e Sapientia Ensaios de Filosofia Medieval*, Porto, 1985.

José Geraldes FREIRE, *Guia de História da Língua latina com especial relevo para o latim vulgar, latim dos cristãos e da transição para a Idade Média: II A cultura clássica e a linguagem cristã em Santo Agostinho*, Coimbra, 1978.

Maria Leonor Lamas de Oliveira XAVIER, *Santo Agostinho. Falar-Conhecer-Ensinar em 'De Magistro'* (Diss. de Mestrado; FLUL), Lisboa, 1985.

ESTUDOS SOBRE STO. AGOSTINHO:

ADAM, A. «Das Fortwirken des Manichäismus bei Augustin», *Zeitzschrift für Kirchengeschichte* 69 (1958), 1-25.

ALFARIC, Prosper. *L'Evolution intellectuelle de Saint Augustin. .1: Du Manichéisme au Néoplatonisme*, Paris, 1918.

ALONSO DEL CAMPO, L. «Sentimiento de culpabilidad en la experiência religiosa de San Agustín», *Augustinus* 22, 87-88 (1977), 301-321.

Augustiniana, Testi e Studi I, II, III. Ed. A Caprioli e L. Vaccaro. Palermo, 1987-88.

Augustinian Bibliography 1970-1980. With Essays on the Fundamentals of Augustinian Scholarship. Compiled by T. L. Miethe, Londres-Westport, 1982.

Augustinus Magister. Congrès International Augustinien. III vols., Paris, 1954.

BARBOSA, A. de M. *Ordem do Tempo e Ordem da Razão no método augustiniano*, Lisboa, 1955.

BEATRICE, P. F. «Quosdam Platonicorum Libros», «The Platonic Reading of Augustine in Milan», *Vigiliae Christiane* 43 (1989), 248-81.

Bibliographia Augustiniana. Bearbeitet und herausgegeben von c. Andresen, Darmstadt, 1973.

BROWN, P. *Augustine of Hippo. A Biography*, Berkeley, 1967.

CAPANAGA, Victorino, «Materia y espiritu en el problema del mal según san Agustin», *Augustinus* 6, 22-23 (1961), 169-178.

CAYRE, F., *Patrologie et Histoire de la Théologie*, I vol., Paris-Tournai-Roma, 1947.

COMBÈS, G. *La doctrine politique de St. Augustin*, Paris, 1927.

COURCELLE, P. *Recherches sur les Confessions de Saint Augustin*, Paris, 1950.

COUTINHO, Jorge. «Essencialidade e Existencialidade em St.° Agostinho», *Revista Portuguesa de Filosofia* 44, 1 (1988), 17-37.

COUTURIER, C., «Structure métaphysique de l'être crée d'aprés st. Augustin», *Recherches de Philosophie*, I (1955), p. 57-84.

DE BRUYNE, Edgar, *História de la Estética*, trad., II vol., Madrid, 1963.

DEANE, H. *The Political and Social Ideas of Saint Augustine*, N. York — Londres, 1966.

DOLBY MUGICA, Maria del Carmen. «Agustin de Tagaste: El Itinerario de la Sabiduria», *Revista Agustiniana* XXIX, 90 (1988), 435-500.

EVANS, G. R. *Augustine On Evil*, Cambridge, 1982.

FERRIER, Francis. *Saint Augustin*, Paris, 1989.

FISCHER, N. *Augustins Philosophie der Endlichkheit, Zu zystematischen Entfaltung seines Denkens aus der Geschichte der Chorismos-Problematik*, Bona, 1987.

FISCHER, N. «Sein und Sinn der Zeitlichkeit im philosophischen Denken Augustinus», *Revue des Etudes Augustiniennes* 33 (1987), 205-234.

FLASCH, Kurt. *Agostino d'Ippona. Introduzione all'opera filosofica*, trad. do al., Bolonha, 1983.

FONTANIER, J. M., «Sur le traité d'Augustin 'De pulchro et apto': convenance, beauté et adaptation», *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 73 (1989), 413-421.

FUMAROLI, Marc. *L'Eloquence Rhétorique et 'Res Literaria' de la Renaissance au seuil de l'époque Classique*, Genebra, 1980.

GEERLINGS, W. «Zur Frage des Nachwirkens des Machichaismus in der Theologie Augustins», *Zeitschrift für Katholische Theologique* 93 (1971), 45-60.

GILSON, Etienne. *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Paris, (3.ª) 1949.

GILSON, E. *A Evolução da Cidade de Deus*, trad., São Paulo, 1965.

GLOY, K. «Die Struktur der Augustinischen Zeittheorie im XI Buch der Confessiones», *Philosophische Jarhbuch* 95 (1988), 72-95.

GONÇALVES, Joaquim Cerqueira, «La dialectica del querer y del poder en San Agustin», *Estudio Augustiniano* 3 (1968), 545-552.

GROETHUYSEN, Bernard. *Anthropologie philosophique*, Paris, 3.ª ed., 1953.

GUITTON, Jean, *Le Temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin*, Paris, (2.ª.) 1955.

HOLTE, Ragnar. *Béatitude et Sagesse. Saint Augustin et le probléme de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne, trad. do sueco*, Paris, 1962.

IBARRETA DE GHIO, O. M. «La noción de materia en san Agustin», *Patristica et Mediaevalia* 1 (1975), 77-81.

JOLIVET, Régis. *Le Probléme du Mal d'aprés Saint Augustin*, Paris (2.ª), 1936.

KOWALCZYK, Stanislaw, «El teocentrismo de la jerarquia de los bienes en la doctrina de san Agustin». *Augustinus* 22, 87-88 (1977), 229-238.

MARROU, Henri-Irinée. *Saint Augustin et la Fin de la Culture Antique*, Paris, 1938.

MATTEWS, Warren, «El neoplatonismo como solución agustiniana al problema del mal», *Augustinus* 27, 107-108 (1982) 339-355.

MÜHLENBERG, E. «Das Verständnis des Bösen in neuplatonischen und frühchristlicher Sicht», *Kerygma und Dogma* 15 (1969), 226-238.

NEDONCELLE, M. «L'abandon de Mani par Augustin ou la logique de l'optimisme» in *Recherches Augustiniennes II: Hommage au P. F. Cayré*, Paris, 1962, 17-32.

NÖRREGAARD, J. *Augustins Bekehrung*, Tubinga, 1923.

O'DALY, Gerard. *Augustine's Philosophy of Mind*, Londres, 1987.

O'TOOLE, Ch. J. *The Philosophy of Creation in the writings of St. Augustine*, Washington, 1944.

OORT, J. van. «Augustine and Mani on 'concupiscentia sexualis» in *Augustiniana Traiectina.* (Communications présentées au Colloque International d'Utrecht 13-14 nov. 1986), Ed. J. den Boeff e J. van Oort, Paris, 1989, 137-152.

OROZ RETA, J. (ed.). *Comemoración académica en el XVI Centenario de la Conversion de San Agostino*, in: «*Augustinus* 33, 1988.

PACHECO, Maria Cândida, «Santo Agostinho. Ontem e Hoje», *Humanística e Teologia*, 8, 1 (1987), 9-21.

PANNENBERG, W. «Cristentum und Platonismus. Die kritische Platonrezeption Augustins in ihrer Bedeutung für das gegenwartige christliche Denken», *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 96 (1985), 147-161.

PEGUEROLES, Juan. *El Pensamiento Filosófico de San Agustin.* Barcelona 1972.

PEPIN, J. «Le maniement des prépositions dans la théorie augustinienne de la création», *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 35 (1989), 251-274.

PÉPIN, J. «Santo Agostinho e a Patrística Ocidental» in F. Châtelet, *História da Filosofia 2: A Filosofia Medieval do séc. II ao séc. XV*, trad., Lisboa, 1974.

PÉREZ RUIZ, F. «Las 'Ideas' en San Agustín», *Pensamiento* 43 (1987), 129-150.

PHILIPS, G. *La raison d'être du Mal d'aprés saint Augustin*, Lovaina-Bruxelas, 1927.

PORTALIE, E., «Saint Augustin», DTC I, 2, 2268-2472 (trad. ingl.: *A Guide to the thought of Saint Augustine*, Westport, 1975).

Reportoire bibliographique de saint Augustin 1950-1960. Ed. T. Van Bavel e F. Van der Zande, Haia, 1963.

REY ALTUNA, Luis, «El Amor a la Verdad. Perfil íntimo de una andadura», *Augustinus*, 31, 123-124 (1986), 357-377.

RIEF, J. *Der Ordobegriff der jungen Augustins*, Paderborn, 1962.

RIOBÓ GONZALEZ, M. «Fenomenologia de la codificación linguística en San Agustín», *Revista Agustiniana* 29 (1988).

SERTILLANGES, A. D. *Le Problème du Mal I-L'Histoire. II-La Solution*, Paris, 1948-1951.

SOLIGNAC, A. et al. *Le Confessioni di Agostino d'Ippona, Libri X-XIII*, Palermo, 1987.

TESKE, Roland J. «The motive for creative according to saint Augustine», *The Modern* Schoolman 65 (1987-88), 245-253.

TOTOK, W. *Handbuch der Geschichte der Philosophie, II: Mittelalter und Früher Neuzeit*, Francoforte s. Main, 1970, 115-162 [referências bibliográficas].

ZUM BRUNN, Emilie, *Le Dilèmme de l'être et du néant chez Augustin. Des premiers dialogues aux 'Confessions'*, Amsterdão, 1984.

OBRAS SOBRE O MANIQUEISMO:

ALFARIC, Prosper, *Les Ecritures Manichéennes*, 2 vols. Paris, 1918.

BARDY, G., «Manichéisme» DTC IX, 1841-1895.

CUMONT, F. *Recherches sur le Manichéisme*, Bruxelas, 1912.

DECRET, François, *Aspects du manichéisme en Afrique romaine. Les controverses de Fortunatus. Faustus et Félix avec saint Augustin*, Paris, 1974.

GARCIA LOPEZ, Clemente, «Bases para una interpretacíon del Maniqueísmo», *Pensamiento*, 43, 172 (1987), 463-477.

GIVERSEN, Soren. *The Manichaen Coptic Papyri in the Chester Beatty Library*, 4 vols., Genebra, 1986-1988.

JONAS, Hans, *La Religion Gnostique. Le Message du Dieu Etranger et les débuts du christianisme*, trad. do ingl., Paris, 1978.

LIM, R. «Unity and Diversity among Western Manicheans: a reconsidertion of Mani's 'sancta ecclesia', *Revue des Études Augustiniennes* 35 (1989), 231-250.

LYMAN, J. R., «Arians and Manichees on Christ, Prophecy and Gnosis», *Journal of Theological Studies* 40 (1989), 493-503.

MANSELLI, R. *Eresia del Male*, Nápoles, (2.ª ed.), 1980.

«Lo gnosticismo come fenomeno storico e come attegiamento religioso», *Archivio di Filosofia* 53 (1985), 299-308.

PETREMENT, Simone. *Le dualisme chez Platon, les Gnostiques et les Manichéens*, Paris, 1947.

POLOTSKY, H. J. «Manichaismus» in Pauly-Wissowa Suppl.VI.Estugarda, Estugarda, 1935. 240-71.

PUECH. Ch. «Der Betriff der Erlösung im Manichäismus», *Eranos-Jahrbuch* 4 (1936), 183-286.

Le Manichéisme, son fondateur, sa doctrine, Paris, 1949.

En quête de la Gnose. I: La Gnose et le temps, Paris, 1978.

OBRAS DE CARÁCTER GERAL:

AGAMBEN, Giorgio, *Stanze. La Parola e il Fantasma nella Cultura Occidentale*, Turim, 1977.

ALVAREZ TURIENZO, Saturnino, «El Cristianismo y la formación del concepto de persona», *Homenaje a Xavier Zubiri*, Tomo I, Madrid, 1970.

ARQUILIÈRE, H. X. *L'augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques du Moyen Age*, Paris, 1955.

BALADIER, Ch. «O problema do Amor. Das leituras de Lacan aos debates dos Escolásticos», *Análise* 4 (1986), 153-173.

BARTH, Karl. *S. Anselme. Fides Quaerens Intellectum. La preuve de l'existence de Dieu*, Genebra, 1985.

BERNARDO SILVESTRE, *De mundi universitate libri II seu Megacosmus et Microcosmus*. Ed. C. S. Barach e J. Wrobel, Innsbruck, 1876 (rep. anast.: Francforte S. Main, 1964).

BORNE, Etienne, *Le Problème du Mal*, Paris, 1958.

BRITO, A. J. de. «As recentes controvérsias sobre o argumento ontológico», *Revista Portuguesa de Filosofia* 44 (1988), 249-286.

BULTMANN, Rudolf, *Le Christianisme primitif dans de cadre des réligions antiques*, trad., Paris, 1969.

BURNS, J. H. (ed.). *The Cambridge History of Medieval Political Throught c. 350 - c. 1450*, Cambridge, 1988.

CARVALHO, M. A. S. de «O Mal Formal. Sobre a interpretação tomasina de e em *De Malo 4*», *Biblos* 65 (1989), no prelo.

CASTELLI, Enrico (org.), *Le Mythe de la Peine*, Actes du Colloque organisé par le Centre International d'Études Humanistes et par l'Institut d'Études Philosophiques de Rome, Paris, 1967.

CHADWICK, Henry, Boezio. *La consolazione della musica, della logica, della teologia e della filosofia*, trad. do ingl., Bolonha, 1986.

CLARK, Stephen R.L., *From Athens to Jerusalem. The Love of Wisdom and the Love of God*, Oxford, 1984.

CLEMENTE DE ALEXANDRIA. *Stromata* (ed. O. Stälin), Leipzig, 1906-09.

DE RIJK, L. M. *La philosophie au Moyen Age*, Leiden, 1985.

DELGADO ANTOLÍN, S. M. *El argumento anselmiano*, Sevilha, 1987.

DIAS, José Ribeiro, «Contribuição para o estudo das Fontes da Noção Ocidental de Bem», *Didaskalia* II, 2 (1972), 255-286.

DOSSAT, Y. *Église et Hérésie en France au XII e siécle*, Londres, 1986.

DUHEM, P. *Le Système du Monde II*, Paris, 1954.

ECO, U. *Arte e Beleza na Estética Medieval*, trad., Lisboa, 1989.

ESPINOSA, *Ética demonstrada à maneira dos geómetras*, III vols., (trad. Joaquim de Carvalho, Joaquim Ferreira Gomes e António Simões), Coimbra, 1960, 1962, 1965.

FATTAL, Michel, *Pour un nouveau langage de la Raison. Convergences entre l'Orient et l'Occident*, Paris, 1987.

FERREIRA, Januário Torgal Mendes, «Mito Gnóstico e Filosofia», *Biblos LIII* (1977), 329-342.

FESTUGIERE, A. J., «Refléxions sur le Problème du Mal chez Eschyle et Platon» in *Études de Philosophie Grecque*, Paris, 1971.

FOREVILLE, R. (ed.). *Les Mutations Socio-culturelles au tournant des XI^e-XII^e Siècles*, Paris, 1982.

FRAILE, G. *História de la Filosofía I*, Madrid, 1982.

GARCIA GUAL, C. *Epicuro*, Madrid, 1981.

GILSON, Etienne. *L'être et l'essence*, Paris, 1981.

GILSON, E. *L'Esprit de la philosophie médiévale*, Paris, 2.ª ed. 1948.

History of Christian Philosophy in the Middle Ages, Londres, 3.ª imp. 1989.

GONÇALVES, Joaquim Cerqueira. *Humanismo Medieval*, Braga, 1971.

«A desdivinização do Mundo (a via agostiniana-franciscana medieval)», *Itinerarium* 29 (1983), pp. 407-419.

HICK, J. e A. McGILL, *The Many Faced Argument. Recent Studies on the Ontological Argument for the existence of God*, Londres-Melboune, 1968.

HICK, John, «Evil (The problem of)» in P. Edward (ed), *The Enciclopedia of Philosophy* III, N. York-London, 1972, 136-141.

HUME, David, *Diálogos sobre Religión Natural* (trad. E.O'Gorman), México, 1942.

JAEGER, Werner, *Paideia. A Formação do Homem Grego*, trad. do al., Lisboa, 1979.

KANT, Emmanuel, *La Réligion dans les limites de la Raison* (tra. A. Tremesaygues), Paris, 1913.

KOLAKOWSKI, Leszek. *Philosophie de la Réligion*, trad. do ingl., Paris, 1985.

KRISTEVA, J. *Histoires d'Amour*, Paris, 1983.

KUNG, Hans. *Existe Dios?*, trad., Madrid, (4ª.) 1979.

LACARRIERE, Jacques. *Les Gnostiques*, Paris, 1973.

LAVELLE, Louis. *Le Mal et la Soufrance*, Paris, 1940.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Essais de Théodicée* (vol. VI de *Die philosophieschen Schriften von...*), Berlin, 1885 (rep. 1961).

LEISEGANG, H. *La Gnose*, Paris, 1951.

LOT, F. *O Fim do Mundo Antigo e o Princípio da Idade Média, trad., Lisboa, 1980.*

LOVEJOY, A. O. *The Great Chain of Being*, Cambridge-Massachussetts, 10ª. ed., 1971.

MARROU, H. J. *Les troubadours*, Paris, 1971.

MICHEL, Adam, «Les Périls de la Morale», *Revista da Faculdade de Letras*. Porto. Série de Filosofia, 2.ª (1987) 335-356.

NABERT, Jean. *Essai sur le Mal*, Paris, 1955.

NIETZSCHE, Fr. *A Genealogia da Moral*, (trad. Carlos José de Meneses), Lisboa, (3.ª) 1976.

Nouvelle Histoire de l'Église I: Des origines à Gregoire de Grand (Jean Daniéllou e Henri Marrou), Paris, 1963.

NYGREN, A. *Eros und Agape. Gestaltwandlungen der christlichen Liebe*, Gütersloh, 1954.

OTT, A. *Le Problème du Mal*, Paris, 1888.

PARÉ, G. *Le Roman de la Rose et la Scolastique, courtoise*, Paris, 1941.

PEPIN, Jean, *Théologie Cosmique et Théologie Chrétienne*, Paris, 1964.

PEREIRA, Miguel Baptista, «O Ser e o Nada» de J.P.Sartre no Nihilismo Europeu», *Separata de Biblos* (1984).

PÉREZ RUIZ, F. *Metafísica del Mal*, Madrid, 1982.

PETERS, F. E. *Termos filosóficos Gregos. Um léxico histórico*, trad., Lisboa, 1977.

PLANTINGA, A. *The Ontological Argument. From St. Anselm to Contemporany Philosophers*, Londres-Mulbourne, 1968.

PLATÃO, *Timée* (trad. A. Rivaud), Paris, 1949.

A República (trad.: Maria Helena da Rocha Pereira), Lisboa, (2.ª) 1976.

O Simpósio (trad. Pinharanda Gomes), Lisboa, 1986.

Fédro (trad. Pinharanda Gomes), Paris, 1981.

Gorgias (trad., A. Croiset), Paris, 1949.

Philèbe (trad. A. Diès), Paris, 1949.

PLOTIN, *Ennéades* (trad. E. Bréhier), 3 vols, Paris, 1923 s.

PUTNAM, Hilary, «Referência/Verdade», in *Enciclopédia Einaudi 13* (trad. João Branquinho), Lisboa, 1988.

REBOUL, Olivier. *Kant et le Probléme du Mal*, Montréal, 1971.

RICOEUR, Paul. *Finitude et Culpabilité, I-L'Homme Faillible, II-La Symbolique du Mal*, Paris, 1960.

Le Conflit des Interprétations. Essais d'Herméneutique, Paris, 1969.

Le Mal. Un défi à la Philosophie et à la théologie, Genebra, 1986.

ROUGEMONT, D. *L'Amour et l,Occident*, Paris, 1939.

ROUSSELOT, P. *Pour l'histoire de l'Amour au Moyen Âge*, Paris, 1933.

SARTRE Jean-Paul, *A Náusea*, (trad. de António Coimbra Martins), Lisboa.

SCHUBERT, Venanz. *Pronoia und Logos. Die Rechtfertgung der Weltordnung bei Plotin*, Munique-Salzburgo, 1968.

SPENGLER, Oswald, *Der Untergang des Abendlandes. Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte*, Munique, 1963.

TEIXEIRA, J. F. «Paul Ricoeur e a problemática do mal», *Didaskalia* 7 (1977), 43-129.

Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus, Ed. J. H. Waszingk, (Plato Latinus IV), Londres-Leida, 1962.

TRESMONTANT, Cl. *La métaphysique du Christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne. Problème de la création et de l'antropologie des origines à saint Augustin*, Paris, 1961.

TRIGANO, Shmuel, *La Demeure Oubliée. Génèse Religieuse du Politique*, Paris, 1984.

TROUILLARD, Jean, «La médiation du Verbe selon Plotin», *Revue Philosophique de la France et de L'Étranger,* CXLVI, 81, 1(1956), 65-73.

VAN RIET, Georges, «Liberté et Espérance chez Kant». *Revue Philosophique de Louvain,* 78, 38 (1980), 185-224.

VAUCHEZ, A. *La Espiritualidad del Occidente Medieval (siglos VIII-XII),* trad., Madrid, 1986.

VILA-CHÃ, J. «Deus vere est. O argumento Anselmiano. Análise dos Capítulos II-IV», *Círculo* 4, 6 (1984), 3-4.

VOLTAIRE, «Cândido ou o optimismo» in *Romances e Contos Completos de V.*, I vol. (trad. de Fernandes Costa), Lisboa, 1977.

WITTGENSTEIN, L. *Carnets 1914-1916,* trad., Paris, 1971.

ÍNDICE DE TEXTOS BÍBLICOS *

ANTIGO TESTAMENTO

Génesis: 2, 9:§35

Êxodo: 3, 14:§19

2.° Macabeus: 7,28:§26

Job: * 1-2:§32
34, 30:§32

Salmos: 16 (15), 10:§20
51 (50), 19:§48
102 (101), 27-28:§24
103 (102), 8:§24
148,5:§26

Provérbios: 8, 15:§32

Sabedoria: 7, 24-25:§29
7, 27:§24
11, 20:§21
12, 2:§48

Ezequiel: 18, 21:§48
33, 11:§48

Daniel: *3, 72:§16

Oseias: 13, 11:§32

NOVO TESTAMENTO

São Mateus: 5, 45:§48
25, 41:§32, 23
* 26, 31-35:§32
* 26, 69-75:§32
* 27, 5:§32

São Marcos: 10, 18:§39

São Lucas: 1, 33:§22

São João: 1, 1-3:§24
10, 30:§24
18, 20:§25

[São Paulo] Romanos: 1, 25:§36
2, 3-6:§28, 48
3, 5:§31
4, 17:§26
5, 8-10:§31
11, 22:§31
11, 33:§31
11, 36:§26
13, 1:§32
16, 27:§39

* Os números antecedidos de um * indicam referências implícitas; os restantes, citações expressas. Remetemos para os parágrafos da tradução.

NOVO TESTAMENTO

(São Paulo) 1.° Coríntios: 12, 18:§30
12, 24:§30
12, 26:§30

» » 2.° Coríntios: * 12, 7:§32

» » Efésios: 2, 2:§33
6, 12:§33

» » Colossences: 3, 25:§40

» » 1.° Timóteo: 1, 17:§24
4, 4:§34
6, 16:§39

São Tiago: 1, 17:§24

2.° Pedro: 2, 4:§33

ÍNDICE ONOMÁSTICO *

ADIMANTO 21, 24, 29.
AGAMBEN, G. 12.
AGOSTINHO (ST.°) passim
ALBALAG 22.
ALFARIC, P. 11, 13, 80, 86, 89, 91.
ALONSO del CAMPO P. 26.
ALVAREZ TURIENZO 63.
AMBRÓSIO (ST.°) 13.
ANSELMO (ST.°) 23.
APULEIO 14.
ARISTÓTELES 12, 13, 24.
ARQUILLIERE, A. X. 25.

BALADIER, Ch. 12.
BARBOSA, A. de Miranda 26.
BARDY, G. 11.
BARTH, K. 23.
BERNARDO SILVESTRE 53.
BORNE, E. 9.
BRITO, A. J. 23.
BROWN, P. 11.
BUDA 21.
BULTMANN, R. 10.
BURNS, J. H. 25.

CALCÍDIO 52.
CAPANAGA, Victorino 30.
CARNÉADES 13.
CASTELLI, E. 22.
CAYRÉ, P. E. 15.
CHARDIN, Theillard de 22.
CHÂTELET, F. 26.
CÍCERO 12, 40.
CLEMENTE de ALEXANDRIA 16, 20-21.
COMBÉS, G. 25.
COURCELLE, P. 14.

DE BRUYNE, Edgar 41, 50.
DE RIJK, L. M. 23.
DEANE, H. 25.
DELGADO ANTOLÍN 23.
DESCARTES 23.
DIOCLECIANO 16.
DIONÍSIO PS. - AREOPAGITA 54.
DOSSAT, Y. 16.
DUHEM, P. 53.

ECO, Umberto 14.
EPICURO 25.
EPIFÂNIO 16.
ESCOTO ERÍGENA 22.
ESPINOSA22, 39.
EVÓDIO 13.

FATTAL, Michel 12.
FAUSTO, M. 13, 21, 30.
FÉLIX 30.
FÍLON de ALEXANDRIA 22.

* Este «Índice» não refere nem os autores citados na «Bibliografia», nem no «Índice Bíblico», nem no «Quadro Cronológico». Os números remetem para as páginas.

FLASCH, K. 13.
FOREVILLE, R. 23.
FORTUNATO 11, 27, 30, 46, 78.
FRAILE, G. 52.
FUMAROLI, Marc 25.

GARCÍA GUAL, Carlos 25.
GARCÍA LOPES 11.
GARDEIL, A. 27.
GILSON, Etienne 25, 54.
GONÇALVES, J. C. 24.
GUITTON, Jean- 48.

HARSTHORNE 23.
HEGEL 22, 23.
HERACLITO 54.
HESSEN, Johannes 12.
HICK, J. 23.
HIPÓLITO 16.
HOLTE, Ragnar 11, 37, 44.
HUME 21, 37.

IRENEU de LIÃO 16.

JÂMBLICO 14.
JERÓNIMO (São) 45.
JOLIVET, Jean 12.
JONAS 10, 15, 16, 21.

KANT 23.
KOLAKOWSKI, L. 22.
KOWALCZYK, S. 26.
KRISTEVA, Julia 12.
KÜNG, Hans 23.

LACAN 12.
LACTÂNCIO 21.
LADURIE, Le Roy 16.
LEIBNIZ 9, 21.
LEISEGANG, H. 17.
LEVI-STRAUSS, Claude 11.
LICÊNCIO 13.
LOT, F. 16.

MANÉS ou MANI 11, 13, 15, 16, 24, 30, 74, 76, 80, 81, 86, 87, 88, 89, 90.
MARROU, H. I. 12, 15.
MARCIÃO 86.
MATHEWS, W. 24, 30.
McGILL, A. 23.
MIGNE 9.

NIETZSCHE 23.
NYGREN 12.

O'DALY, G. 25, 31, 77.
ORÍGENES 16, 22.

PANGLOSS vd. Voltaire
PARÉ 12.
PARMÉNIDES 12.
PASCAL 23.
PATTICIO 90.
PELÁGIO 26.
PENÉPOLE 10.
PÉPIN, Jean 26, 42, 52.
PEREZ RUIZ 14, 21.
PETERS, F. E. 17.
PLANTINGA, Alvin 23.
PLATÃO 14, 15, 25, 30, 41, 46, 54.
PLOTINO 14, 16, 25, 26, 27, 31, 32, 41, 43, 54, 74.
PORFÍRIO 14.
POSSIDÓNIO 55.
PROCLO 31, 54.
PUECH, Henri-Charles 10.

QUIPEL 10.

REBOUL, Olivier 23.
REY ALTUNA, R. 12, 13.
RICOEUR, Paul 9, 10.
RIOBÓ GONZALEZ 34.
ROUGEMONT, Denis de 12.
ROUSSELOT 12.

SEM 22.
SÓCRATES 10.
SPENGLER, Oswald 16.
SVOBODA, K. 14

TERTULIANO 16.
TROUILLARD, J. 25.

VAN RIET, Georges 23.
VAUCHEZ, A. 16.
VILA-CHÃ, João 23.
VOLTAIRE 21.

WITTGENSTEIN, Ludwig 10, 54.

ZICHA, J. 34.
ZOROASTRO
ZUM BRUNN, E. 14, 52, 54.

ÍNDICE TEMÁTICO *

BEM: O B. como problema filosófico e religioso: 9-10, 11-12, 21-32.
A Natureza do Bem, ocasião: 11-12; estrutura: 26-29, 33-34.
Supremo B.: vd DEUS
Vd.: MAL.

CRIATURA: definida pela fórmula 'ab illo': 36, § 1.
A bondade da C.: vd. NATUREZA.

DEUS: noção bíblica e filosófica: 36-39 §12, §16, §19, §24, §26.
D. e a cristologia: 36, §24, §27, 62-63.
D. é o Ser: §1, §19, 54, §24.
D. é o Supremo Bem: §1, §7, §22, §31.
D. Criador: §1, §2, §3, §13, §26, §27.
D., natureza incorruptível e imutável: §1, §6, §24, § 29.
D. e o mal: §11 (vd. PECADO).
D. e o poder: §11.

ETERNIDADE: E. e moralidade: §39
(vd. DEUS)

FELICIDADE: vd. DEUS.

FILOSOFIA: a F. de Agostinho, na sua evolução: 11-15, 23-26, 29-32.
F e Verdade: Vd.: BEM.
F. neoplatónica: vd. BEM, MAL, PLOTINO.

GNOSE: vd. MAL e MANIQUEÍSMO.

* Apenas os algarismos precedidos de um § remetem para o texto d'*A Natureza do Bem*, os restantes, referem a introdução e as notas. As maiúsculas, abreviam os respectivos títulos.

GRAÇA: liberdade e G. na proposta de Pelágio: 26.
vd. PECADO

HOMEM: o H., ser entre dois mundos: 43
vd. CRIATURA, NATUREZA e DEUS

«HYLÉ»: §18, vd. NATUREZA.

LIBERDADE: vd. MANIQUEÍSMO, PECADO e GRAÇA.

LUZ: 77; vd. MANIQUEÍSMO.

MAL: o M. nas mitologias gnósticas: 10, 17-21.
natureza do M.: §11, §20, §21, §23.
a dor e o M.: §20.
vd. MANIQUEÍSMO, PECADO e GRAÇA.

MANIQUEÍSMO: o fundador do M.: 15
a origem e 'lógica' do M: 10.
teorias do m.: 15-21, §41-47, 74-95.
refutação do M.: §2, 38, §24, §25, §40-47.

MATÉRIA: M. em Agostinho: 52

NATUREZA (ou SUBSTÂNCIA): toda a N. é boa: §1, §3, §8, §12, §13, §17, §19, §20.
compreende o modo, a espécie e a ordem (seus sentidos): §3, 40-41, §10, 27, §21-23.
a N. corrompida: §4, §5.
N. e criação (ou emanação) 36, §10, §19, §26.

ORAÇÃO: O. pelos maniqueus §48.

PECADO: corrupção da Natureza racional: §7, §28 (vd. NATUREZA).
o P. não provém de Deus: §11, §29, §31, §32.
o P. como renúncia a ou mau uso de um bem: §11, §33, §34, §36.
a pena devida ao P.: §9, §33, §35, §37, §38.

SUBSTÂNCIA: vd. NATUREZA.

TRINDADE: vd. DEUS.

ÍNDICE GERAL

MEDIÆVALIA. TEXTOS E ESTUDOS 5

INTRODUÇÃO 9

SANTO AGOSTINHO. **A NATUREZA DO BEM.** EDIÇÃO BILINGUE 36

O IMPÉRIO ROMANO (MAPA) 99

QUADRO CRONOLÓGICO 100

BIBLIOGRAFIA 103

ÍNDICE DE TEXTOS BÍBLICOS 115

ÍNDICE ONOMÁSTICO 117

ÍNDICE TEMÁTICO 119

EXECUÇÃO DE
GRÁFICOS REUNIDOS, LDA.
RUA ÁLVARES CABRAL, 22 A 32
TELEFS. 2000608 - 2010796 - 2011457
4000 PORTO