

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS

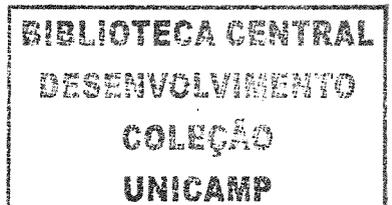
FACULDADE DE EDUCAÇÃO

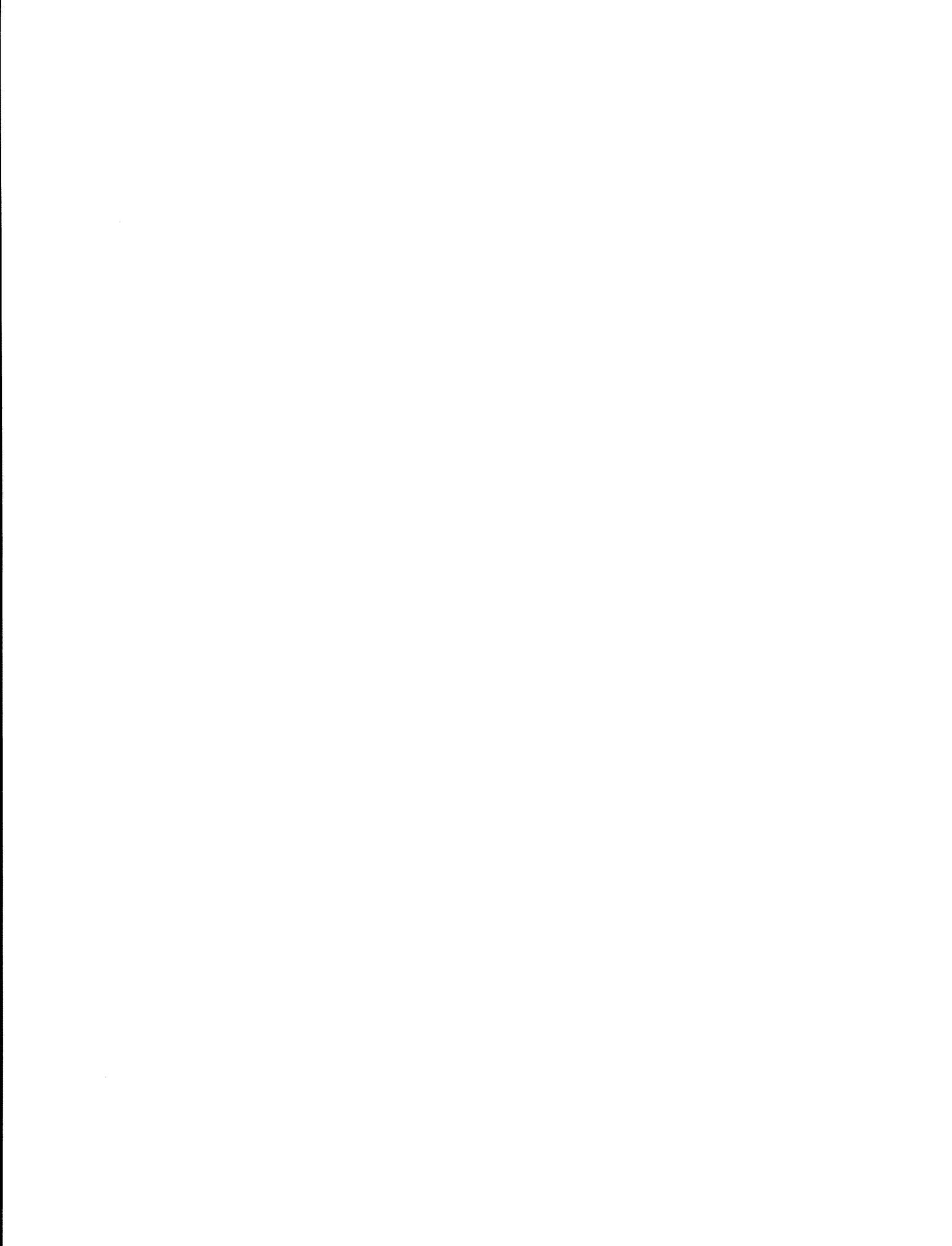
DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

**UM PERCURSO EDUCATIVO NO INTERIOR DA OBRA DE
AGOSTINHO DE HIPONA (354-430)**

**AUTOR: EDUARDO ANTÔNIO JORDÃO
ORIENTADORA: PROF^a. DR^a. LIDIA MARIA RODRIGO**

**CAMPINAS
2006**





UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
FACULDADE DE EDUCAÇÃO

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

Um percurso educativo no interior da obra de Agostinho de Hipona (354-430)

Autor: Eduardo Antônio Jordão
Orientadora: Prof^a. Dr^a. Lidia Maria Rodrigo

Este exemplar corresponde à redação final da Dissertação defendida por Eduardo Antônio Jordão e aprovada pela Comissão Julgadora.

Data: 28 de junho de 2006.

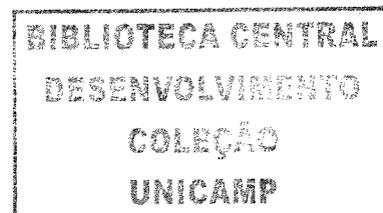
Assinatura: Lidia Maria Rodrigo.....

Orientadora

COMISSÃO JULGADORA:

Lidia Maria Rodrigo
Ilse Tubo
Luiz Vinícius

2006



© by Eduardo Antônio Jordão, 2006.

UNIDADE BC
Nº CHAMADA 7/UNICAMP
J 767p
V _____ EX _____
TOMBO BC/ 69660
PROC 10.123-06
C _____ D X
PREÇO 11,00
DATA 17/08/06
Nº CPD _____

BIBID- 384659

**Ficha catalográfica elaborada pela biblioteca
da Faculdade de Educação/UNICAMP**

J76p Jordão, Eduardo Antônio
Um percurso educativo no interior da obra de Agostinho de Hipona
(354-430) / Eduardo Antônio Jordão. -- Campinas, SP: [s.n.], 2006.

Orientador : Lídia Maria Rodrigo.
Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual de Campinas, Faculdade
de Educação.

1. Agostinho, Santo, Bispo de Hipona, 354-430. 2. Educação. 3. Paidéia.
4. Filosofia crista. 5. Padres da Igreja. I. Rodrigo, Lídia Maria. II.
Universidade Estadual de Campinas. Faculdade de Educação. III. Título.

06-273-BFE

Título em inglês: An educative passage in the interior of the workmanship of Augustin de Hipona (354-430)

Keywords: Augustin, Saint, Bishop of Hipona; Education; Paideia; Christian philosophy; Patrology

Área de concentração: História, Filosofia e Educação

Titulação: Mestre em Educação

Banca examinadora: Profa. Dra. Lidia Maria Rodrigo

Prof. Dr. José Luiz Sigríst

Prof. Dr. Pedro Laudinor Goergen

Profa. Dra. Rosa Maria Feiteiro Cavalari

Prof. Dr. Renê José Trentin Silveira

Data da defesa: 28/06/2006

Programa de pós-graduação :

e-mail : eduarjor@yahoo.com.br

086719008

**À Lidia Maria Rodrigo,
Mestra, orientadora e inspiradora
Em sua dedicação ao ofício docente e à pesquisa**



.....

AGRADECIMENTOS

Márcia, José Luiz e Renata, minha família.

À Lídia, por sua cuidadosa e preciosa orientação, desde os tempos de pedagogia.

Aos professores da banca examinadora, José Luiz Sigrist e Pedro Goergen, pela criteriosa avaliação que fizeram deste trabalho.

Aos professores que ao longo de minha formação nesta Universidade sempre me ofereceram seu apoio: Carminha Martins, Heloísa Rocha, Águeda Bittencourt, Maria Carolina, Milton Almeida, Carlos Miranda, Ana Almeida, Charles Richard, James Patrick, Zacarias Borges, Sérgio Leite, Rosely Brenelli, Luci Banks, Anna Regina, Maria José, Pedro Cunha, Renê Silveira, Sílvio Gallo, Sérgio Castanho, César Nunes, Sílvio Gamboa, Maria Cristina, Vicente Rodriguez, Patrizia Piozzi, Aparecida Neri, Neusa Gusmão, Olga von Simson, Francisco Benjamin, Paulo Sérgio, Marco Aurélio e Maria Elizabeth.

Nas referências aos seguintes nomes, agradeço aos funcionários da Faculdade de Educação. A toda Secretaria de Pós-Graduação: Gislene, Cleonice, Nadir, Rita, Dorival e Ábia. Ao setor de Informática: Sivaldo, Ademilson, Célia, Hélio e Edgar. Às bibliotecárias Marli, Márcia, Yoko, Rose e Lavínia. Especial agradecimento à Ana Arantes, secretária do Dephe.

Aos bons amigos que tive o prazer de reencontrar e aos novos que conquisei na pós-graduação: Fabiana Colombo, Thaís Cipolini, Daniela Anjos, Fernando Bonadia, Marciele Coelho, Rosenanda, Raquel Magro, Jéssica, Elza Peixoto, José Weber, Elza Maria, José Renato, Gláucia, Luiz Marcos, Marcelo Fernandes, Cláudia Bonfim, Ana Lúcia, Maísa, Pedro Contijo, Lívia, Samuel, Marcos, Nadeje, Suzana, Andréia, Cristina, Carlos, Américo, José Barreto e demais colegas de APP.

Aos amigos que estiveram comigo também neste processo: João Paulo, Luiz Fernando, Marcelo Vieira, Clecios Vinícius, Robson Marquesin, Fátima Rosolen, Luciane Assis, Raquel Sant'Ana, Agnaldo Rogério, Thiago Alves França, Rodrigo "El" Nuñez, João Bosco Caetano e Fabrício.

Agradecimento à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo, Fapesp, pelo financiamento desta pesquisa.

Por fim, mas não por último, parafraseando o autor aqui estudado, Àquele que ainda não descobri ao certo, mas sei que inquieta meu espírito, instiga o coração e me leva à sempre buscar; por isso também me pergunto "o que amo e procuro quando estou a amar-te?"



RESUMO

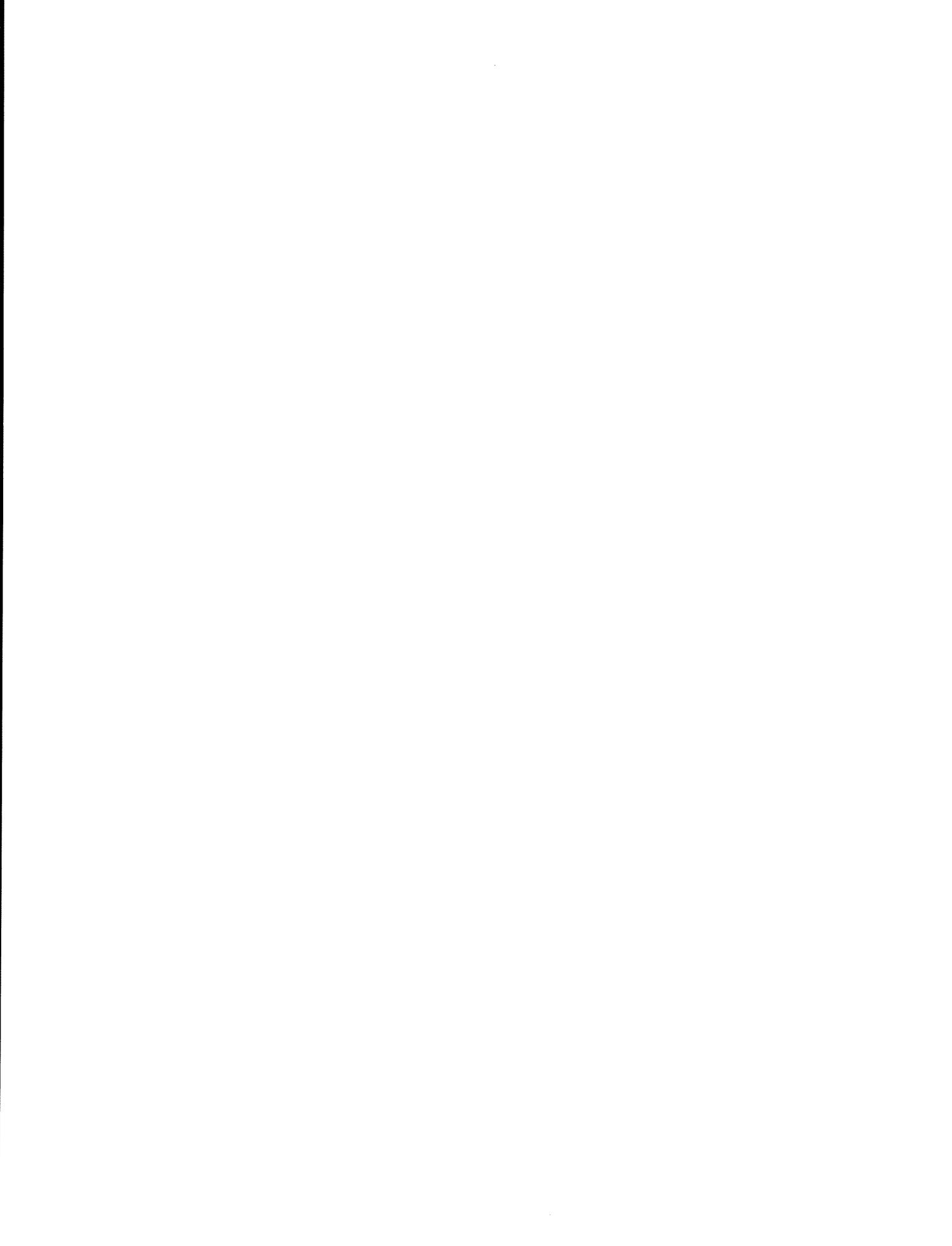
Este trabalho concentra-se no estudo sistemático de um conjunto de obras de Agostinho de Hipona, com o objetivo de compreender o pensamento educacional do autor, não permanecendo restrito a uma só obra ou a um só período de sua vida, mas examinando o tema na trajetória de sua produção intelectual. Ao inserir seu pensamento educacional numa perspectiva mais ampla, levando-se em consideração seu contexto histórico, seu lugar na África do Norte, sua trajetória intelectual e sua visão de mundo, pretende-se aprofundar o conhecimento dos pressupostos ontológicos da *paidéia* agostiniana. Para tanto, depois de um estudo sobre as condições objetivas nas quais desenvolveu o pensamento do autor, empreendeu-se a leitura de um conjunto de obras de Agostinho e de alguns comentadores. A metodologia de trabalho baseia-se na leitura estrutural dos textos, articulando as teses defendidas pelo autor com os argumentos que as fundamentam, o que não excluiu o recurso a uma abordagem diacrônica que visa contextualizar o autor e sua obra. De posse do conjunto de análises, defende-se que a educação em Agostinho se divide em três frentes distintas, porém interligadas quanto a seus fins: uma educação para o povo em geral, a formação dos clérigos e a luta travada pelo estabelecimento da ortodoxia doutrinal da Igreja. O que confere unidade à *paidéia* agostiniana é o fato do seu fim repousar na fruição e no deleite em Deus.

Palavras-chave: Educação – Agostinho de Hipona – Paidéia Cristã

ABSTRACT

This work focuses on the study of Augustine of Hippo's works, with the purpose of understanding his educational thought, not keeping restricted to only one of his works neither to only one period of his life, but examining these theme in his intelectual production trajectory. Upon introducing his educational thought into a broader perspective, considering his historical context, his place in North Africa, his intelectual path and his world vision, it is intended to deepen the knowledge about ontologics presuppositions of the augustinean *paideia*. In order to do so, after a study about the objective conditions in which the author's thoughts were developed, it was engaged the reading of Augustine's works and a few scholiasts. The work methodology is based on the structural reading of the texts, basing the theses defended by the author with the arguments which ground them, without leaving out the appeal for a diachronic approach that aims at putting the author and his work into context. Considering the amount of analyses, it was defended that the education in Augustine is divided into three distinctive fronts, besides they are though connected taking their goals into account: education for the people in general, the clergymen's formation and the fight waged by the establishment of the Church doctrinal orthodoxy. What grants unity to the augustinean *paideia* is the fact that its purpose rests in the enjoyment and delight in God.

Key-words: Education – Augustine of Hippo – Christian *Paideia*



ABREVIATURAS

Obras de Agostinho

- C.D.* = A Cidade de Deus
Conf. = Confissões
C.Ep.M. = Contra a Carta que os Maniqueus chamam de Fundamento
C.R. = A Instrução dos Catecúmenos
D.C. = A Doutrina Cristã
D.M. = O Mestre
D.O. = A Ordem
In Ps. = Comentário aos Salmos
Q.A. = Sobre a Potencialidade da Alma
Retrac. = Retratações
Sol. = Solilóquios
V.R. = A Verdadeira Religião

Quanto à numeração das citações agostinianas, segue-se a seguinte ordem: citações com um número romano e três algarismos arábicos significam que o número romano refere-se ao livro da obra em questão; os demais, na seqüência, são respectivamente o capítulo, o parágrafo e a página. Já as citações com três algarismos arábicos apenas fazem referência, respectivamente, ao capítulo, ao parágrafo e à página da obra em questão, exceto para os *Comentário aos Salmos*, em que o primeiro algarismo se refere ao número do salmo comentado, o segundo ao parágrafo e o terceiro à página. Quando esta obra contém quatro algarismos em sua citação, o primeiro se refere ao número do salmo, o segundo ao sermão, o terceiro ao parágrafo e o quarto à página.

Obras de Plotino

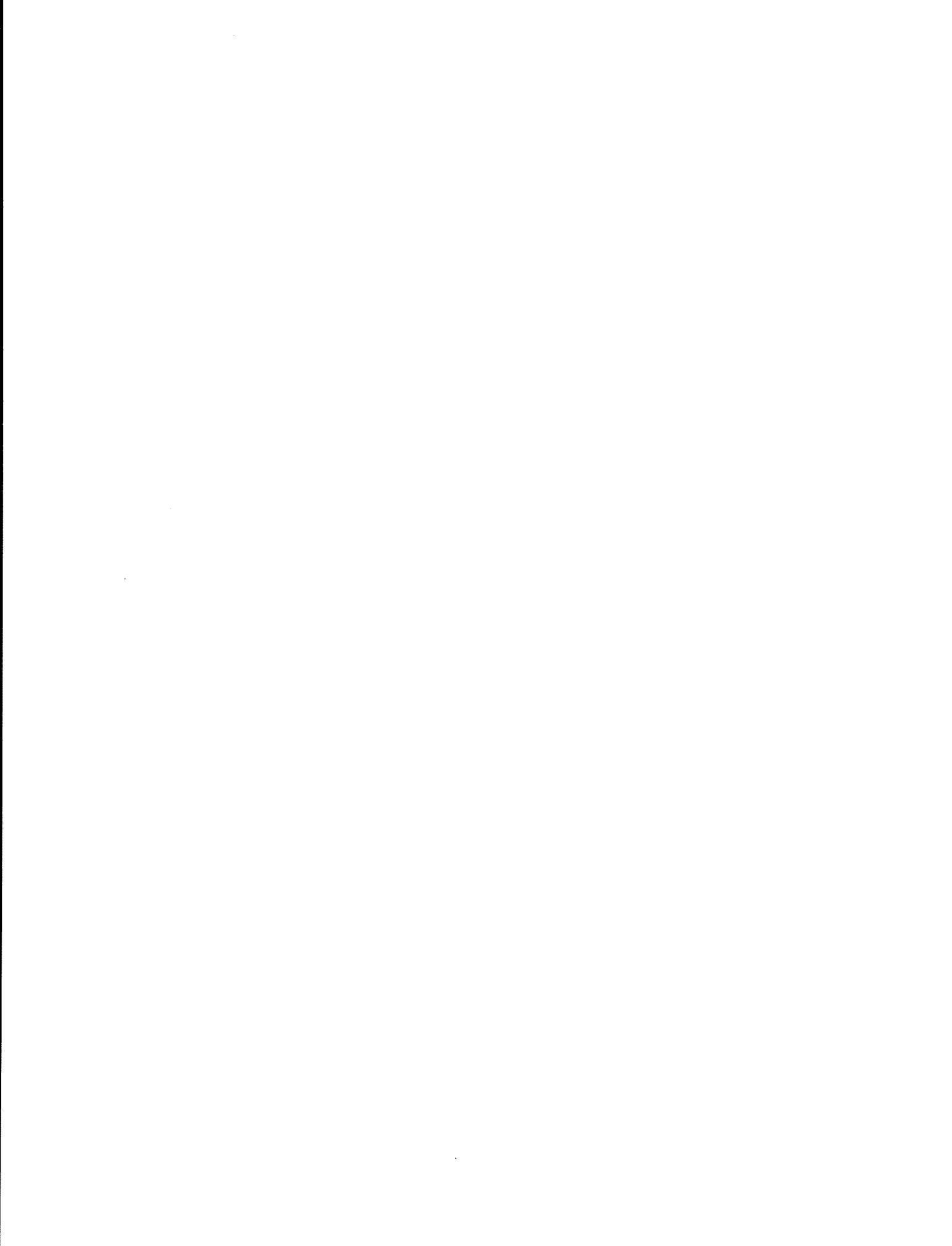
- Enn.* = Enéadas

A numeração das Enéadas de Plotino segue a ordem estabelecida e difundida por Porfírio, que organizou a obra do seu mestre. Portanto, o número em algarismo romano se refere à Enéada em questão, bem como ao volume correspondente da edição *Les Belle Lettres*, o segundo número em arábico sinaliza o capítulo temático, o terceiro indica o parágrafo e o quarto a página.

Obras de Platão

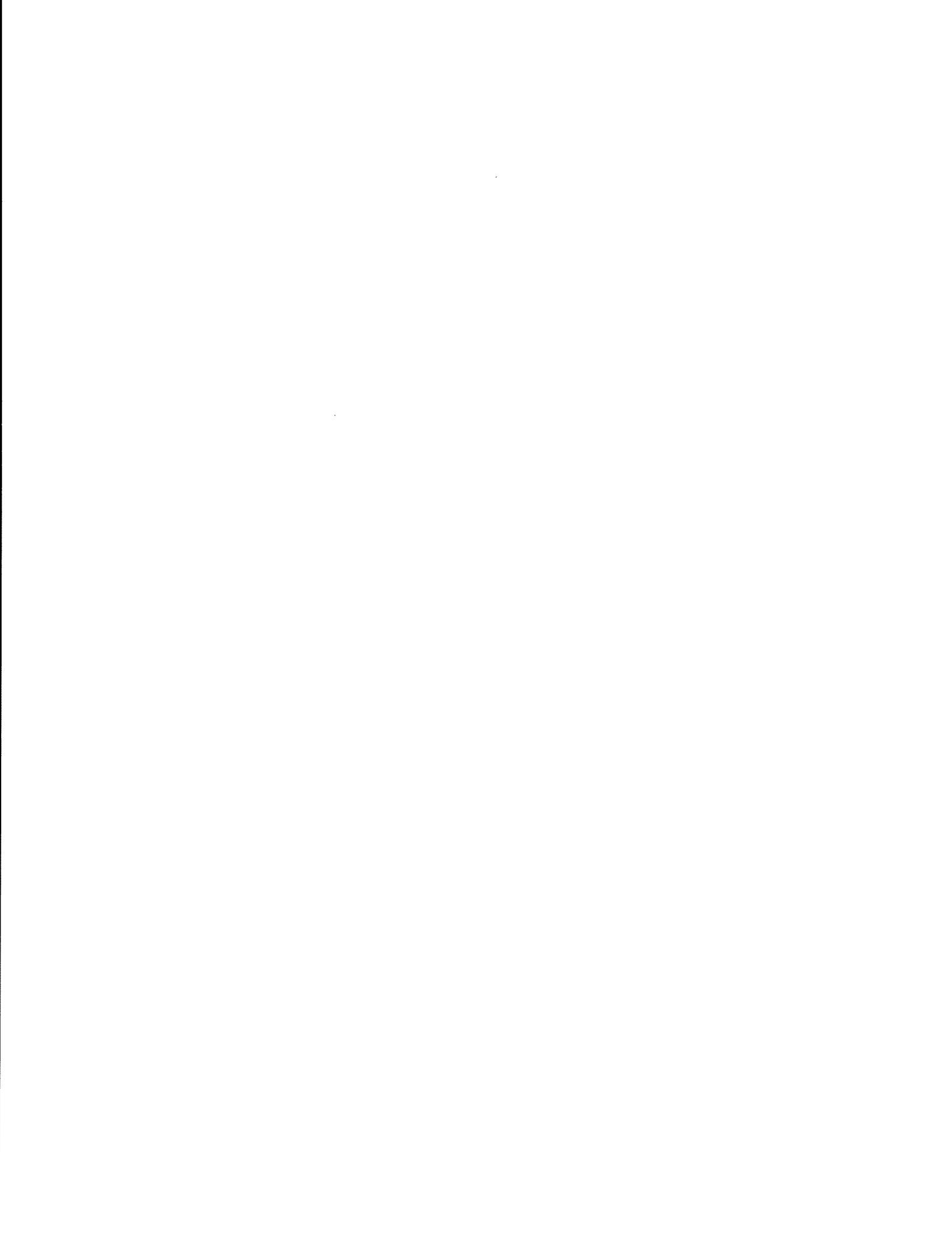
- Rep.* = A República
Górg. = Górgias
Fed. = Fédon
Teet. = Teeteto

A referência às obras de Platão segue o padrão clássico. Em *A República*, o número romano indica o livro. Os números arábicos seguintes, também no caso das demais obras, referem-se ao trecho do texto, com sua respectiva letra, e à numeração da página.



SUMÁRIO

DEDICATÓRIA	v
AGRADECIMENTOS	vii
RESUMO/ABSTRACT	ix
ABREVIATURAS	xi
SUMÁRIO	xii
INTRODUÇÃO	1
<u>CAPÍTULO I: A DESAGRAGAÇÃO DO IMPÉRIO ROMANO E O FORTALECIMENTO DO CRISTIANISMO</u>	9
1 – <u>CRISE E DECADÊNCIA DE ROMA</u>	9
2 – <u>A CONSOLIDAÇÃO INSTITUCIONAL DA IGREJA</u>	14
3 – <u>O CRISTIANISMO EM TERRAS LATINAS E A FORMULAÇÃO DE UMA DOCTRINA AUTÔNOMA</u>	18
<u>CAPÍTULO II: AS BASES COSMOLÓGICAS, ANTROPOLÓGICAS E ONTOLÓGICAS DE UMA PAIDÉIA CRISTÃ</u>	25
1 – <u>COSMOLOGIA AGOSTINIANA: O UNIVERSO GOVERNADO POR DEUS</u>	25
2 – <u>ANTROPOLOGIA AGOSTINIANA: O HOMEM À IMAGEM E SEMELHANÇA DO CRIADOR</u>	33
3 – <u>ONTOLOGIA: O HOMEM EM BUSCA DO SEU SER EM DE DEUS</u>	40
4 – <u>A EDUCAÇÃO COMO CONVERSÃO E OS CIDADÃOS DA CIDADE DE DEUS</u>	44
5 – <u>O CONHECIMENTO DA VERDADE: RAZÃO HUMANA E ILUMINAÇÃO DIVINA</u>	54
<u>CAPÍTULO III: AS TRÊS DIMENSÕES DA EDUCAÇÃO EM AGOSTINHO</u>	65
1 – <u>A EDUCAÇÃO DO POVO OU INSTRUÇÃO CATEQUÉTICA</u>	66
2 – <u>A FORMAÇÃO DO ORADOR CRISTÃO</u>	70
3 – <u>O COMBATE ÀS HERESIAS E A ORTODOXIA CRISTÃ</u>	76
<u>CONCLUSÃO</u>	83
<u>BIBLIOGRAFIA</u>	89



INTRODUÇÃO

Revisitar um autor considerado clássico da história do pensamento pode, seguramente, conduzir a resultados interessantes. Entender o mundo ocidental cristão no período que se convencionou chamar de Idade Média requer certos pré-requisitos e um deles, praticamente obrigatório, é o estudo da obra de Agostinho de Hipona. Há um grande esforço, na linha da historiografia francesa, no intuito de oferecer uma nova leitura do mundo medieval que se distancie daquela que foi realizada pela tradição moderna, marcadamente iluminista. Tal esforço não se fixa apenas na história das mentalidades ou da cultura, mas é direcionado a conferir novo vigor aos estudos sobre a história do pensamento, seja dos pensadores medievais, ou daqueles que os antecederam.

Este trabalho concentra-se no estudo sistemático de um conjunto de obras de Agostinho, visando compreender o pensamento educacional desse autor, sem permanecer restrito a uma só obra ou a um só período de sua vida, mas examinando o tema na trajetória de sua produção intelectual. Ao inserir seu pensamento educacional numa perspectiva mais ampla, isto é, levando em consideração seu contexto histórico, seu lugar na sociedade da África do Norte, sua trajetória intelectual e sua visão de mundo, pretende-se questionar os reducionismos e lacunas dos manuais de história e filosofia da educação, buscando inclusive um aprofundamento no que se refere ao conhecimento dos pressupostos filosóficos e antropológicos da *paidéia* agostiniana.

Embora se reconheça a importância e da influência do pensamento de Agostinho no mundo ocidental, os manuais de história da educação são problemáticos no trato do tema da educação nesse autor. Os pontos críticos destacados abaixo tornam evidentes as dificuldades de se trabalhar exclusivamente com manuais no ensino de filosofia da educação:

- Falta de uma boa sistematização das idéias agostinianas concernentes à educação, o que fica claro nos tópicos seguintes;
- Redução do pensamento educacional de Agostinho a três obras: *O Mestre*, *A Doutrina Cristã*, *A Instrução dos Catecúmenos*.

– A falta de melhor sistematização e o reducionismo fazem com que, por exemplo, Abbagnano (2001, p. 148), Mayer (1976, p.190), Zuluaga (1972, p.142) e Larroyo (1957, p.212) não mencionem as mesmas disciplinas que Agostinho considera importantes em *A Ordem* para a preparação aos estudos teológicos.

– Contradições entre textos e autores que tratam de Agostinho: Zuluaga (1972, p.140) fala de um sistema de estudos formativos em *A Doutrina Cristã*; já Marrou (1990, p.501), afirma que mesmo tendo Agostinho teorizado sobre os “objetivos, os quadros e os métodos” de um notável tipo de cultura cristã incitada pelo exemplo de vida e pela pregação, tal atitude nunca chegou a ser um sistema.

As idéias apresentadas pelos autores de manuais ficam restritas a alguns pontos de doutrina agostiniana, tais como: a volta para o interior da alma, visando contemplar a Verdade que é Deus, Deus como o Mestre Interior e a Teoria da Iluminação.

Há muitas outras obras de Agostinho, além das três mencionadas pelos manuais, que tratam de problemas educacionais, tanto as de caráter filosófico, do período em Cassiciaco, como as que são mais teológicas, posteriores à sua sagração episcopal, em 395. Portanto, a investigação que este trabalho se propõe fazer pede um estudo conjunto e comparado de algumas obras de Agostinho, objetivando extrair da doutrina desse autor o movimento e a vivacidade de seu pensamento educacional, que se verifica em toda sua trajetória de vida e produção intelectual.

Partindo desse pressuposto, é impossível reduzir o que pensa Agostinho sobre educação a apenas três obras. Primeiramente porque Agostinho, como todo autor, não pode ser estudado de maneira estática, isto é, de maneira que a vivacidade de seus pensamentos não saltem aos olhos; suas idéias vão tomando forma ao longo de suas obras e neste percurso ele é obrigado a revisar constantemente o que pensou anteriormente. A maior evidência disso é a redação das *Retratações* no final de sua vida, obra em que comenta e revisa toda sua produção escrita. É também no final da vida que termina *A Doutrina Cristã*, obra iniciada em 397; rediscute o livre-arbítrio devido à contenda contra os pelagianos¹, reconsiderando alguns aspectos de seus escritos filosóficos. Devido à sua relevância para a

¹ A polêmica pelagiana teve início no séc. V, sendo o monge bratão Pelágio e também Celéstio dois grandes idealizadores e divulgadores do movimento. A polêmica diz respeito ao modo de entender a antropologia cristã: os méritos da liberdade e capacidades humanas e sua dependência da graça de Deus para a salvação. Pelágio considera a graça auxiliar e contingente, ao contrário do que pensava Agostinho.

Igreja do Norte da África, foi consultado constantemente pelos mosteiros e bispos da África tanto sobre pontos doutrinários como sobre disciplina monástica, fato que o levou, juntamente com sua experiência de vida em comunidade religiosa, a redigir uma regra de vida ascética. Abbagnano chega a dizer que toda a filosofia de Agostinho é uma filosofia da educação, pois ela envolve o duvidar e o resolver às dúvidas, a iluminação da fé pela razão e a iluminação da razão através da fé; ora, tudo isso diz respeito ao processo de formação humana. (Cf. 2001, p.147).

Agostinho, como todos os Padres anteriores, escreveu de acordo com os problemas que enfrentou. Possídio, amigo e aluno de Agostinho, organizou a obra do mestre conforme as controvérsias doutrinárias que enfrentou, dentre as quais convém destacar as de maior relevância: contra os maniqueus² entre 387-400, contra os donatistas³ entre 400-412, e contra os pelagianos entre 412-430. (Cf. Marrou: 1957, p.51). Logo, sua visão sobre educação também se desenvolveu conforme os problemas que enfrentou.

As obras assinaladas a seguir contêm pistas interessantes para se refletir a educação em Agostinho de acordo com o desenvolvimento de sua doutrina, e é justamente sobre elas que este trabalho pretende se debruçar para equacionar os problemas já levantados.

Após a conversão, quando viveu em vida comum em Cassiciaco, Agostinho escreveu as chamadas obras filosóficas, nas quais combate principalmente o ceticismo que assolava a Academia daquele tempo, afirmando a possibilidade da verdade no exercício intelectual. Expõe ainda as artes que posteriormente se tornarão as artes liberais; afirma que a vida feliz consiste em conhecer Deus, atitude que guiará toda sua investigação e que, ao lado do conhecimento da alma, configura um movimento em direção à interioridade. Os escritos dessa fase são: *Contra os Acadêmicos*, *A Vida Feliz*, *A Ordem* (386), *Solilóquios* (387). Já nesse período assume uma postura contrária ao maniqueísmo, mas essa contenda toma maior vulto nos escritos posteriores.

² Movimento gnóstico fundado no séc. III por Mani, na Ásia Menor. Apesar de ser muito bem sistematizado, o maniqueísmo se pauta por um sincretismo de doutrinas judaico-cristãs e indo-irânicas, fator que causa confusões para o seu entendimento. Pretende ser a continuação do cristianismo, tendo como tese básica dois princípios ontológicos opostos e em conflito que deram origem ao mundo: o bem e o mal. O maniqueísmo propõe ao homem a libertação do seu princípio maligno, identificado com a matéria, cabendo ao fiel seguir determinados mandamentos e um rigorosa vida ascética.

³ Cisma da Igreja africana, com grande força no séc. IV e início do séc. V, reflexo de divisões, tanto sociais e econômicas quanto religiosas. O nome do cisma se deve ao Bispo Donato Casa Negras, de Cartago, inspirador e guia da Igreja donatista entre 315 e 355, que propunha uma Igreja independente e hostil ao Estado e à Igreja de Roma.

Em Óstia, escreve *Sobre a Potencialidade da Alma* (388), obra em que trata das relações entre a alma e o corpo, combatendo os maniqueus. Em 389 conclui *A Música*, escrito que fazia parte de um projeto maior, que pretendia constituir-se numa enciclopédia do que posteriormente viriam a ser as artes liberais, mas que não foi levada a termo. Chamar-se-ia *Disciplinarum Libri*, e o segundo livro concluído, *A Gramática*, perdeu-se. (Cf. Di Berardino: 2002, p.55). Também em 389 escreve *O Mestre*, obra que versa sobre um processo de ensino-aprendizagem pelo qual se torna possível chegar ao alcance da plena verdade. Pouco antes de ser ordenado sacerdote escreve *A Verdadeira Religião*, dirigido contra os maniqueus e que contém uma chave importante para a compreensão do pensamento agostiniano: o processo de interiorização é descrito minuciosamente, até a elaboração da Teoria da Iluminação.

Como sacerdote, em 391, é encarregado pelo bispo Valério da pregação, fato pouco comum para a época, quando a prédica era proferida preferencialmente pelo bispo. Nesta fase, ataca principalmente os maniqueus e mantém junto de si uma comunidade de religiosos que o acompanhará até o final de seus dias como bispo. Em sua pregação, além de denunciar os erros dos maniqueus e afirmar a primazia da doutrina da Igreja, Agostinho procura seguir os caminhos já traçados em obras anteriores, que procuravam elevar as almas até Deus, fortalecendo a fé pelo esclarecimento da razão. É nesta fase de sua vida que começa a redigir maciçamente os Sermões, explicando as Escrituras, expondo os pontos doutrinários da fé e procurando orientar moralmente os fiéis. Tal preocupação o leva, em 393, a escrever *A Disciplina Cristã* e *O Gênesis literalmente*, obras em que elucida pontos importantes de sua antropologia. Em 394 inicia a redação do *Comentário aos Salmos* e nesse mesmo ano redige o *Sermão do Senhor no Monte*, no qual trata das virtudes cristãs e da maneira como alcançá-las.

Como bispo, em 395, sua responsabilidade e trabalho aumentaram muito. Segundo Possídio, entre os principais afazeres de um bispo destacavam-se: a prédica, o cuidado com a instrução dos catecúmenos e a formação do clero. (Cf. 1997, p.22). Marrou também menciona o trabalho jurídico, exercido pelo bispo e reconhecido pelo Império, como ainda os trabalhos nos concílios, as disputas doutrinárias e a direção espiritual dirigida particularmente aos fiéis. (Cf. 1957, p.42-45). Pode-se afirmar que o trabalho educativo do

bispo Agostinho se divide em três frentes, perceptíveis inclusive pelo modo com que o seu latim era empregado⁴:

1 – A educação do povo em geral, da qual lhe compete a responsabilidade pela formação catequética. Assim, redige *A Instrução dos Catecúmenos*, tratado em que fala do ensino da fé aos que não dominam as artes liberais. Também os *Sermões* são dirigidos ao povo. A base cultural do povo em geral consistia, para Agostinho, no estudo da Escritura alimentado pela atividade do espírito, e a isso visava o catecumenato. (Cf. Marrou, 1957, p.74).

2 – A formação do clero, que convive com Agostinho em sua comunidade desde muito cedo; nesse âmbito os principais métodos são o exemplo do bispo e sua pregação. Aqui convém destacar *A Doutrina Cristã*, um rico e influente manual de exegese bíblica e cultura cristã, que perpassou toda Idade Média e destinava-se, principalmente, a formar os futuros sacerdotes. Todo seu trabalho de exegese bíblica é uma aplicação das normas contidas em *A Doutrina Cristã*. Segundo Marrou, este é o tipo de cultura mais nobre expresso por Agostinho, quer dizer, destinado ao contemplativo, seja ele filosófico ou teológico. (Cf. 1957, p.74).

3 – A frente mais complexa e mais elaborada encontra-se nas obras destinadas ao combate contra as heresias, como por exemplo, o pelagianismo, em que Agostinho é obrigado a encontrar respostas aos questionamentos dos pelagianos dentro de sua própria produção intelectual. Nos volumes que se convencionou chamar de *Escritos sobre a Graça*, Agostinho dá os últimos retoques em sua antropologia, capital para toda cultura ocidental e cristã posterior: o homem nada pode sem a Graça de Deus.

Esse percurso e a dinâmica que lhe é inerente não são apresentados nos Manuais de História da Educação; a intenção de tornar compreensível o que Agostinho pensou de fato sobre a educação exige uma releitura, uma análise crítica bem argumentada e articulada das

⁴ Nos sermões que Agostinho fazia em Hipona ou em outras localidades que abrigavam assembléias compostas por homens pouco instruídos, a linguagem empregada pelo Bispo era mais próxima da vida cotidiana desses homens, tanto no que se refere à estrutura gramatical, quanto ao estilo retórico, quer dizer, o autor usava metáforas simples, facilmente entendidas pelo público. Quando Agostinho se dirigia a uma assembléia em Cartago, formada por pessoas mais cultas, seus sermões apresentam um refinamento maior, usando inclusive um latim mais próximo ao de Cícero. (Cf. Hamman, 1989, p.150, 160, 180-183). As cartas dirigidas a pessoas eruditas, como Jerônimo, também apresentam uma linguagem mais formal, ao passo que as cartas pastorais foram escritas com uma estrutura gramatical mais simples. O mesmo se observa com relação aos tratados: há uma diferença considerável entre o latim de *A Trindade* e o de *A Instrução dos Catecúmenos*.

obras acima mencionadas, no intuito de responder satisfatoriamente às questões que norteiam este trabalho, ou seja, o problema da educabilidade do homem e a compreensão do papel da educação em Agostinho.

A metodologia de trabalho empregada busca devolver dinamismo ao estudo do pensamento agostiniano, de modo a tornar vivos os movimentos que o suscitaram, tanto historicamente como aqueles referentes à própria articulação lógica de seus escritos. As obras estudadas foram lidas de acordo com a cronologia de sua produção, respeitando nesse ponto o que sugere o próprio Agostinho àqueles que desejam estudar seus escritos. O método de leitura dos textos compreende uma leitura estrutural, na perspectiva de Goldschmidt, que possibilita apreender a estrutura lógica inerente ao movimento argumentativo do pensamento do autor. Por ser um método de leitura minucioso e rigoroso em relação à estrutura interna de cada texto, oferece subsídios para uma leitura comparada das obras de Agostinho, possibilitando avançar na investigação e a sistematização do seu pensamento educacional, que é amplo, mas não reunido ou restrito a um só escrito.

Contudo, o método estrutural de leitura tem os seus limites, uma vez que fica restrito à análise da lógica interna do texto e ao exame da coerência na articulação entre as idéias de um ponto de vista meramente sincrônico.

Por isso, embora esse método seja empregado na leitura dos textos agostinianos, pretende-se aliá-lo a outras formas de abordagem, dada a importância de contextualizar historicamente o pensador e suas indagações, recorrendo-se a uma abordagem diacrônica. Torna-se importante contextualizar historicamente o autor, sua obra, sua época, seus problemas e conflitos, uma vez que, somente dentro de um contexto as intervenções de Agostinho ganham sentido e significado concretos. Tal procedimento abre caminho para uma compreensão mais situada do desenvolvimento do pensamento agostiniano, pois parece claro que sua reflexão acerca da educação também sofrerá alterações ao longo de sua vida intelectual. Destaca-se, principalmente, dois momentos cruciais da vida do autor: o momento de sua conversão ao cristianismo – marcado por grande alegria e otimismo, quando Agostinho está mais ligado ao pensamento filosófico no qual foi formado; e o momento em que se envolveu na controvérsia anti-pelagiana – no qual se encontra um Agostinho já envolvido nas disputas doutrinárias, até certo ponto menos otimista com relação

ao homem, mas conservando vivo seu rigor argumentativo, que procura alimentar-se da fé e do amor à Igreja.

Também foi feita uma leitura de bibliografia complementar reconhecida e indicada para o assunto, ou seja, os comentadores mais relevantes e considerados clássicos, tais como Gilson e Marrou. O recurso aos textos complementares permitirá verificar a inserção de determinadas idéias numa tradição interpretativa, como também no próprio contexto em que viveu Agostinho. Dessa forma, podem-se avaliar as implicações das teses defendidas.

Este trabalho pretende, como já foi assinalado, contribuir para as discussões em Filosofia da Educação. Empregando os termos de Abbagnano, esta não é uma investigação que nasce da “pura curiosidade arqueológica”, mas sim de uma atitude necessária para o esclarecimento de problemas atuais, ou seja, mediante o estudo de suas origens e das soluções ensaiadas pelos pensadores de maior relevância no decorrer da história do pensamento. (Cf. 2001, p.16). Desde Platão, essa é a tarefa da filosofia, quando se ocupa da educação.

CAPÍTULO I: A DESAGRAGAÇÃO DO IMPÉRIO ROMANO E O FORTALECIMENTO DO CRISTIANISMO

A reflexão sobre o pensamento educacional de Agostinho pretendida por esta pesquisa não pode desconsiderar os ambientes espiritual e material nos quais surgiram os trabalhos do autor. Como ressaltou Etienne Gilson, é no ambiente de lutas históricas, em muitas das quais se envolveu Agostinho, que se deve interpretar sua obra, “ainda que o seu conteúdo transcenda de muito a situação histórica que a viu nascer”. (2003, p.139).

O séc. IV e a primeira metade do séc. V – período no qual se insere a vida de Agostinho – foi marcado por profundas transformações tanto para o Império Romano quanto para a Igreja católica. Dentre os muitos acontecimentos importantes desse período, convêm, no interesse deste trabalho, destacar pelo menos três: a queda do Império Romano do Ocidente, o fortalecimento da Igreja como instituição, o triunfo e o avanço do cristianismo e sua conseqüente necessidade de afirmação. Deve-se esclarecer que esses aspectos não representam momentos isolados dentro da história dos séc. IV e V, mas estão intimamente ligados entre si, como se procurará demonstrar nos tópicos que se seguem.

1 – Crise e decadência de Roma

O Império Romano inicia o séc. IV enfrentando crises em diversos setores, crise que tem origem na economia. Há um conhecido ditado que diz: “onde os romanos puderam chegar a pé, eles chegaram”. As guerras cessaram e com ela os despojos; o número de escravos diminuiu, fato realmente preocupante para um regime de produção escravista. No entanto, os exércitos precisavam ser mantidos, e este foi um dos fatores que mais contribuiu para elevar as despesas imperiais, o que teve como conseqüência um déficit no orçamento imperial. A saída imediata para conter o déficit foi o aumento de tributos, fato que repercutiu negativamente na estrutura econômica de Roma: aumento de preços, retração de mercados e queda na produção. Esta crise não conheceu solução durante a existência do Império Romano Ocidental e teve como conseqüência o êxodo urbano. Iniciou-se uma lenta, mas progressiva alocação populacional nos campos, formando-se propriedades

agrárias auto-suficientes, que se regulavam por um sistema paralelo ao oficial, ou seja, o de meação.

A crise militar também se inicia com o final das guerras. Era necessário manter as tropas, que agora se espalhavam pelas cidades do Império. Como não existia separação entre os comandos civis e militares, nos momentos de sucessão imperial havia grandes agitações provocadas pelas tropas que se dividiam em apoio aos diversos partidos. Essa conturbação da ordem não acontecia só em Roma, mas também nos centros das províncias imperiais.

A crise se estendeu também ao âmbito da política. A cada sucessão imperial assistia-se a um conflito entre partidos e facções, tornando cada vez mais difícil a manutenção da unidade do vasto Império. Outro problema externo, em princípio de natureza militar mas que se converteu em problema político, também incomodava Roma: os povos germânicos passaram a investir contra as fronteiras setentrionais do império. O fracasso militar dos germânicos não impediu que aos poucos eles se infiltrassem na vida do Império, trabalhando como colonos, alistando-se como soldados em exércitos mercenários, ou exercendo funções administrativas. Esta gradual entrada no território e na vida do Império mudou de feição quando os hunos marcharam rumo aos territórios germânicos. A partir do séc. IV, os germânicos começaram a se infiltrar, agora em maior escala e em situações nem sempre pacíficas, nos limites imperiais.

O cristianismo também representou um fator de crise, pois rompeu com a estrutura religiosa e com os deuses adorados pelos romanos, negando qualquer ligação divina entre o imperador e algum Deus. Diocleciano havia tomado para si o título de *Iovius*, que quer dizer o descendente de Júpiter. Ao negar que a autoridade do imperador tivesse origem transcendental, os cristãos foram acusados de atentar contra a unidade de um Império já bastante fragilizado.

Mesmo sob o pulso forte de Diocleciano e com a reorganização política por ele estabelecida⁵, o comando político ainda era tenso, pois a todo o momento apareciam usurpadores que planejavam apossar-se do Império. Quando Diocleciano abdicou em 304, a

⁵ Diocleciano, imperador entre 284-304, tentou uma solução ao organizar o estado numa tetrarquia: o império seria dividido entre quatro soberanos – dois menores com o título de César, e dois maiores com o título de Augusto – dentre os quais um Augusto seria o soberano máximo, que possuiria o primado e seria ponto de

tetrarquia já enfrentava abalos. Com as seguidas e conturbadas sucessões e usurpações, os rumos do comando imperial mantinham-se indefinidos, e, por conseqüência, a vida do próprio Império. Quando Constantino I e Licínio tomaram o Império, o regime tetrárquico foi dissolvido e o comando passou a ser dividido entre dois Augustos.

A partir de 324 Constantino I torna-se o único imperador de Roma, adotando medidas que visavam manter a unidade imperial, dar continuidade às reformas políticas e administrativas iniciadas por Diocleciano e combater a crise econômica. Constantino I, como único imperador, procurou empreender reformas que demonstrassem sua força e a força de seu governo: promoveu a centralização burocrática, separou de vez comandos militares e políticos, reformou o exército, tomou medidas econômicas, sancionou leis que regulavam o trabalho campesino e das corporações.

O projeto restaurador lançado por Constantino I não impediu que muitos conflitos persistissem em várias províncias. Os povos germânicos continuavam a preocupar Roma, seja infiltrando-se no Império, seja assediando suas fronteiras. Talvez prevendo o pior, Constantino I decide fundar uma nova capital para o Império no Oriente, na estratégica cidade do estreito de Bósforo que tinha por nome Bizâncio. Em 330 aconteceu a inauguração da Nova Roma, a Cidade de Constantino.

Em Constantinopla tudo foi feito para recordar o brilho da Velha Roma: a escolha da localização da cidade, o planejamento urbano e a arquitetura, a concessão de privilégios aos novos cidadãos, até um senado foi criado. De Roma vinham membros para a corte imperial, senadores, obras de arte e relíquias eclesiásticas, no intuito de tornar a nova capital semelhante à primeira sede. Contudo, não demorou muito para que as capitais rivalizassem entre si em todos os âmbitos, desde o político até o eclesiástico.

Mas de Roma também vinha a ameaça dos povos germânicos, que tomava proporções cada vez maiores. A escolha da antiga Bizâncio foi estratégica: é ponto de passagem entre o Ocidente e a Ásia Menor, cercada por maciços rochosos e com um dos lados voltado para o mar. Mesmo com a existência dessas barreiras naturais, Constantino I edificou muros e fortificações que foram reforçadas e ampliadas por seus sucessores.

articulação entre os demais membros da tetrarquia. Nesta reorganização, tal honraria coube ao próprio Diocleciano.

A morte de Constantino I reavivou as lutas sucessórias pelo posto de imperador. O Império foi repartido entre os três filhos de Constantino: Constantino II, Constâncio II e Constante I. A parte ocidental foi novamente motivo de disputa, enfrentando rebeliões que manifestavam o descontentamento com a política econômica e fiscal. Constâncio II, quando se tornou o único imperador, também empreendeu uma tentativa de manter a unidade do Império, mas enfrentou adversidades militares internas – na Gália – e externas – os germânicos. Após Constâncio II, Roma conheceu mais três imperadores, antes de sua divisão oficial em 395: Juliano (361-363), Valentiniano (364-378) e Teodósio I (379-395).

Com a morte de Teodósio I, em 395, o Império foi dividido politicamente em duas partes: o Império Romano do Ocidente ficou sob os cuidados de seu filho mais novo, Honório; o Império Romano do Oriente coube ao primogênito, Arcádio. Ambos continuaram a política religiosa favorável ao cristianismo, colocada em prática por Teodósio I.

O enfraquecimento do Império do Ocidente, oprimido pelas constantes invasões e governado por imperadores pouco habilidosos, provocou profundas transformações. A sobrevivência do Império se deveu à capacidade de resistência de alguns generais e a uma política de concessões e acordos com os líderes germânicos. De acordo com Daniélou, as conturbações do Império, crescentes a partir da segunda metade do séc. IV e agravadas na virada para o séc. V, ocasionaram também um declínio do nível geral da cultura no Ocidente. (Cf. 1984, p.339).

No séc. V, a invasão militar germânica se intensificou em direção a Roma. Em 410, a capital do Império do Ocidente sofreu o saque dos visigodos, liderados por Alarico, que posteriormente se estabeleceram na Península Ibérica e no sul da Gália, constituindo um governo próprio e autônomo dentro das terras do Império. Os vândalos inicialmente fixaram-se na Gália e na Hispânica, os francos se estabeleceram ao norte da Gália. Quando os vândalos foram expulsos da Hispânica, aportaram na África latina.

A tomada de Roma em 410 e o grande fluxo imigratório de cidadãos romanos para o norte da África, bem como os desdobramentos desses fatos, impuseram um novo desafio ao cristianismo, que nessa época já havia sido declarado religião oficial do Império. Diante da pergunta sobre quem era o culpado pela queda de Roma, uma forte acusação caiu sobre o cristianismo: os antigos deuses que protegiam Roma a teriam abandonado e o Deus cristão

fora incapaz de garantir a segurança da cidade. A resposta dos cristãos foi dada a partir de uma obra de peso de Agostinho, *A Cidade de Deus*. Este escrito ultrapassa em muito o âmbito de uma obra apologética, tanto para o que se entende hoje por apologia quanto para os próprios padrões dos escritos apologéticos cristãos do período patrístico. Em *A Cidade de Deus*, Agostinho não apenas se move no interior do cristianismo e de sua experiência religiosa, mas dialoga ao longo de todo o livro com a tradição greco-romana e seus grandes autores, procurando estabelecer uma *inteligência religiosa*, nas palavras de Lima Vaz. (Cf. 2001, p.80). Tal *inteligência religiosa* quer se valer da razão, do discurso racional, para se aproximar progressivamente do valor religioso fundamental na ótica agostiniana, isto é, Deus.

Um dos pontos que Agostinho procura provar em *A Cidade de Deus* é que o cristianismo não destoa do que autores considerados como exemplos a serem seguidos já enunciaram, mas antes busca levá-los à plenitude. Contudo, o tema fundamental da obra, decisivo para o cristianismo naquele momento e em sua posteridade imediata, é o da Teologia da História. Neste mundo, duas vontades encontram-se em conflito, a do espírito e a da carne, dando origem a duas cidades distintas, a cidade de Deus e a cidade terrena, respectivamente. Segundo Agostinho, ambas as cidades estão em conflito, pois uma busca a transcendência e outra se satisfaz com o seu tempo.

Agostinho concebe o tempo terreno como um lugar inadequado para o espírito, pois o tempo abriga a multiplicidade, o erro e a dispersão que subjagam a mente, afastando-a da verdade. A eternidade, ao contrário, abriga a Verdade, e, conseqüentemente, todo critério exato para se emitir ou conhecer um juízo correto. Lugar da verdade, unidade e certeza, a eternidade se coloca como meta transcendental a ser alcançada pelo homem, enquanto este busca a vida bem-aventurada. A condenação do tempo terreno não é total, pois ele é também o tempo das opções, no qual o espírito decaído em erro pode converter-se e avançar para um plano transcendental. Assim, a cidade de Deus já começa na terra, como peregrina, aguardando o momento de habitar definitivamente a pátria celeste.

Ancorado na escatologia cristã, Agostinho declara a cidade de Deus vencedora na luta travada contra a cidade terrena. O autor entrega o futuro e o fim dos homens à divindade e à ação da Igreja, que tem como missão preparar os futuros cidadãos da pátria celeste. Esta é a concepção cristã e linear da história da humanidade: tudo caminha para o

momento em que as duas cidades serão definitivamente separadas e apenas uma delas haverá de subsistir. O tempo presente que é dado aos homens se constitui na oportunidade para que estes se convertam e restabeleçam a *religatio* perdida entre eles e seu criador. Qualquer outra vida fora dos preceitos cristãos conduz, na visão do bispo de Hipona, à morte.

Estar no mundo como peregrino, como em viagem temporária (Cf. *C.D.* I, 9, 2, p.37), terá suas conseqüências para o mundo cristão que aos poucos se foi estabelecendo na Europa, após a queda de Roma. Agostinho afirma que a culpa pela queda de Roma reside na vida contrária aos preceitos cristãos que ela levava, ao adorar e imitar os deuses que se supunha proteger a Cidade. Apoiando-se num forte discurso moral, que alia tradição clássica e doutrina cristã, e lançando mão de uma argumentação extremamente retórica, Agostinho reverte a acusação feita contra os cristãos, ao ressaltar os excessos cometidos em Roma por seus governantes, sacerdotes e povo. A concepção de história e tempo cristãos propostos por Agostinho possui um caráter transcendental e os acontecimentos do tempo terreno não afetam esse caráter, pois estes encontram suas razões no interior daquela concepção linear da história. A Igreja cristã, como sinal da cidade divina entre os homens, também se encontra acima da história, pois o seu fim, conforme a escatologia agostiniana, é o arrebatamento aos céus. Há, portanto, distinção entre as identidades da Igreja e do Império: uma se destina à eternidade e a outra, ao seu fim no tempo.

Esta visão que a Igreja elaborou sobre si mesma, aliada às concessões imperiais favoráveis ao cristianismo e à política de bom entendimento com os povos bárbaros, garantiu que ela sobrevivesse aos tempos de crise do Império Romano, fortalecendo-se e organizando-se institucionalmente em meio à decadência de Roma Ocidental.

2 – A consolidação institucional da Igreja

Em carta enviada pelos augustos Constantino e Licínio aos governadores provinciais no ano de 313, foi conferida liberdade de culto aos cristãos e garantida a devolução dos bens que lhes haviam sido confiscados. O final das perseguições já havia sido decretado pelo Edito de Galério, em 311; o séc. IV trouxe a paz e o final das perseguições aos

cristãos. Se os conflitos internos e externos corroíam o Império e as tentativas de manter sua unidade se tornavam insuficientes, o cristianismo, pelo contrário, conheceu seu século mais esplendoroso na Antigüidade. O séc. IV não só representou o triunfo da nova crença, mas também foi um período de grande expansão demográfica e principalmente intelectual, que lançou as linhas mestras de uma sólida cultura cristã, tanto no Oriente como no Ocidente.

Há certa lacuna entre o pensamento cristão do séc. III e do séc. IV que precisa ser esclarecida. Por que, depois de Orígenes, demorou tanto tempo para que o pensamento cristão novamente ganhasse fôlego e vigor? Não que durante este período a Igreja tivesse ficado privada de homens capacitados; porém, o que se esperava depois de Clemente e Orígenes era uma continuidade da produção especulativa cristã.

O séc. III trouxe aos cristãos perseguições e acusações, entre as quais a de combater os deuses tradicionais, afetando com isso a unidade do Império. Várias medidas foram tomadas contra a inserção dos cristãos na sociedade, embora tenham sido medidas temporárias, como por exemplo, o impedimento de se alistarem no exército ou de ocuparem postos na administração civil. (Cf. Di Berardino, 2002, p.1141). Não é de se estranhar que os trabalhos de Clemente de Alexandria e de Orígenes, interrompidos por volta de 230/231 com a deposição deste último, somente fossem retomados com a paz constantiniana. (Cf. Marrou, 1990, p.499-450).

A cristianização da sociedade prosseguiu de forma revigorada após a liberdade religiosa. A organização da Igreja levou à criação de novas sedes episcopais, tomando como modelo institucional a estrutura administrativa proposta por Diocleciano: “cada cidade tinha seu bispo, cada província seu metropolitano”. (Pierrard, 2002, p.43). As comunidades locais foram submetidas à autoridade de uma sede episcopal, e as sedes de uma região ou de toda uma província agrupam-se, geralmente, em torno da cidade que era o maior centro. Por meio dessa estrutura hierarquizada, a Igreja coordenou-se de forma a manter a unidade do corpo eclesial. Fica evidente a influência administrativa romana na institucionalização da Igreja. (Cf. Daniélou, 1984, p.251-252).

Da decadência do Império do Ocidente não decorre a da Igreja latina. Uma cultura cristã sólida e consistente brota no séc. IV e no início do séc. V, para ambas as partes da Igreja. Com os constantes benefícios imperiais concedidos à religião cristã, esta passa da

condição de ilegal para o estatuto de uma instituição oficialmente reconhecida pelo Império, o que possibilitou sua organização hierárquica e institucional.

Na tentativa de conseguir a unidade religiosa, que interessava ao imperador, os bispos da ortodoxia desempenharam um papel fundamental; a doutrina ortodoxa ainda não estava estabelecida nem solidamente formulada, e a base do que até então se entendia por reta orientação consistia nos cânones do Concílio de Nicéia (325). Numa situação como essa não era de se estranhar que o imperador interferisse também nos assuntos eclesiásticos, tornando-se ainda fonte de apelação nas contendas disciplinares e doutrinárias. O imperador, quando revestido de força, era o braço secular da Igreja que, quando necessário, convocava concílios, indicava os problemas e executava as decisões. (Daniélou, 1984, p.254). Os bispos também se ocupavam de afazeres civis. Marrou menciona o trabalho de jurisdição que os bispos, por estarem à frente das igrejas das cidades maiores, exerciam, sendo reconhecido pelo Império (Cf. 1957, p.45). Com Ambrósio de Milão e suas relações com o imperador Teodósio I, via-se claramente a constituição de dois poderes atuando sobre o Império: o poder espiritual e o poder temporal, que ora cooperavam, ora concorriam entre si.

O imperador Teodósio I muito favoreceu o cristianismo através de suas ações e de sua legislação religiosa. No do ano 380, a fé cristã, professada nos termos do Concílio de Nicéia, é elevada à categoria de religião oficial do Império, devendo ser seguida por todos os súditos. (Cf. Di Berardino, 2002, p.1340). Sob Teodósio I, outras prescrições legais interferiram significativamente na religião cristã: em 385 torna a proibir sacrifícios cruentos aos deuses, em 391 proíbe as cerimônias pagãs, bem como o direito civil aos apóstatas. Os benefícios de Teodósio I ao cristianismo foram de extrema importância, sob vários aspectos:

destruição do velho politeísmo romano e, ao mesmo tempo, beneficiou o cristianismo com múltiplos privilégios fiscais e judiciários. Os bens confiscados dos templos pagãos foram entregues às igrejas que, ajudadas pelos benefícios imperiais, tornaram-se amiúde muito ricas. (Pierrard: 2002, p.43).

A morte de Teodósio I em 395 e a conseqüente divisão do Império que se seguiu entre seus filhos Arcádio e Honório, não cessou a seqüência de leis favoráveis à religião

cristã. A organização crescente da Igreja rumo à institucionalização garantiu sua sobrevivência em tempos de decadência imperial e de dominação bárbara. Há fortes evidências de que o cristianismo de tendência ariana⁶ tenha chegado às terras germânicas, para além das fronteiras do Império. Deve-se levar em conta que os povos germânicos entraram e se fixaram no mundo romano de forma pacífica nos primeiros séculos da era cristã. A manutenção de um poder espiritual já estabelecido constituiu uma vantagem que facilitou a dominação germânica.

Agostinho, portanto, nasceu e viveu num tempo em que a Igreja já gozava de paz e reconhecimento, estando livre das perseguições que a afligiram nos séculos anteriores. O empenho do cristianismo no séc. IV voltou-se para a formulação doutrinal, combatendo doutrinas não-cristãs e debatendo questões internas à própria Igreja. No séc. IV houve uma forte tensão espiritual: tentativas de reanimar a antiga religião dos romanos com o imperador Juliano (361-364), o proselitismo católico e maniqueísta e a força do cristianismo de tendência ariana são alguns exemplos das correntes em jogo. O próprio Agostinho viveu essa tensão espiritual, conforme narram as *Confissões*. Sua adesão ao cristianismo se deu em 386, quando foi batizado, no momento em que a parte ocidental do Império era muito favorável ao cristianismo católico, como se observa pelas medidas imperiais apontadas acima.

A obra agostiniana que trata da Igreja visa apresentar o cristianismo católico⁷ como a genuína religião a ser seguida, doravante, por todos os que professam a fé neotestamentária. Pode-se dizer que o cristianismo de Agostinho tem apoio tanto na Igreja-instituição como em sua experiência pessoal, pois ele sempre procurou seguir e obter a aprovação da Igreja de Roma nas contendas em que se envolveu. Os escritos contra os maniqueus e donatistas, bem como os livros que compõem *A Cidade de Deus*, expressam

⁶ A questão principal debatida por Ário (256-336), sacerdote da Igreja de Alexandria, foi sobre o tema da Trindade. Ário estabeleceu diferença entre as pessoas da Trindade; o Filho e o Espírito Santo são também Deus, mas de uma autoridade e glória inferiores, pois eles receberam seu *ser* do Pai.

⁷ Conforme o Símbolo do Concílio de Nicéia, do ano 325, “καθολική καί ἀποστολική ἐκκλησία”. Católico aqui entendido como a totalidade ou integralidade da Igreja cristã, mas não como uma somatória de todas as Igrejas particulares que estão em comunhão. A catolicidade representa o conjunto de cristãos – leigos e consagrados – presente em todos os lugares em que se seguem os preceitos cristãos nos seguintes moldes: 1) confissão de fé correta e completa, que no tempo de Agostinho significava o cumprimento dos cânones do Concílio de Nicéia, que permaneceu como regra dogmática invocada por todos os outros concílios ecumênicos da Igreja antiga; 2) vida sacramental integral e comunhão de fé com um bispo sagrado de acordo com a sucessão apostólica, unido espiritualmente às demais sedes episcopais. Em Agostinho é muito forte a unidade eclesial, que possui como ponto de referência a Igreja de Roma.

claramente a eclesiologia agostiniana, especialmente no que se refere a esse aspecto da busca de comunhão com a Igreja romana.

3 – O cristianismo em terras latinas e a formulação de uma doutrina autônoma

As crises que desde o séc. III atingiram o Império, não se mostraram suficientes para colocar também a Igreja num processo de declínio; porém, a educação parece ter sido atingida. Segundo Nunes, no tempo dos primeiros cristãos o Império contava com escolas instituídas pelo governo e com escolas mantidas por mestres particulares. (Cf. 1978, p.5). Marrou destaca, pautando-se pela correspondência de Jerônimo, 347-419, (50, 52, 84), que neste período houve um predomínio das aulas particulares. (Cf. 1990, p.500). A aristocracia persistia com a prática de confiar seus filhos aos melhores mestres particulares.

O ensino religioso, exceto o catequético, também foi afetado. Quando Orígenes, diretor da escola de altos estudos religiosos, foi deposto pelo bispo Demétrio entre os anos de 230/231, sua escola não teve continuidade e foi fechada. Conforme narra Eusébio de Cesaréia, Orígenes se preocupava em oferecer uma sólida formação nas artes liberais e na filosofia, propedêuticas “às cogitações propriamente religiosas, fundadas no estudo aprofundado das Escrituras”. (Apud Marrou, 1990, p.499).

Um novo vigor e nomes propriamente de peso para o desenvolvimento do pensamento cristão terão que esperar pela paz constantiniana no séc. IV para despontarem. O séc. IV é chamado Século de Ouro dos Padres da Igreja, período em que nasceram e viveram os maiores escritores cristãos da Antigüidade, tanto no Ocidente como no Oriente, forjadores de um pensamento e de uma cultura cristã autônomos, defensores da fé ortodoxa e delineadores das linhas mestras da doutrina. Foram gerações que, em sua maioria, nasceram e cresceram sob a paz de Constantino I. (Cf. Daniélou: 1984, p. 307).

Todos os Padres dessa época haviam feito sólidos estudos, cumprindo os requisitos próprios àquele período para serem tidos como homens cultos. Os estudos literários e a retórica davam-lhes meios para que se tornassem grandes escritores e grandes oradores. (Cf. Ibid., p.308). Alguns Padres ocuparam cargos de destaque na sociedade em que viviam: Ambrósio tinha sido retor na prefeitura de Milão e depois governador da Ligúria e

da Emília; Agostinho fora titular da cátedra de retórica na cidade de Milão; João Crisóstomo freqüentara a corte imperial, onde se preparava, junto ao tribunal, para os officios da Chancelaria. Outros se ocuparam do magistério, ainda que por pouco tempo, como é o caso de Basílio de Cesaréia. Estas experiências foram de grande importância para que os Padres se tornassem homens de relevo também no campo eclesial, chegando quase todos ao episcopado com grande facilidade. Outro ponto comum aos Padres foi a união de suas qualidades de homens cultos com o ideal de santidade de vida no momento em que abraçaram a fé cristã. Entenda-se por santidade de vida uma simpatia pela vida monástica; escapam à regra apenas Ambrósio e Gregório de Nissa. (Cf. *Ibid.*, p.310).

Com a paz constantiniana e as novas necessidades inerentes a um cristianismo em expansão, então legalizado, uma nova síntese entre o pensamento helenístico-romano e a fé cristã viria a se desenvolver. Um longo tempo já havia passado desde a morte de Orígenes, escritor de grande otimismo quanto ao uso e ao ensino das artes liberais e da filosofia, que seriam completadas e coroadas com o estudo das Escrituras. Orígenes julgava possível uma relação positiva e produtiva entre cristianismo e o saber clássico. (Cf. Jaeger, 2002, p.99). Os novos tempos, inaugurados com a paz, exigiam uma obra de cunho intelectual mais ambiciosos que o da escola de Alexandria: não bastava mais afirmar, como fazia Clemente Alexandrino, que Cristo era o novo pedagogo da humanidade ou que o cristianismo era a única, plena e verdadeira *paidéia*.

Os cristãos tinham de mostrar o poder formativo de seu espírito em obras de um calibre intelectual e artístico superior e de arrebatá-la a mentalidade contemporânea no seu entusiasmo. Esse novo entusiasmo poderia tornar-se a nova força necessária, mas nunca alcançaria sua meta sem passar pelo mais rigoroso treino de mão e de espírito, tal como os antigos gregos tinham tido de aprender a sua lição de maneira mais dura. Tinham de partir dos elementos e edificar depois o homem sistematicamente [...] Numa palavra, tinham que edificar uma *paidéia* cristã. (Cf. *Ibid.*, p.97).

Enfim, pleiteava-se uma *paidéia* cristã que guardasse em si marcas bem definidas de maneira a se impor com autonomia diante do pensamento e da *paidéia* helenísticas. As diretrizes de uma nova síntese já haviam sido lançadas pela grande obra de Orígenes, que consistiu numa tentativa de reconciliação entre a filosofia, obra da razão humana, com a doutrina cristã, fruto da revelação divina. (Cf. Nunes, 1978, p.10). Oriente e Ocidente ofereceram respostas a essas novas necessidades com características próprias e distintas.

O Oriente, como já foi salientado, por razões de proximidade geográfica, lingüística, cultural e política, pode se considerar o herdeiro direto das tradições filosóficas e culturais helenísticas e delas se aproveitarão abundantemente. (Cf. Jaeger, 2002, p. 98). Os chamados Padres Capadócijs – Basílio de Cesaréia, Gregório de Nazianzo, Gregório de Nissa – serão artífices de uma nova síntese entre o cristianismo e a cultura helenística. Os Capadócijs delinearão o currículo da nova *paidéia* cristã, que encerra, ao lado de textos clássicos, uma forma literária, artística e filosófica típica dos textos gregos, que será aplicada a um corpo literário de caráter cristão, com a finalidade de uma transformação educativa que conduzirá e dará forma à *areté* cristã. (Cf. Cambi, 1999, p.129). Nessa atividade educativa, o objeto de aprendizagem desempenha o papel de molde pelo qual o sujeito ganhará forma, tendo a nova *paidéia* como objeto a Bíblia e por modelo o Cristo. (Cf. Jaeger, 2002, p.116). O cristianismo, sob a pena desses escritores, toma o aspecto de uma cultura religiosa que, colhendo da tradição helenística aquilo que não lhe é contrário, põe tudo à sua disposição para melhor compreender e viver os mistérios de sua fé.

As Igrejas do Oriente expressam essa forma de viver a fé. Os maiores problemas de ordem doutrinária, como as discussões cristológicas e trinitárias, surgiram e sempre foram mais vivas no Oriente. A herança filosófica ali presente favorecia essa forma de disputa, na qual havia uma forte preocupação com os conceitos empregados⁸. A maioria dos concílios em que foram discutidas tais questões aconteceu no Oriente e com maior presença de bispos orientais. Os ocidentais muitas vezes limitavam-se a enviar delegados que acompanhavam as discussões e transmitiam as decisões ao episcopado latino.

O cristianismo que se estabeleceu no Ocidente, com o passar do tempo e sua crescente latinização, desenvolveu uma maneira de sentir e viver a fé diferente do que se passava no Oriente cristão. Inicialmente dependia de sua raiz oriental, fazendo uso da língua comum⁹, mas já no séc. II despontam textos cristãos em língua latina, abrindo caminho para uma expressão mais autêntica dos escritores ocidentais.

A maneira como os romanos fizeram uso da educação grega e da filosofia, direcionando-as para a formação do orador público, com um espírito dotado de um senso

⁸ Na contenda contra Ário, por exemplo, havia dois partidos anti-arianos em evidência, mas que não entrevam em acordo. Um grupo usava o conceito de ὁμοούσιος (homoousios) para defender que o Pai e o Filho são de substâncias idênticas, outro empregava o conceito de ὁμοιούσιος (homoiousios), afirmando que as substâncias do Pai e do Filho são semelhantes.

prático mais aguçado, de certa forma influenciará o desenvolvimento do cristianismo no mundo latino. Marcas da Igreja ocidental são as preocupações com a sua organização institucional, com a disciplina dos sacramentos, a moral do clero e do povo cristão. (Cf. Daniélou, 1984, p.207).

O latim começa a se firmar diante do grego como língua cultural a partir do séc. III, primeiramente em terras africanas, mais precisamente em Cartago, que também já fazia uso de uma liturgia em latim. Em Roma, tal substituição acontecerá somente nos inícios do séc. IV. Hamman assinala que o latim usado para expressar a cultura era diferente daquele que o povo em geral empregava, distante, por exemplo, do estilo de um Cícero. Assim, com o avanço do cristianismo entre a população africana, que contava com uma burguesia romanizada, forjava-se um latim eclesiástico mais vivo “que literário, utilizado na Bíblia, na liturgia e na pregação, uma língua que chocava os puristas mas servia ao povo cristão. Através dela, a Igreja familiarizou o povo com o latim e ajudou em sua difusão.” (1989, p.42)

Roma e Cartago foram os dois primeiros grandes centros cristãos da latinidade; procuram caminhar em harmonia, comunhão e respeito em relação ao domínio e à autonomia de cada jurisdição eclesiástica. Cartago, a segunda maior sede cristã da Igreja latina, agrupa em torno de si, de forma mais homogênea que Roma, as demais sedes episcopais africanas. Sob muitos aspectos manifesta suas características próprias de modo mais pronunciado do que a Igreja de Roma. (Cf. Daniélou, 1984, p.206), passando a idéia de ser uma Igreja mais organizada do que a sede romana. O metropolitano de Cartago gozava de respeito e autoridade diante de Roma, podendo convocar sínodos e concílios para resolver problemas locais por conta própria. Cipriano representa o espírito da Igreja africana no séc. III, que procurava resguardar ao máximo as prerrogativas que julgava serem próprias da Igreja da África, nem que para isso tivesse de se opor às decisões tomadas por Roma. No entanto, deu testemunho da unidade da Igreja sob a comunhão com o bispo de Roma; as relações entre as demais sedes e a Igreja de Roma nem sempre foram harmoniosas. (Cf. Ibid., p.211-212).

Roma exercia um papel de jurisdição nas províncias, com o objetivo de manter a ordem e a *pax*. Cambi afirma que a Igreja romana herda a cultura de governo que tinha sido

⁹ O chamado grego koiné, difundido na fala cotidiana dos habitantes de vários povos de cultura helenística.

própria de Roma ao organizar sua estrutura hierárquica de maneira muito semelhante àquela que se encontrava no Império. (Cf. 1999, p.127). A Igreja romana quer manter sob seus cuidados a unidade da Igreja Cristã, tanto no plano político como no plano religioso. O fundamento religioso remonta ao primado do apóstolo Pedro, que havia fundado a Igreja em Roma. Pelo lado político, a Igreja absorveu as formas do poder civil romano, adquirindo uma cultura de governo, modelos administrativos e do direito romano, sobre os quais organiza sua própria função. É dessa forma que a Igreja de Roma vai se relacionar com as demais sedes, exercendo uma função reguladora, que busca manter a unidade na disciplina moral e na doutrina, usando de seu poder de arbitragem e de conselho. (Cf. Ibid., p.126). Do séc. III ao séc. IV há uma crescente atuação do bispo de Roma como ponto de articulação e de primado sobre as demais Igrejas, especialmente sob o papado de Dâmaso (366-384). (Cf. Pierrard, 2002, p.43).

As grandes discussões doutrinárias que moveram a Igreja do Oriente em geral não tocaram da mesma forma os ocidentais, de maneira a impeli-los a entrarem com empenho e entusiasmo naquelas contendas. Roma prefere, e esta é sua atitude predominante, a postura de arbitragem. A interferência da Igreja de Roma como autoridade maior e primeira geralmente não era bem acolhida pelas outras Igrejas, a não ser quando uma aprovação ou interferência romana lhes interessava. Muitas vezes, as partes que saíam em prejuízo nas decisões conciliares ou sinodais e não concordavam com tais decisões, apelavam para a Igreja de Roma.

Os problemas da Igreja do Ocidente pareceram também não incomodar o mundo Oriental. Os povos herdeiros diretos das tradições gregas sempre consideraram seus antigos conquistadores como bárbaros, e demonstravam pouco interesse ou curiosidade para o que se passava no Ocidente. (Cf. Daniélou, 1984, p.340). Mesmo o pelagianismo, talvez a contenda doutrinária mais séria do Ocidente naquele momento, contou com pouco envolvimento dos Padres orientais: um nome de peso que se pronunciou contra a doutrina de Pelágio foi Jerônimo, intelectual nascido e educado em terras ocidentais, mas que na época dessa discussão residia no Oriente Médio. O progressivo distanciamento entre os mundos Ocidental e Oriental, e, conseqüentemente, das Igrejas grega e latina, culminará com um rompimento cultural, que por sua vez alimentará lentamente as dificuldades motivadoras do grande cisma do séc. XI.

Contudo, o recuo do grego no ocidente não implicou na condenação da produção eclesiástica latina a uma obra inferior ou de segunda grandeza. A síntese entre a herança clássica, em boa parte romanizada, e a fé cristã realizada pelos Padres ocidentais do séc. IV representa as características do espírito latino, cujo exemplo mais acabado são os escritos de Agostinho.

Abbagnano considera que o “princípio interioridade espiritual afirmado pelo cristianismo e o princípio do objetivismo, fundamento de toda filosofia grega”, só encontram seu ponto de fusão em Agostinho. (1999, p.117). Agostinho arranjará os fundamentos teóricos do pensamento cristão nos moldes do pensamento grego, resgatando o vigor investigativo numa busca racional pela via da interioridade, e os elementos cristãos de sua ética, antropologia, política e história serão, diferentemente dos Capadócijs, dotados de nítida autonomia, de maneira a garantir uma visão tipicamente cristã de mundo. (Cf. Cambi, 1999, p.135).

Agostinho foi devotado aos estudos; instigado por Cícero a alcançar a sabedoria, não poupou esforços para ser bem sucedido intelectualmente, e, mesmo que não tenha estudado filosofia num curso regular, por sua vocação de pensador tem o direito de ser considerado filósofo. (Cf. Daniélou, 1984, p.309). Em sua conversão ao cristianismo, o mesmo fervor o acompanhou no estudo das Escrituras e dos pensadores cristãos que lhe foram de alguma forma acessíveis. Isso fez com que Cambi o considerasse a “a síntese orgânica da Patrística e um ponto de continuidade – talvez o máximo – entre o cultura antiga, pensamento grego e cristianismo”, fato que fez dele um guia constante do pensamento cristão ocidental. (1999, p.435).

Hamman distingue com precisão a síntese agostiniana daquela realizada por outros Padres:

Mais radical do que Jerônimo, o Bispo de Hipona, à primeira vista, pareceu rejeitar em bloco a cultura clássica. Na realidade, porém, ele evita tanto o otimismo dos Capadócijs quanto o fanatismo destruidor de um Tertuliano. Ele compara-se aos hebreus que, ao partirem do Egito levavam em sua bagagem os vasos de ouro e prata de seus inimigos, servindo-se deles para o seu uso cotidiano. (1989, p.293).

Os escritos de Agostinho parecem definir os rumos da Igreja Ocidental; basta notar o quanto os papas Leão (440-461) e Gregório Magno (590-604) recorreram à obra desse autor como ponto de referência. O contexto ocidental já havia sido preparado para receber as obras agostinianas, desde uma tradição que remonta a Virgílio e Cícero, passando por Tertuliano e Cipriano na África e, por fim, em Milão com Ambrósio, Mario Vitorino e o círculo de neoplatônicos cristãos. Enfim, os ambientes político e religioso favoreceram o aparecimento de uma obra de peso como a de Agostinho, que atendeu em muito às necessidades da Igreja ocidental.

A segunda metade do séc. IV e a primeira metade do séc. V compreende um período em que a Igreja do Ocidente conheceu nítidos traços de autonomia institucional e de pensamento, tendo como consequência o avanço do cristianismo a regiões e setores da sociedade aos quais ele sequer havia chegado.

CAPÍTULO II: AS BASES COSMOLÓGICAS, ANTROPOLÓGICAS E ONTOLÓGICAS DE UMA PAIDÉIA CRISTÃ

Resta agora saber que caminhos Agostinho propôs ao cristianismo e em que sentido seu pensamento representa a síntese entre herança helenística e tradição cristã, procurando também entender o que Abbagnano quis dizer ao proclamar que o bispo de Hipona alia um princípio de interioridade espiritual a um princípio de objetividade para o conhecimento, (1999, p.117), sempre direcionando essa discussão para o problema central deste trabalho: indagar como se configura um percurso educativo no interior das obras de Agostinho. Para este trabalho, entende-se por educação a formação do indivíduo, seu amadurecimento visando a consecução de uma forma determinada pela visão de mundo numa dada sociedade. Todo aprendizado e todos os bens culturais devem ser usados de maneira a garantir ao sujeito a realização daquele ideal educativo. Nesse sentido, a educação é concebida sob um prisma mais amplo do que aquele que trata dos métodos de transmissão de conhecimento e técnicas *poiéticas*, passando a ser entendida sob o sentido *lato* do termo, isto é, um ideal cultural a ser alcançado pelos indivíduos que vivem numa determinada sociedade. Na Antiguidade, tal ideal educativo-cultural recebia o nome de *paidéia*.

1 – Cosmologia agostiniana: o universo governado por Deus

Parece difícil discorrer sobre algum aspecto do pensamento de Agostinho sem levar em conta sua cosmologia, isto é, a visão que ao longo de sua vida foi formando do universo como um *cosmo*, um todo ordenado que possui suas leis próprias e imutáveis. Só a partir dessa consideração será possível determinar e precisar as características das realidades que se apresentam e se encontram na totalidade do universo. Para entender o papel da educação, da inteligência ou da existência humana em Agostinho, torna-se necessário reportar, ao menos que brevemente, à sua visão de mundo como um todo criado, ordenado e governado por Deus.

Nota-se que a influência do neoplatonismo na formulação da cosmologia agostiniana é muito forte, ao lado das leituras que Agostinho realizou dos escritos paulinos,

em especial da epístola aos Romanos. Ambas as influências denotam momentos decisivos na vida de Agostinho, que o conduziram na direção a uma adesão convicta e cabal ao cristianismo. Não só Paulo, mas Plotino e Porfírio, encontram-se apropriados pelo pensamento de Agostinho, como se as palavras daqueles autores fossem as do próprio Bispo de Hipona, devido à naturalidade que ele as empregava em seus escritos. (Cf. Brown, 2005, p.113).

O neoplatonismo proporcionou a Agostinho a superação do dualismo materialista¹⁰ dos maniqueus ao lhe fornecer uma metafísica do espírito, como diz Gilson, o que significa que Agostinho foi capaz de perceber a existência de uma realidade supra-sensível, exclusivamente espiritual, aliada a um mundo espiritual que está acima deste, e que tem em Deus sua verdade segura e imutável. (Cf. 2003, p.149). O momento de tal percepção ocorreu quando Agostinho tomou conhecimento do tratado plotiniano *Sobre a Beleza*. Antes de sua conversão, quando ainda era maniqueu, Agostinho havia escrito uma obra sobre o mesmo tema, *Sobre o Belo e o Apropriado*. A leitura do texto de Plotino, porém, demonstrou os limites das concepções materialistas sobre a beleza contidas em seu tratado. De acordo com Plotino, não são as cores, o brilho, a simetria ou as relações da parte com o todo que prendem o olhar daquele a quem se apresenta algo de belo. No parecer do neoplatônico, há um princípio mais remoto que garante a qualidade do que é belo; tal princípio é imutável, eterno e verdadeiro, e confere a qualidade de beleza a um determinado objeto. Com essa leitura, Agostinho passou a admitir que os predicados do mundo sensível dependem de princípios eternos para sua existência, logo, esses princípios conferem o ser àquilo que se apresenta como sendo belo aos olhos humanos. (Cf. Brown, 2005, p.114-115).

Agostinho estabeleceu o Deus cristão no plano do ser, concebido como indivisão do Uno e do Bem. (Cf. Gilson: 1995, p.142). Segundo Platão, o Bem é uma realidade suprema e perfeita, fonte de todo ser, que confere verdade àquilo que é possível conhecer. (Cf. *Rep. VI*, 508e-509a, p.312-313). No entanto, o Bem não se identifica com nenhum dos seres, estando além deles; a superioridade do Bem em relação aos demais seres deve-se à sua

¹⁰ Admissão de dois princípios opostos que deram origem ao mundo. O homem também possui essa dupla origem: um corpo plasmado por um demiurgo inferior e a alma consubstancial à Suma divindade. O mundo vive em constante luta entre esses dois princípios e o esforço do sábio é fazer predominar a parte ligada à

maior dignidade e potência. (Cf. *Ibid.*, 509b, p.313). Plotino vê em sua noção de Uno o Bem absoluto platônico, que está além da substância, além do ser (Cf. *Enn.* V, 5, 6, p. 97) e além da mente (Cf. *Enn.* III, 8, 9, p.164). Logo, o Uno é transcendente em relação a todas as coisas, mesmo produzindo-as e conservando-as no ser. (Cf. *Enn.* V, 5, 12, p.105). Isso significa dizer que não existe identidade ou unidade entre as coisas e o Uno, mas aquelas possuem o seu ser por participarem do Uno, ou, no caso de Platão, por participarem do Bem e das Idéias. O filósofo neoplatônico identifica o Uno com a divindade ou a primeira hipóstase maior; porém, há uma segunda hipóstase, isto é, a substância do mundo inteligível, o *Nous* ou inteligência cósmica que guarda em si o mundo das Idéias (Cf. *Enn.* II, 3, 18, p.45), não como um mundo separado, mas como um espírito pensante. (Cf. Hessen, 2000, p.51).

A concepção agostiniana, que fez corresponder o Bem e o Uno com o Deus da bíblia, se distancia bastante de Plotino, para quem a transcendência do divino, o Uno, está além do ser. (Cf. Abbagnano, 1999, p.59). O Deus agostiniano é identificado com o sumo Bem, encerra em si a unidade de todas as coisas que existem e, por isso mesmo, é o Ser perfeito e excelente, do qual todas as coisas dependem e são criadas. (Cf. *Sol.* I, 1, 2, p.16). Esse Deus, como Ser supremo, é fundamento de tudo o que é, sendo também, ele mesmo, o criador de todas as coisas. Ainda assim, há uma diferença fundamental entre o Deus criador, Ser por excelência, e as demais criaturas: estas são seres que apenas participam do Ser absoluto. (Cf. Gilson, 2003, p.146). Aqui o conceito de participação deve ser entendido segundo a tradição platônica, quer dizer, o que confere qualidade a algo é a sua participação na essência dessa mesma qualidade. Justamente por esta participação é que o Deus cristão, da forma como o concebeu Agostinho, se dá a conhecer aos seres criados, isto é, aos homens. Há vestígios da criação de Deus na alma humana e o caminho que se volta para o interior do espírito é a via privilegiada para o encontro com o próprio Deus. (Cf. Gilson, 1995, p.151).

Ora, o itinerário que se inicia com o retorno a si próprio é muito caro ao neoplatonismo. Segundo esta doutrina, a verdade tem sua realidade e existência em si própria, cabendo ao homem compreendê-la e encontrá-la no interior de sua alma, num

Suma divindade. No caso do maniqueísmo, não se concebiam realidades espirituais e mesmo a alma guardava em si uma delimitação no espaço e no tempo.

grande esforço de ascensão. Como as Idéias que conferem o ser e a verdade às coisas estão no *Nous*, é através desse espírito pensante que as almas recebem o conhecimento. (Cf. Hessen, 2000, p.51). A consciência do sábio se sente impelida a encontrar a verdade em seu interior, mas para isso ele necessita livrar-se dos vícios, purificando-se pelas virtudes, abandonando pouco a pouco as realidades que apresentam um grau de ser inferior em relação ao princípio Único. As realidades que mais se aproximam do Uno são as realidades espirituais, não as sensíveis ou oriundas das paixões. O processo de ascensão do neoplatônico segue rumo às coisas que possuem um maior grau de ser, no intuito de amar e repousar cada vez mais no Uno. (Cf. Abbagnano: 1999, p.62). O neoplatonismo ofereceu a Agostinho um método de busca, de conhecimento.

Essa doutrina ainda possibilitou a Agostinho a resolução de uma problemática que o incomodava desde sua juventude: por que o mal? Seria Deus a causa dos males também, já que nele todas as coisas têm o seu ser? Plotino defendeu que o mal é a total ausência do bem (Cf. *Enn* I, 8, 1, p.115); ele não se encontra nos seres porque estes foram produzidos e participam do Bem. (Cf. *Enn*, I, 8, 3, p.117). Logo, o mal é uma forma de não-ser. (Cf. *Enn*, I, 8, 5, p.119). No entanto, o Bispo de Hipona não identificou a essência do mal com a matéria, como fizeram os maniqueus e até mesmo Plotino, pois necessitava resguardar a bondade de tudo o que foi criado, inclusive o mundo material, conforme a narrativa do *Gênesis*. Agostinho também concluiu que o mal não é uma substância, não tem causa eficiente em si, mas é uma privação do bem. Como não pode se originar de Deus, o mal é um não-ser, fruto do livre-arbítrio humano que escolhe se afastar do seu criador e romper com as regras e leis que regem o universo, caminhando assim em sentido contrário à vida, isto é, ao Ser por excelência do qual procede a vida. Estabelecer a volta ao Ser supremo é unir-se novamente – *religatio* – ao princípio gerador da vida e causa da existência do universo, o que equivale dizer que assim se alcança a plenitude do homem e da ordem universal.

Uma leitura já bem cristianizada do neoplatonismo, tal como a que encontrou em Milão, foi de fundamental importância para que Agostinho deixasse de vez o maniqueísmo e se colocasse em vias de conversão ao cristianismo. O Uno plotiniano era identificado com o Deus cristão. Havia muitos traços familiares e próximos entre as duas doutrinas, de modo

que o círculo culto de cristãos residentes em Milão ofereceu uma interpretação muito própria do pensamento neoplatônico, que a tornou singular.

Outro fator igualmente decisivo para a adesão de Agostinho ao cristianismo foi a leitura dos textos do apóstolo Paulo. Paulo já antecipava o que os neoplatônicos cristãos fariam somente alguns séculos depois, ao afirmar que a ação criadora do universo tinha sido exercida pelo Filho de Deus, o Cristo, tido como sabedoria de Deus encarnada entre os homens. Clemente de Alexandria e Orígenes tiveram uma concepção cristã do *Logos*, como uma hipóstase divina, acreditando ser ele o Verbo de Deus apresentado no prólogo do evangelho de João. Esse evangelho afirma que o Verbo encerra em si a sabedoria e a ação criadora de Deus. Plotino, por sua vez, estabeleceu sua segunda hipóstase como uma inteligência divina, um espírito pensante dotado de características demiúrgicas. (Cf. *Enn.* II, 3, 18, p.45). Em Agostinho, que havia tomado contato com tais idéias em Milão, o dogma trinitário encontra sua melhor formulação no Ocidente, e talvez de toda Igreja primitiva. O Verbo, ou o Filho, se estabelece definitivamente no plano do Ser, como uma segunda pessoa – os latinos preferiram este termo à hipóstase – distinta, mas idêntica ao Pai quanto à sua natureza. Tal visão apresenta o *Logos*, sabedoria divina que contém em si os princípios racionais de todas as coisas (Cf. *Serm.* 141, 2, p.147), também como um Ser supremo, que com o Pai e a terceira pessoa, formam uma só natureza divina com o mesmo grau de Ser em potência e dignidade.

O *Logos* grego, lei reguladora de todo o universo, na doutrina cristã se personifica em Jesus Cristo, que tem ainda como missão estabelecer um plano de salvação, isto é, de regenerar a humanidade decaída colocando-a novamente nos caminhos que a conduzirão de volta ao seu Criador. O cristianismo propõe restauração, renúncia, e uma reorientação de vida rumo ao princípio criador de toda e qualquer forma de vida. Com Paulo, o pensamento agostiniano ganha de fato uma feição religiosa, no sentido próprio da palavra religião: religar uma ordem que foi rompida. Essa religação é imprescindível à cosmologia agostiniana, pois, para ela, a verdadeira religião é aquela que leva os homens à reconciliação com Deus. (Cf. *Q.A.* 34, 78, p.163).

Do princípio de que todas as criaturas possuem o seu ser, a sua forma e a sua ordem em Deus, tem-se que “todas as coisas encontram-se sujeitas a um Deus e Senhor, por leis necessárias, irrevogáveis e justas”. (*V.R.* 8, 14, p. 40). Segundo Agostinho, é por esta lei

divina que as nações, em qualquer tempo e lugar, devem conformar os seus costumes e neles permanecerem sempre, já que tal lei nunca se altera, não estando sujeita às mudanças temporais ou espaciais. (Cf. *Conf.* III, 7, 13, p.72). É essa mesma lei que confere ordem ao universo, atribuindo a cada criatura um papel dentro da história. Uma discussão que havia se iniciado em *A Ordem*, ganha maior densidade em *A Verdadeira Religião*. Naquele diálogo, Agostinho defendia que para compreender que o universo é governado pela bondade de Deus através da Providência Divina, seria necessário considerar todas as coisas como interligadas entre si, e não proceder a uma investigação separada sobre aquilo que se deseja procurar. (Cf. *D.O.* I, 1, 2, p.683). Em *A Verdadeira Religião*, Agostinho reafirma as teses daquele outro diálogo, porém sua metafísica se aprofunda. Reafirma que é a Divina Providência quem ordena a luta pela vida, atribuindo um papel diferenciado aos vencidos, aos combatentes, aos vencedores, aos espectadores e às almas pacíficas; assim, “todos os seres, por seus ofícios e finalidades ordenam-se para a beleza do universo. O que, tomado separadamente, pode nos causar desânimo, no conjunto, torna-se muito agradável”. (Cf. 40, 76, p.102). Até as heresias cumpriram um papel fundamental no mundo, ao propiciar oportunidade para a afirmação e depuração da doutrina ortodoxa da Igreja e de seus seguidores. (Cf. *Ibid.*, 8, 15, p.41).

A Verdadeira Religião avança no que se poderia chamar de hierarquia dos seres. Segundo Agostinho, a perfeita justiça nessa vida consiste “que de preferência amemos mais o que é melhor e menos aquilo que é inferior”. (48, 93, p.84)¹¹. Neste ponto, o Bispo de Hipona segue mais uma vez Platão, pois de acordo com *A República*, a natureza do Bem, por ser a realidade mais perfeita e por isso melhor, deve ser tida em maior apreço. (Cf. *VI*, 509a, p.313). No universo agostiniano, acima de tudo está Deus, como princípio e unidade primeiros, pois, apoiado em Paulo (*Rm*, 11, 36)¹², considera que é esse Deus “de quem, por quem e para quem existem todas as coisas”. (*D.C.* I, 5, 5, p.46). Por ser ontologicamente superior, Deus é aquilo que há de melhor e por isso deve ser amado e buscado com maior veemência. Toda ação do universo se volta para contemplar a beleza e a vontade de Deus, nele repousando e encontrando deleite e felicidade. Todo o universo agostiniano gravita em

¹¹ Conforme texto latino, edição bilingüe BAC: “...qua potius potiora, et minus minora diligamus”. Tradução livre.

¹² “Porque tudo é dele, por ele e para ele. A ele a glória pelos séculos! Amém.” Cf. Tradução em a Bíblia de Jerusalém, ed. 2002, Paulus editora.

torno de Deus, e, caso algo ou alguma ação não estejam orientados para este fim primeiro, devem ser prontamente corrigidos: trata-se de buscar os valores mais altos naquilo que é melhor e a isto se apegar; procurar o que é melhor entre o que é baixo é um erro. Aquilo que é inferior deve ser considerado somente tanto quanto a sua forma de ser o merece. (Cf. *V.R.* 34, 63, p.88). Nessa perspectiva, a religião desempenha um papel fundamental, pois ela é que faz o homem tender a Deus e a Ele somente ligar a sua alma. (Cf. *Ibid.*, 55, 110, p.134).

Sendo Deus a mais perfeita forma de ser, Ele e a sua vontade são as coisas melhores e mais importantes a serem procuradas e amadas. (Cf. *C.R.* 14, 20, p.73) Tudo no universo segue esta ordem: todas as coisas devem ser *usadas* prudentemente para se obter a *fruição* das realidades espirituais e eternas. Agostinho distingue os dois termos destacados acima: “usar é orientar o objeto de que se faz uso para obter o objeto ao qual se ama, caso tal objeto mereça ser amado”; fruir significa uma “adesão a alguma coisa por ela própria”. (*D.C.* I, 4, 4, p.44). Sendo o princípio e fim do universo, é apenas a Deus que se deve amar por si próprio. Todas as demais coisas devem ser amadas de forma transitória e não nelas próprias, mas como meios para se chegar aos bens imutáveis e eternos, os quais se devem aderir e neles permanecer, pois repousam em Deus e a Ele estão ligados.

O amor, ou caridade, é um grande motor no universo agostiniano. A missão salvífica do Cristo e sua encarnação são exemplos do amor de Deus para com a humanidade. (Cf. *C.R.* 10, 15, p.63). Com base nesse argumento escriturístico, Agostinho assegura que Deus governa e ordena o universo com grande amor, desejando que tudo concorra para a perfeita harmonia da criação. O que se pode subentender disso, como bem disse Agostinho, apoiado em Paulo, é que a plenitude e o fim da vontade de Deus, das leis que ele prescreve aos povos através das Escrituras, é o amor àquilo que de fato merece ser fruído pelo homem, isto é, o amor ao próprio Deus, e o amor àqueles que podem partilhar com os demais homens dessa fruição. (*D.C.* I, 35, 39, p.76).

Agostinho define caridade como sendo o “movimento da alma cujo fim é a fruição de Deus por ele próprio, e a fruição de si próprio e do próximo por amor de Deus”. (*D.C.* III, 10, 16, p.166). O homem, se quiser se encaixar na ordem do universo e atingir seu fim último, deve colocar-se a caminho para a fruição de Deus através da conversão de vida, do cumprimento da vontade divina e, por fim, da contemplação do próprio Deus no interior da

alma. Em Agostinho, é Deus mesmo quem vem em auxílio do homem para que este possa atingir o seu fim, devido às dificuldades que este enfrenta no mundo para aderir às verdades eternas e inteligíveis. Tais dificuldades derivam do apego que o homem tem àquilo que se encontra mais afastado de Deus, isto é, às coisas que possuem um grau de ser inferior ao Ser perfeito. O amor de Deus, através da Divina Providência, ajuda o homem a superar tais dificuldades, despertando-o, assim, para aquilo que de fato deve ser amado e considerado. (Cf. *V.R.* 50, 98, p.123).

Como movimento da alma, o amor também possui um papel relevante na busca que o homem empreende para retornar a Deus. (Cf. *Sol.* I, 6, 13, p.31). Essa procura de Deus pelo homem é guiada pelas três virtudes teológicas, fé, esperança e amor: crer que se chegará a ver, esperar que se possuirá e contemplará aquilo que tanto se ama e deseja. Ao término de tal busca, o que permanece é somente o amor, pois não mais se precisa crer que se verá aquilo que já se vê, nem esperar por aquilo que já se possui; mas para permanecer naquilo que tanto se desejou e esperou apenas o amor é necessário. Ele será “acrescido em elevadíssimo grau, pois ao ver aquela beleza singular e verdadeira, amará ainda mais. E não poderá permanecer nessa felicíssima visão senão fixando os olhos com grande amor e não desviando jamais o olhar”. (*Ibid.*, I, 6, p.32).

Para este trabalho, outro ponto importante da cosmologia agostiniana refere-se à verdade. Como provedor e criador do universo, Deus é identificado com a Verdade primordial, da qual todas as demais verdades provêm. (Cf. *Sol.* I, 1, 3, p.16). As coisas verdadeiras possuem o seu ser como participantes da Verdade primeira, isto é, suas existências dependem de Deus. Sendo assim, o homem não cria ou estabelece as verdades, mas apenas as constata em sua mente. (Cf. *D.C.* II, 33, 50, p.135). No pensamento agostiniano é a alma, via razão, o lugar privilegiado para o encontro com Aquele que é mais íntimo ao homem que ele próprio. Pelo fato de Deus habitar no interior do homem, este consegue ser iluminado para entender e constatar as verdades que subsistem através do próprio Deus. É pela razão bem conduzida, por levar uma vida na virtude e na caridade, que a mente consegue contemplar a unidade do universo e as verdades eternas e imutáveis.

Ao estabelecer uma cosmologia dependente de Deus e que tem nele o seu fim, Agostinho coloca ao homem uma tarefa importante para sua existência: saber usar daquilo que o universo oferece para poder cooperar com a ordem do cosmo, mantendo assim a

harmonia da criação. Essa tarefa não se separa de outra, que compreende desejar e fruir das realidades superiores, que são justamente as espirituais, por serem eternas e possuírem maior grau de *ser* devido à proximidade com o Ser perfeito, objeto maior de desejo e fruição para o homem, no entender do bispo de Hipona. A contemplação da ordem do cosmo pode levar o homem ao seu fim último, como bem demonstra Agostinho no diálogo *A Ordem*. Contudo, cabe agora estabelecer o foco da reflexão sobre o homem que habita nesse cosmo, que faz escolhas que o levam ou não a se manter em harmonia diante da criação. Sem deixar de levar em conta a cosmologia, os esforços agora se direcionam para a compreensão da antropologia agostiniana.

2 – Antropologia agostiniana: o homem à imagem e semelhança do Criador

Agostinho não poderia se furtar a refletir sobre questões inerentes à existência humana: o que é o homem? Qual a maneira correta de se portar neste mundo? Qual o fim a ser alcançado e qual o destino do homem após a morte? As repostas apresentadas pelo autor revelam-se coerentes no interior de sua cosmologia, isto é, de um universo que gravita em torno de Deus e que para Ele conflui, garantindo dessa forma a harmonia e a beleza do *cosmo* criado. A antropologia agostiniana, profundamente marcada pela via religiosa, é um capítulo muito bem definido no quadro geral de sua cosmologia. Abordar este capítulo é de fundamental importância para entender o lugar que a educação ocupa dentro da ordem em que o universo foi disposto.

Segundo Agostinho, o homem foi feito pela sabedoria de Deus, através da qual existe, recebeu uma forma e o ser; portanto, a especificidade do homem em relação às demais criaturas, é que ele foi feito à imagem e semelhança de Deus. (Cf. *V.R.* 44, 82, p.109). O fato de sua natureza criada ser semelhante à natureza divina não quer dizer que o homem seja Deus ou igual a Deus, capaz de realizar as mesmas coisas que Ele; sendo criatura, a natureza do homem é criada e, por isso mesmo, inferior a Deus. (*Q.A.* 2, 3, p.24).

Como cristão, Agostinho defende que o homem é uma unidade formada de corpo e alma, de modo semelhante às naturezas de Cristo, a divina e a humana, que estão unidas numa só natureza. (Cf. Gilson, 1995, p.146). No entanto, como substância supra-sensível, seguindo Platão (Cf. *Górg.* 465d, p.134), a alma é a parte mais real e mais nobre que existe

no homem (Cf. *Conf.* III, 6, 10, p.70) e nada há, de tudo o que foi criado no universo, que seja superior à alma humana. (Cf. *Q.A.* 32, 77, p.162). A alma é justamente a parte imortal do homem que, pela sua ação, anima o corpo (Cf. Platão, *Fed.* 105d, p.95), embora não se encerre na dimensão espacial deste. Além de ser imortal, tema bastante desenvolvido por Agostinho nos *Solilóquios* e em *A Imortalidade da Alma*, o que faz da alma superior é também a sua potencialidade, quer dizer, sua capacidade racional e intelectiva que a torna apta a caminhar rumo aos bens interiores e espirituais. (Cf. *Q.A.* 28, 54, p.129). No mais recôndito interior da alma habita o maior bem que o homem pode desfrutar e contemplar – Deus – também identificado como Verdade primeira e fonte de todas as verdades. Agostinho é o grande defensor da idéia de que no interior de todo homem se encontra Deus como uma realidade que é mais evidente ao homem do que a sua própria natureza, pois a criatura é contingente, ao passo que o criador é eterno e necessário. No interior da alma humana encontram-se os vestígios da Trindade criadora de todas as coisas. Assim sendo, nada do que foi criado está mais próximo de Deus do que a alma humana. (Cf. *Q.A.* 34, 77, p.161).

O universo agostiniano é inteiramente voltado para Deus. Apoiando-se em Paulo (*Rm.* 11, 36), Agostinho afirma que é de Deus, por Deus e para Deus que todas as coisas existem. (*D.C.* I, 5, 5, p.46). É interessante notar que essa idéia é reiterada em passagens de outras obras; nas *Confissões*, referindo-se especificamente aos homens, diz que a felicidade destes consiste em alegrar-se em Deus, de Deus e por Deus (Cf. X, 22, 32, p.291). Enfim, em consonância com sua cosmologia, o homem agostiniano se volta para Deus e somente nele se realiza, se completa e se torna mais perfeito, conforme o fim para o qual foi criado. A vida bem-aventurada neste mundo, o quanto ela é possível, consiste em amar e conhecer a Deus (Cf. *D.M.* 14, 46, p.129), que significa a mesma coisa que fruir da verdade e a ela se apegar, pois a fonte de todas as verdades é o próprio Deus, Verdade primeira da qual todas as demais coisas verdadeiras participam. Logo, é perfeito todo homem que orienta sua vida para repousar nas verdades imutáveis e eternas, aderindo a elas e à sua fonte com todo o seu afeto. (Cf. *D.C.* I, 22, 21, p.59).

Segundo Gilson, o problema vital de Agostinho se resume na pergunta: “de que modo devo buscá-lo a fim de encontrar repouso na sua posse definitiva?” (2003, p.152). Portanto, é ponto pacífico para o autor que em Deus se encontram a felicidade e o fim do

homem; resta saber de que maneira se deve caminhar para conseguir essa felicidade. O tema da vida bem-aventurada é debatido de forma mais sistemática em *A Vida Feliz*, embora Agostinho trate desse tema e de outros correlatos em suas demais obras. Nesse diálogo Agostinho defende que a vida feliz consiste num conhecimento perfeito e piedoso de Deus, pois é Nele que se encontra a Verdade e a Medida de todas as coisas, inclusive da vida humana. (Cf. 4, 35, p. 156)¹³. Como a felicidade consiste na posse de bens que não são passageiros, nem mutáveis ou perecíveis, fica estabelecido em *A Vida Feliz* que a vida bem-aventurada do homem se dá pela posse de Deus. Dentre os bens imutáveis e eternos, a posse de Deus é o maior e o primeiro deles, do qual todos os demais dependem.

Quando da redação dos diálogos de Cassiciaco, em 386, bases importantes do pensamento agostiniano se estabeleceram, porém, sob uma ótica que confiava sobremaneira nas potências da capacidade intelectual bem conduzida. Com o passar dos anos, a capacidade intelectual foi se tornando cada vez mais subordinada à fé, à dependência de Deus e à autoridade da Igreja.

O próprio Agostinho, posteriormente, se encarregará de criticar essas formulações iniciais. Nas *Retratações*, por exemplo, ao reavaliar sua produção escrita, criticou algumas expressões empregadas em *A Vida Feliz*. Uma das críticas refere-se à impossibilidade da perfeita beatitude na vida terrena, porque o conhecimento perfeito de Deus, no qual reside a vida feliz, só pode ser esperado na vida futura, após a morte. (Cf. *Retrac.* II, p.285). Neste mundo as coisas são contingentes, mutáveis e perecíveis, bem como a possibilidade de um conhecimento pleno e perfeito das realidades que o transcendem. Outro limite apontado por Agostinho quanto à possibilidade de atingir a felicidade pelo conhecimento de Deus apenas por meio da inteligência reside nas características do próprio pensamento:

Ora, se é verdadeiro dizer que, conhecer uma coisa pelo pensamento é desde já possuí-la, não se pode dizer que aquele que a conhece a possui perfeitamente. O pensamento basta para ver, não basta para amar, porque o amor é um desejo e o desejo não pertence exclusivamente ao pensamento como tal. Há no homem um desejo sensível que deve, ele também, votar-se para o soberano bem. (Gilson: 1982, p. 7. Tradução livre).

¹³ No pensamento de Plotino, há o tema da felicidade ou bem da alma como medida; quando falta medida à alma, ela se torna má (Cf. *Enn.* I, 8, 4, p.118), necessitando ser corrigida em suas paixões pelas virtudes. (Cf.

Em *A Verdadeira Religião* encontra-se uma ressalva quanto à crença numa realização humana puramente gnosiológica, pois nesse escrito a inteligência é descartada como critério suficiente de salvação: “homens de gênio podem perder essa qualidade por suas negligências e impiedade, ao passo que o conseguem homens piedosos e diligentes, embora tardios na inteligência”. (54, 106, p.130). Tal afirmação, entretanto, não significa uma condenação da inteligência, mas uma tentativa de harmonizar as relações entre fé e razão como instrumentos para que o homem alcance sua felicidade.

Gilson entende que, apesar das ressalvas de Agostinho quanto a algumas passagens de *A Vida Feliz*, o fundo daquilo que esta obra expressava quanto à felicidade não sofreu alterações. (Cf. Gilson: 1982, p.6, nota I). A vida bem-aventurada continua sendo a posse das realidades espirituais e superiores, sobretudo, e impreterivelmente, Deus. Agostinho não fala mais em conhecimento perfeito de Deus, mas faz recair sobre o que seja de fato a posse de Deus dois conceitos mais amplos: os de fruição e deleite. Conforme *A Doutrina Cristã*, fruição é adesão a alguma coisa por amor a ela própria. (I, 4, 4, p.44). Não é correto amar qualquer coisa destinada ao uso humano, “mas unicamente aquelas que por destino comum conosco relacionam-se com Deus”. (*Id., ibid.*). Há uma hierarquia daquilo que se deve amar, que é também uma hierarquia de coisas que possuem um maior grau de ser, cuja densidade ontológica depende da maior ou menor proximidade com o Ser perfeito.

Este esquema conceitual de Agostinho é compreendido e depende da hierarquização dos seres¹⁴ sistematizada pelo neoplatonismo. Desde Platão, ficou estabelecido que nem todos os seres possuem a mesma qualidade, o mesmo grau de ser; logo, os seres podem ser classificados de acordo com suas atribuições ontológicas. (Cf. Marrou, 1957, p.76). A discussão sobre a hierarquia dos seres remonta ao *Parmênides* platônico, passando por uma interpretação teológico-metafísica das obras da Academia antiga, do neopitagorismo e do médio-platonismo. No cume da hierarquia plotiniana, por exemplo, se encontra a primeira hipóstase, o Uno absolutamente negativo da primeira hipótese do *Parmênides*, que Plotino o identifica com o Bem absoluto de *A República*. (Cf. *Enn.* V, 1, 8, p.26). A segunda hipóstase é no *Nous*, tida como sumo princípio por Amônio Saccas, mestre de Plotino, e dominante no pensamento de Filon de Alexandria e no médio-platonismo. A terceira

Enn. I, 2, 2, p.53).

¹⁴ Sobre pormenores da hierarquia dos seres no pensamento de Plotino, consultar *Enn* III, 2, 17, p.45-47.

hipóstase é a alma do Mundo, presente já no *Timeu*, no livro X de *As Leis* e no *Filebo* de Platão. Essa Alma participa de dois mundos, o inteligível e o sensível; é ela quem gera o mundo sensível, recebendo do *Nous* os princípios racionais para tal realização. (Cf. Di Berardino, 2002, p.893-895).

No neoplatonismo a geração do mundo sensível se dá por emanção e não por um processo de criação, que depende de uma vontade simples. O Uno gerou o *Nous* em sua eternidade, num transbordamento de sua potência e de sua luz: o *Nous* é a imagem e o pensamento que o Uno tem de si mesmo. Do transbordamento da potência do *Nous*, nasce a Alma do Mundo, que contemplando e recebendo os princípios racionais da segunda hipóstase, retira sua capacidade de agir e gerar o mundo sensível. Cada hipóstase não perde nada de seu ser ao gerar uma outra hipóstase ou outro ser. Contudo, a emanção é um processo de degradação: o que emana de um princípio anterior é inferior ontologicamente a este princípio. Na hierarquia, cujo ponto mais alto é o Uno, a matéria habita no extremo inferior, sendo o princípio de imperfeição. A matéria torna-se obscura, privada de realidade e bem, tornando-se não-ser, um mal. (Cf. Abbagnano, 1999, p.60). Com Proclo, o processo de hierarquização dos seres é elevado ao seu grau mais aperfeiçoado no neoplatonismo, no qual há uma regulação por critérios ontológicos definidos. (Cf. Di Berardino, 2002, 991).

De acordo com a cristianização do neoplatonismo, realizada pelo círculo de Milão, vive de forma justa e perfeita quem ama mais o que é melhor, e quem ama menos o que é inferior. (Cf. *V.R.* 48, 93, p.119). Mais uma vez, o pensamento de Agostinho coincide com Platão sobre o tema da felicidade, pois de acordo com este filósofo a vida feliz está na prática da justiça. (Cf. *Górg.* 470e, p.142; 473a-b, p.145). Amando o que justamente merece ser amado como o seu fim último, o homem encontra, no entender de Agostinho, o seu deleite, isto é, a causa de sua alegria. De acordo com este pensamento, o que se deve amar mais, em primeiro lugar, são as coisas que são superiores aos homens, isto é, o próprio Deus, ao qual se seguem as realidades espirituais que estão mais próximas a Ele; depois, a si próprio e aos semelhantes, por compartilharem da mesma natureza e dignidade; por último, as demais criaturas que são inferiores e estão abaixo da natureza humana. Contudo, as coisas das quais o homem se utiliza para se aproximar de Deus devem ser amadas não em si mesmas, mas apenas enquanto servem a este fim. O homem que vive de acordo com esse ideal – amar tudo tendo em vista a fruição e o deleite em Deus – vive,

tanto quanto é possível neste mundo, uma vida bem-aventurada, em conformidade com as realidades mais altas, que são precisamente as do espírito.

Quando, ao contrário, o homem ama e sente deleite nas coisas por si mesmas, principalmente nas realidades materiais e inferiores aos bens do espírito, ele degenera. Para o autor, a perversão da vontade consiste na atitude de afastar-se do Ser supremo e voltar-se para as criaturas inferiores, vivendo um mundo de ilusão e erro. (Cf. *Conf.* VII, 16, 22, p.191). O mal entra no mundo não por ser uma substância presente nos homens, que os incita à perversão. O meio que ele encontra para se realizar está numa escolha equivocada do livre arbítrio: diante de uma hierarquia de seres, escolhe-se o que é inferior, e a isto se prende a vontade, o deleite, e todo o esforço em consegui-lo. Não é da natureza da alma ser má, mas contra a sua natureza: o mal vem a cada homem por sua própria culpa e os vícios que a alma adquire com a perversão da vontade são penas que ela paga pelas escolhas equivocadas que fez, isto é, penas pelos seus pecados. (Cf. *V.R.* 23, 44, p.67).

Com a *queda* do homem devido aos pecados, inaugurou-se aquilo que Agostinho chamou de reinado da concupiscência, no qual os homens têm como fim a fruição de si próprios, dos demais semelhantes e de qualquer objeto sensível sem referência a Deus; a concupiscência corrompe a vontade da alma, levando-a a cometer várias espécies de delitos. (Cf. *D.C.* III, 10, 16, p.166). Muitos bens e belezas terrenas não são maus, como as belezas da natureza e do corpo humano, por exemplo; o mal consiste no amor a tais coisas por si próprias. Nessa situação, os homens passam a viver segundo a carne, expressão escolhida pelo cristianismo para designar uma vida assentada sobre os bens materiais e terrenos. Amando aquilo que lhe é inferior, a alma torna-se escrava dos objetos que deseja possuir, pois será possuída pela volúpia de se submeter a eles. O destino do homem que vive segundo a carne, isto é, do homem carnal ou em pecado, é a morte. (Cf. *V.R.* 26, 49, 73).

O contrário do homem carnal é o homem espiritual, isto é, aquele que supera o gosto pelas coisas materiais para se voltar para Deus e só a ele submeter sua vontade e amor. (Cf. *Ibid.*, 12, 24, p.48). Uma vida no espírito leva o homem a contemplar as realidades que estão mais próximas de Deus, como também o próprio Deus, já que somente ao espírito foi dada a faculdade de poder ver a suma Beleza. (Cf. *Ibid.*, 33, 62, p.87).

Na ótica agostiniana, a vontade e o esforço humanos para superar essa condição de pecado não são suficientes para empreender sua regeneração, isto é, retornar à condição de homem espiritual. A iniciativa da recondução do homem para o fim ao qual foi criado parte de Deus. Os impedimentos para que a alma consiga esta restauração por seus próprios méritos são de várias ordens: ela está coberta por seus pecados (Cf. *Ibid.*, 10, 19, p.43), o que a leva a conduzir sua vida atendendo a paixões como a sensualidade, o orgulho e a vã curiosidade (Cf. *Ibid.*, 36, 70, p.96). Em Plotino, a alma decaída está esvaziada devido à sua entrega ao mundo exterior, fato que a impede de encontrar-se a si mesma e cumprir o desígnio de retornar ao Uno. (Cf. Brown, 2005, p.115). Por estas escolhas que a prenderam demasiadamente às coisas materiais, a alma tornou-se cega para poder compreender e contemplar as realidades espirituais que são ontologicamente superiores. Em Agostinho, a alma necessita da ação da misericórdia divina e ser novamente iluminada por Deus para poder ordenar sua vida de acordo com o fim para o qual foi criada.

Tais idéias remetem à polêmica agostiniana a respeito da necessidade da graça de Deus para a salvação humana. Deus é quem atua primeiro nesse processo de regeneração do gênero humano. Conforme ressalta Jaeger, em Agostinho o homem não consegue viver de acordo com a virtude para a qual foi criado sem contar com a graça de Deus; a vida virtuosa deixa de ser fruto do treino ou mesmo de uma capacidade inata à natureza humana. (Cf. 2002, p.113).

Quais as capacidades humanas, isto é, do ser do homem, que o auxiliam na tarefa de se tornar novamente um homem espiritual? A primeira está relacionada à natureza do mal. Com o pecado ou concupiscência o mal entrou no mundo, mas o homem não passou “do bem substancial ao mal substancial, porque nenhuma substância é má. Mas passou do bem eterno ao bem temporal, do bem espiritual ao bem carnal, do bem inteligível ao bem sensível, do sumo Bem ao bem ínfimo”. (*V.R.* 20, 38, p.61). Como já foi dito, em Agostinho o mal não consiste numa substância, mas num não-ser, perversão da vontade humana decorrente do livre-arbítrio de que o homem desfruta para realizar suas escolhas.

Quanto à natureza humana, esta recebeu sua forma e o seu ser de Deus. O bem que tal natureza encontra em si mesma deve-se à forma que recebeu de Deus, pois todo bem ou é o próprio Deus ou provém de Deus. Assim, todo ser, por menor que seja, possui algo de bom, mas esse mérito é antes um dom de seu criador do que uma característica daquele que

é suscetível de receber uma forma. Como decorrência, “nenhum ser realiza a integridade de sua natureza, se em seu gênero não for plenificada... Ora, toda a integridade vem do Autor de todo o bem”. (*Ibid.*, 18, 36, 59). Dessas duas premissas, isto é, de que o mal não é uma substância e tampouco está presente na natureza humana e de que a natureza humana é suscetível de ser completada, segue-se que os seres humanos são bons, apesar de estarem sujeitos à deterioração e ao mal. Estes dois perigos se devem ao fato de os homens não possuírem o bem em sua plenitude. (Cf. *Ibid.*, 19, 37, p.60).

Quem completa o homem é o próprio Deus, que se serve dos diversos meios disponíveis para reconduzir a natureza humana para o fim ao qual foi criada. O início da ação divina consiste em lembrar o homem de sua primeira e perfeita natureza, ou seja, de que ele foi criado à imagem e semelhança do Deus criador (Cf. *Ibid.*, 12, 24, p.48), porque somente aquele que se reconhece criado por Deus, à sua imagem e semelhança, encontra o “modo de salvação para a alma, ou sua melhoria e reconciliação com seu Autor”. (*Q.A.* 3, 4, p.28). Aceitar sua verdadeira condição, reconhecer o estado de pecado em que caiu, apegar-se ao desejo de encontrar e de unir-se à Verdade, crer e submeter-se ao mistério salvífico de Deus, esses são os caminhos para purificar-se e ajustar seu modo de vida aos preceitos divinos, que tornarão o homem apto à percepção das realidades espirituais e a viver de acordo com elas. (Cf. *V.R.* 7, 13, p.39). Levantar uma vida espiritual, submetendo a vontade aos preceitos divinos, amando aquilo que passou a conhecer e a acreditar, não desejando satisfazer-se em outra coisa senão Naquele que o criou e salvou, eis a vida virtuosa para Agostinho, a única capaz de conduzir o homem à morada eterna, à fruição perfeita das realidades imutáveis e espirituais após a ressurreição. (Cf. *Ibid.*, 53, 103, p.103). A vida feliz neste mundo consiste em preparar já aqui as condições de vida que franqueiam ao homem a vida eterna: ordenar todo ser, toda existência e todo desejo no intuito de possuir e ser possuído por Deus. Fruir e deleitar-se em Deus constituem o fim do homem.

3 – Ontologia: o homem em busca do seu ser em de Deus

Após discorrer sobre a cosmologia de Agostinho e nela reconhecer um universo que gravita em torno de Deus e de suas leis, chega-se à sua antropologia, na qual o homem

reconhece a maneira de se portar nesse mundo, a felicidade que deve procurar, bem como o modelo arquetípico que deve encerrar: homem espiritual, voltado para Deus, por quem foi criado à imagem e semelhança. Enfim, após a reflexão cosmológica, a antropologia do Bispo de Hipona aponta para o ser característico do homem, reconhecido somente e ao mesmo tempo em que conhece o Ser do seu criador. Em outras palavras, as reflexões cosmológicas e antropológicas conduzem ao estudo da ontologia agostiniana.

O homem inicia sua inquirição ontológica ao reconhecer o estado de pecado que tornou a alma inapta a permanecer em Deus, a conhecê-lo e a cumprir seus preceitos. O estado carnal em que se encontra o homem só pode ser superado por um processo de conversão, tornando-o assim um ser espiritual; a felicidade e a vida bem-aventurada residem na posse dos bens espirituais. (Cf. *D.C. I*, 22, 21, p.59). Após o reconhecimento desse estado, a atividade a ser realizada é a da conversão espiritual, isto é, uma correção da alma para que ela se volte a Deus. Por se tratar de uma conversão do espírito, que tem como fim a contemplação de um Ser transcendente, este percurso é interior, ou seja, de um espírito que, num primeiro momento, se volta para si mesmo.

Agostinho eliminou dos processos de interioridade e conversão o caráter puramente intimista e particular, ao propô-los como caminhos de fé e razão a serem percorridos pelo homem que busca o seu ser. O autor empenhou-se para que sua experiência espiritual de conversão se tornasse universal ao fazer dela uma metafísica, isto é, uma atividade do espírito que guarda em si um conteúdo inteligível, organizado numa reflexão. Dessa forma, o caráter intimista cede lugar a uma experiência arquetípica, no sentido da Idéia platônica, ao se pretender interior, universal e ao mesmo tempo racional. (Cf. Lima Vaz, 2001, p.77-78).

O ato de conversão vai além de uma mudança de vida, pois ele busca conformar a vontade e as ações com normas superiores de vida, muitas vezes expressas por uma determinada doutrina. Portanto, a conversão também busca alcançar um absoluto de verdade e bem, que Agostinho identifica com o Deus cristão. Segundo Lima Vaz, o processo de conversão compreende dois atos traçados na unidade de um mesmo movimento, ou seja, a conversão é uma volta ao interior para o reconhecimento de si mesmo tendo como fim uma mudança de vida, como também se trata, pela via da interioridade, de voltar-se ao superior, a um supremo critério de verdade e bem. (Cf. *Ibid.*,

p.79). Agostinho deixa evidente os objetivos de sua busca interior desde os *Solilóquios*, quando explica que seu desejo de conhecimento reside em Deus e na alma., o que no fundo, em seu pensamento, são uma coisa só, isto é, o conhecimento de um acarreta o outro. (Cf. II, 7, p.21).

Durante o processo de conversão, se enfrenta a prova da dúvida e da crítica, para que, ao final do processo, as realidades realmente necessárias permaneçam como válidas. O mundo sensível, o mais próximo do homem carnal, é o primeiro a ser submetido à crítica. A leitura de Plotino ajudou Agostinho a superar o materialismo maniqueísta, o ceticismo da Nova Academia, como também todo o esquema cosmológico da antiga religião romana.

O mundo sensível está contido no tempo e no espaço. Agostinho aplica uma tríplice análise ao tempo como categoria válida para o conhecimento de algo. A análise metafísica, fortemente apoiada no neoplatonismo, constata que o tempo é lugar de “inadequação entre a norma ideal do espírito e a deficiência do objeto”, ou seja, o mundo temporal possui realidades que não correspondem perfeitamente às Idéias. (Cf. Lima Vaz, 2001, p. 81). O tempo passa ainda pela análise moral, discutida em *A Vida Feliz*, pois o deleite nos bens temporais não conduz o homem à vida bem-aventurada. (Cf. Id., Ibid.). A terceira crítica feita ao tempo é de cunho epistemológico: uma mente que se pauta por critérios temporais – sensíveis, materiais ou empíricos – para julgar as realidades, incorre em erro devido ao fato de procurar a verdade onde ela não está. (Cf. Ibid., p.82). Dessa análise, conclui-se que o tempo é o lugar da contingência, da dispersão e do erro. A busca pelo ser do homem não pode pautar-se por critérios tão frágeis: o tempo e o espaço, portanto, permanecem sob dúvida.

A crítica e análise se voltam, então, para o interior: agora, não mais do interior para o mundo exterior, mas do interior para o próprio interior. O recolhimento mais profundo, juntamente com o ato de duvidar de tudo, apontam para um conhecimento, uma verdade inicial, isto é, para a existência do espírito pensante que supera a dúvida: não se pode duvidar da existência da mente que duvida. (Cf. Ibid., p.84). Há, portanto, neste ponto, uma verdade indubitável e firme que resistiu ao exame crítico. Essa verdade foi descoberta no encontro do espírito consigo mesmo, numa atividade interior e intelectual. (Cf. Ibid. p.85). Agostinho chegou, enfim, ao conhecimento do espírito pensante – cógito –, da alma que busca, do primeiro ponto seguro pela via da interioridade.

A questão que se coloca em seguida recai sobre o próprio homem: pode a fonte do seu ser residir nele próprio, assim como as verdades e as realidades espirituais? As características do homem no mundo impedem que ele seja a fonte de algo cujo ser lhe é superior. O homem é um ser contingente, isto é, não é necessário, é mutável e temporal. Ora, se a verdade, como a concebe Agostinho, tem como atributos a necessidade, a imutabilidade e a eternidade, características ontológicas superiores ao ser do homem, este não pode gerar as realidades espirituais. (Cf. Gilson, 1995, p.147).

Há necessidade, portanto, de um princípio ontologicamente superior, que esteja além do homem, transcendente à alma, mas capaz de comunicar a ela as verdades que garantem a validade do conhecimento. O processo de conversão, pela via da interioridade, se aprofunda configurando-se como um mediador entre a alma e a realidade transcendente. (Cf. Lima Vaz, 2001, p.79). Mesmo não sendo de natureza semelhante à alma, é no recolhimento, no seio da razão e da vontade que busca, que se reconhece a Verdade; o interior é o lugar privilegiado de passagem da região do incerto para a Verdade. (Cf. Id., Ibid.). Seguindo Plotino, quando este afirma que aquele que transcende, ao atingir uma contemplação, já foi além de tudo (Cf. *Enn.* VI, 9, 11, p.188), Agostinho dá sentido cristão à conversão interior do homem:

Não saias de ti, mas volta para dentro de ti mesmo, a Verdade habita no coração do homem. E se não encontras senão a tua natureza sujeita a mudança, vai além de ti mesmo. Em te ultrapassando, porém, não te esqueças que transcendes tua alma que raciocina. Portanto, dirige-te à fonte da própria luz da razão. (*V.R.* 39, 72, p.98).

Agostinho identifica a Verdade, a luz que ilumina a razão humana, com Deus, afirmando que este Deus não é uma Idéia, mas antes uma realidade presente na alma humana. Aliado ao fato de que a conversão tem como fim maior um ser absoluto e sua verdade, o processo de interioridade passa do domínio do interior para o superior, isto é, há necessidade de transcender, ir além da própria intimidade do espírito. Assim, a conversão é também um ato religioso que, por sua mediação, conduz o homem a Deus, operando a religação. Frente ao caráter sagrado do itinerário interior de conversão, a busca intelectual se mostra insuficiente para realizar a religação do homem com Deus. Assim, é preciso entregar-se à vontade de Deus, a ela aderir e nela encontrar a felicidade, porque em

Agostinho, o encontro da verdade no espírito é um encontro com Deus. (Cf. Lima Vaz, 2001, p.85).

Portanto, na ontologia agostiniana, o homem encontra em Deus o Ser pelo qual todas as demais realidades possuem o ser por participação. Ele reconhece, através da doutrina revelada, que esse Deus o criou à Sua imagem e semelhança; logo, tanto melhor realizará o seu ser tanto mais se assemelhar à realidade do Ser supremo. Somente quando se constitui em ser espiritual, o homem pode atingir o fim para o qual foi criado: fruir e deleitar-se em Deus e no cumprimento do seu plano cósmico.

4 – A educação como conversão e os cidadãos da Cidade de Deus

No mundo agostiniano, a educação cumpre sua tarefa quando auxilia o homem a atingir o estado espiritual e nele permanecer. Para Agostinho os meios excelentes para o homem conseguir a salvação de sua alma residem no conhecimento e no seguimento do cristianismo pregado pela doutrina católica. (Cf. *V.R.*, 10, 19-20, p.44-45). Segundo a doutrina da Igreja o homem pode encontrar e conhecer a vontade de Deus, pois este se permite encontrar. (Cf. *Ibid.*, 39, 72, p.99). A autoridade doutrinal da Igreja tem um papel importante na medida em que Agostinho atribui a ela o critério máximo de verdade no que diz respeito à interpretação das Escrituras. (Cf. *C.Ep.M.*, apud Drobner, 2003, p.422). Em *A Doutrina Cristã* fora estabelecido que a finalidade das Escrituras é a destruição do reinado da concupiscência, pois nelas encontram-se as normas de vida que têm como fim a caridade e a vida incorruptível. (Cf. III, 11, 16-17, p.166-167). Pode-se afirmar, com base nessa obra, que todo o exame das Escrituras almeja a construção do reinado da caridade, edificação que primeiro ocorre no interior de cada indivíduo. (Cf. *Ibid.*, III, 15, 23, p.172; I, 36, 40, p.77).

Nunes ressalta que o caráter pedagógico da doutrina cristã é amplo, visto que esta fala do homem, de seu fim e dos meios para alcançar a felicidade eterna. (Cf. 1978, p.3). Sob esta perspectiva, a ação educativa da Igreja, num sentido amplo do termo educação – que engloba a educação da conduta, a educação intelectual e a educação quanto a uma visão cristã de mundo – ganha uma dimensão considerável. Ela pode discorrer sobre os limites

impostos ao pensamento pela fé e pela autoridade, sobre a forma de conduzir uma reflexão de modo a não se desviar da ortodoxia doutrinal e ainda sobre a maneira de se comportar nesse mundo de forma a garantir a posse da vida futura. Portanto, o magistério eclesiástico se faz presente no campo epistemológico, teórico e prático da vida do cristão.

Partindo dessas premissas, pretende-se refletir sobre o pensamento educacional de Agostinho nas três frentes já enunciadas na Introdução: uma educação destinada ao povo em geral, prescrevendo em que este deve acreditar e como deve se portar; num segundo momento, sobre a formação daqueles que conduzirão o povo, ou seja, os clérigos; e, por último, a atuação dos grandes expoentes da Igreja, como é o caso de Agostinho, na formulação da ortodoxia doutrinal eclesiástica, necessária para combater as heresias e pensar as demais formas de educar o homem de acordo com as virtudes cristãs.

A educação cristã pressupõe um ambiente religioso, uma vez que o ato educativo sob esse ponto de vista não significa apenas desenvolver o físico ou o intelecto; a primazia cabe ao crescimento na vida espiritual. (Cf. Nunes, 1978, p.2). Em *O Mestre* o próprio Agostinho diz que a finalidade de toda instrução é Deus. (8, 21, p.73). Em consonância com sua cosmologia e antropologia, Agostinho estabelece que a educação não pode ser uma investigação desinteressada que se encerraria e teria o seu valor em si mesma, mas deve submeter-se ao fim para o qual o homem foi criado: o termo dos estudos consiste em alcançar a contemplação de Deus e das realidades espirituais. (Cf. *V.R.* 53, 102, p.127).

O homem carnal, isto é, em estado de pecado, torna-se incapaz de entender e amar as realidades espirituais. Somente o homem espiritual, que possui seu entendimento e seu coração voltados para Deus, submetendo-se de bom agrado à vontade divina, pode entender e amar as realidades espirituais. Como ressalta Agostinho, é o espírito quem consegue contemplar a suma Beleza, e não os sentidos. (Cf. *Ibid.*, 33, 62, p.88). A saída do estado de pecado – que tornou o homem cego para os valores superiores – em direção à formação do homem espiritual, depende da graça de Deus, ato primeiro e voluntário do amor de Deus para com a humanidade decaída. (Cf. *Ibid.*, 12, 24, p. 48; *Conf.* VIII, 5, 12, p. 212).

Diante deste quadro, a restauração operada por Deus, de acordo com Agostinho, começa por uma conversão de vida. Apresentar o conceito de conversão na Antigüidade, e mesmo na Antigüidade tardia, significa falar sobre uma mudança de vida apoiada numa doutrina merecedora de fé e reconhecida como portadora da verdade, sendo por isso mesmo

superior aos demais conhecimentos e doutrinas existentes. (Cf. Jaeger, 2002, p.23-24). Na perspectiva do cristianismo, a busca empreendida pela razão não está separada da adoção de um novo comportamento moral, conforme estabelece a fé cristã. A fé é um forte apoio para a restauração do homem, tanto no que diz respeito à mudança dos costumes quanto também como guia da razão na busca pela compreensão e contemplação das verdades inteligíveis.

Agostinho é muito cauteloso quando fala da formação do homem espiritual, que abandona aos poucos a condição de homem carnal. Nos *Solilóquios* discorre sobre a educação da razão, que é o olho da mente, para que esta se torne apta a contemplar de fato Deus e as demais realidades espirituais. Tal educação é uma purificação que o homem empreende, de modo a se desapegar das coisas materiais, para aos poucos acostumar o espírito a trabalhar com aquilo que deve ser buscado e amado devido à sua superioridade ontológica. (Cf. 4, 12, p.30-31). Neste ponto, há correspondência com a visão plotiniana do homem no universo, pois, de acordo com o filósofo neoplatônico, o homem preso ao mundo dos sentidos “move-se na penumbra [...], o saber que ele afirma possuir é meramente um estado obscuro e derradeiro de uma progressão intelectual de estágios decadentes da consciência”. (Brown, 2005, p.116). Também em plotino, há necessidade de correção do olhar racional da alma.

Usando uma metáfora tipicamente platônica¹⁵ – a dos olhos que se preparam para contemplar a luz em sua própria fonte e não em seus reflexos – Agostinho esboça um processo de aprendizagem que perpassa tanto o campo moral como o campo intelectual, embora nos *Solilóquios* o enfoque esteja voltado mais diretamente para o campo intelectual. Os olhos, isto é, a razão dos homens carnis, não estão em condições de contemplar diretamente Deus, e, uma vez não conseguindo, podem desistir e abandonar este caminho. Logo, a idéia é que, aos poucos, a visão do homem se exercite para atingir o fim de sua busca. (Cf. *Ibid.*, 13, 23, p.45).

Em outros escritos Agostinho também trata dessa restauração inicial pela qual deve passar o homem que se volta para as coisas espirituais. Em *A Verdadeira Religião* há dois momentos em que o autor aborda o tema. Num primeiro momento descreve as sete idades do homem espiritual, ou seja, tempo que se caracteriza pelos progressos que os homens

¹⁵ Referência ao Mito da Caverna, presente do livro VII de *A República*.

realizam no caminho da contemplação de Deus, tendo em vista a beatitude. (Cf. 26, 48, p.72 – 27, 50, p.75). No segundo momento a restauração visa combater a situação de concupiscência em que o homem se encontra em virtude dos seus pecados. De acordo com Agostinho, as três grandes paixões do homens são: a concupiscência da carne, isto é, o amor aos prazeres vis; a concupiscência dos olhos, que caracteriza como vã curiosidade; e, por fim, o que ele chamou de ambição do século, as paixões humanas, como o orgulho, por exemplo. (38, 70, p.96). Quanto aos meios empregados para combater tais concupiscências, recorre às virtudes teologais, amor, fé e esperança, anteriormente apresentadas nos *Solilóquios* para a correção do olhar da mente que se prepara para Deus.

Para enfrentar a concupiscência da carne, em *A Verdadeira Religião*, Agostinho fala do bom uso da faculdade intelectual do homem, pois este “é capaz de se servir de sua razão, apoiando-se, para se reerguer, ali no lugar em que ele caiu”. (42, 79, p.106). A idéia é que, examinando atentamente o prazer carnal, torna-se possível encontrar vestígios das coisas inteligíveis, das quais aquelas são sombras. As coisas inteligíveis, porém, só se encontram onde não há extensão material e o que faculta ao homem enxergar tais coisas é fato dele ter sido criado à imagem e semelhança de Deus, além de ser dotado de inteligência e razão. Isso lhe permite contemplar, pela mente, a Verdade imutável. (Cf. 44, 82, p.111). Pode-se estabelecer um paralelo entre o emprego da inteligência para o reconhecimento de vestígios das coisas inteligíveis nesse mundo e a virtude teologal da fé. Reconhecer a existência de realidades inteligíveis, de uma Verdade primeira e imutável, bem como reconhecer-se como criado à imagem e semelhança de Deus, requer do homem uma atitude de fé; fé em tais coisas e fé na possibilidade de encontrá-las em algum momento da vida. Exige-se fé ainda para aceitar e empreender uma reorientação de vida no sentido de combater a concupiscência da carne na qual o homem se encontra submerso.

Como já foi dito anteriormente, Agostinho classifica como vã curiosidade a concupiscência dos olhos. No universo do autor a busca humana e o próprio conhecimento não podem ser desinteressados, muito menos constituir um fim em si mesmos. A restauração mencionada acima se processa sempre tendo em vista a busca da Verdade. O homem, como o concebe Agostinho, aspira à verdade e se deleita em encontrá-la. (Cf. *V.R.* 49, 94, p.120). Os vestígios de Deus, Verdade primeira, estão guardados na alma humana, o que faz com que o homem agostiniano seja um ser saudoso de Deus, de repousar Naquele

que de fato é fonte de sua felicidade, o fim para o qual foi criado. Contudo, nem tudo possui utilidade quando se empreende a busca da verdade. As imaginações frívolas atrapalham o itinerário, constituindo armadilhas que seduzem a alma, ao fazê-la considerar tais imaginações como a suma Beleza. (Cf. 49, 95, p.121). O que se deve procurar com afínco é aquela Verdade primeira, luz com a qual se vê com certeza e se entende aquilo que é apresentado à mente; todas as demais coisas devem servir a esse fim. (Cf. 49, 97, p.122). Diante de tal Verdade o homem se reconhece ao saber de onde veio, como deve viver e para onde deve caminhar, de modo a conquistar o fim bom para o qual foi criado. Para o combate da concupiscência dos olhos ou da vã curiosidade, Agostinho se vale do conhecimento da Verdade, sendo possível estabelecer um paralelo com o uso da virtude teologal da esperança. O homem vence a vã curiosidade, o conhecimento desinteressado, ou ainda a dúvida, quando vê a possibilidade de conhecer algo de verdadeiro, quando possui esperança de que sua busca o levará à contemplação da Verdade primeira, da qual tudo depende. É com essa esperança que ele abandona a vã curiosidade: as coisas deixam de ser um fim em si mesmas quando orientadas para alcançar a Verdade.

A terceira concupiscência, chamada ambição do século, tem como remédio a caridade, para a qual toda a vida humana deve ser ordenada. Por ambição do século deve-se entender os vícios que os homens cultivam para se sobressaírem em todas as coisas: o amor a si próprios, o poder que podem exercer e as ambições como fins em si mesmas. O amor que o homem tem pelas coisas materiais e inferiores deve ser direcionado para amar a Deus e para o cumprimento de sua vontade. Enfim, o amor que o homem dedica às paixões pode ser direcionado para um fim bom desde que submeta sua vontade à vontade de Deus. (Cf. *V.R.* 45, 84, p.111). O motor desse redirecionamento é a caridade, pois ela permite que o homem transcenda seu amor às coisas que não passam, conduzindo-o, assim, à sua perfeição. Nisto consiste a vitória sobre os vícios e sobre as paixões. (Cf. 46, 87, p.113). A submissão à vontade divina tem como consequência a libertação dos temores que atormentam o ser humano nesta vida, ou seja, sendo submisso à Deus, todas as demais coisas lhe serão submissas, pois o homem que assim vive nada tem a temer, a não ser Deus. Nesta terceira restauração nem se deve falar em paralelo com a virtude teologal do amor, pois a referência a ela é direta. Trata-se de um tema já abordado, que é o deleitar-se naquilo

que mais deve ser amado, submetendo o amor às demais coisas, que só merecem ser amadas em função da busca do maior dos bens, isto é, na ótica agostiniana, Deus.

O tema da restauração humana também é tratado em *A Doutrina Cristã*. Nesta obra Agostinho afirma que o estudo das Escrituras tem como fim o amor a Deus e daqueles que podem partilhar dessa fruição. (Cf. I, 35, 39, p.76). O entendimento das Escrituras deve ser conduzido para a edificação da caridade com relação a Deus e ao próximo: quanto maior for a caridade mais se efetua a destruição do reinado da concupiscência. (Cf. III, 10, 16, p.166-11, 17, p.166). Nessa mesma obra há dois momentos que tratam da desfiguração da concupiscência diante da caridade encontrada no entendimento das Escrituras. A partir do capítulo 7 do segundo livro, Agostinho discorre novamente sobre os graus de ascensão espiritual, uma espécie de preparação moral e religiosa, já trabalhada em outros escritos desde *A Ordem*, e que devem preceder os estudos escriturísticos. Numa linguagem estritamente religiosa, os meios de tal preparação correspondem ao que a tradição eclesiástica chamou de dons do Espírito Santo. Essa preparação tem como finalidade submeter o espírito à vontade divina, que só a ela deve desejar. Os liames do enquadramento da razão pela fé vão aos poucos ganhando forma mais definida em *A Doutrina Cristã*. Convém relatar brevemente o que cada etapa, que corresponde a um dom do Espírito, reserva para a reorientação de vida do homem.

- 1) Temor de Deus: necessário para uma conversão de fato, para que se conheça a vontade de Deus, para buscar o que é reto e rejeitar o que não convém à vida de cristão;
- 2) Piedade: traz a mansidão de espírito, necessária para que se aceite e estime tudo o que há nas Escrituras, mais do que aquilo que se pode conhecer por si próprio;
- 3) Ciência: o homem nela se exercita para estudar as Escrituras, encontrando nelas o amor de Deus e o amor ao próximo por amor a Deus. A ciência deve dar ao homem a esperança de atingir tal fim;
- 4) Fortaleza: quando o homem se vê desviado e longe dos propósitos estabelecidos pelas Escrituras, o Temor de Deus e a Piedade o levam a lamentar sua condição, mas a esperança pode fazer dele um homem suplicante. Dessa forma, pela consolação divina, recobra as forças e não cai em desespero, movido por

sentimentos que o fazem desejar de fato afastar-se de toda alegria mortal que se apóia sobre as coisas temporais e materiais;

- 5) Conselho: quando se reconhece que ainda não se está apto para contemplar a luz divina. Para superar o peso que lhe causam os pecados cometidos, o homem é movido pela misericórdia e começa exercitar-se em ações boas, que têm como fim o amor ao próximo, e não mais o pecado;
- 6) Purificação dos olhos interiores: é o mais alto grau que se pode alcançar neste mundo. Quando as esperanças estão firmes e as forças íntegras, o amor ao próximo atinge a plenitude a ponto de se amar os inimigos, estando os desejos reorientados, o homem, então, se encontra com o olhar purificado para poder ver Deus, tanto quanto esta vida permite. Mesmo assim, essa visão ainda não é totalmente nítida e esclarecida; o homem compreende que neste mundo se deve caminhar mais pela fé do que pela visão de fato. Tendo conhecimento da suprema Verdade, nada mais lhe pode ser comparado ou ocupar o lugar dela;
- 7) Sabedoria: o último grau é a beatitude de fato, plena, que reside na fruição tranqüila e em paz das verdades eternas. (Cf. II, 7, 9, p.92 – 7, 11, p.95).

Fica evidente que o universo agostiniano é muito bem entrelaçado em torno daquilo que constitui seu princípio e fim, que é Deus. Antropologia, conhecimento, sabedoria, beatitude e moral compõem um todo harmonioso e disposto em função do princípio divino. As idéias de pecado e redenção constituem outro ponto forte de apoio para o pensamento agostiniano, e a educação também dependerá em ampla medida deste ponto. Desconsiderar ou remover uma peça desse universo é não entendê-lo em sua integridade. As advertências em relação à compreensão de seu pensamento vêm do próprio autor: trata-se de considerar as coisas sob uma perspectiva ampla, do ponto de vista da totalidade de sua cosmologia, como diz em *A Ordem*; ou ainda, quando nas *Retratações* pede àqueles que vão ler seus escritos que os leiam na ordem em que foram redigidos, sob o risco de que algo não fique bem considerado e se façam juízos temerários.

O segundo momento em que *A Doutrina Cristã* fala da destruição do reinado da concupiscência é quando o autor se dirige àqueles que estão para iniciar os estudos das

Escrituras. Há novamente aqui sete princípios que nortearão o estudo das Escrituras e o que eles devem levar a compreender.

- 1) O fim dos estudos das Escrituras, de suas palavras duras e rigorosas, é a destruição da concupiscência. Logo, há de se esperar uma *atitude de fé* por parte do estudioso e do ouvinte, pois relegar os preceitos escriturísticos significa aceitar a condenação que uma vida em pecado acarreta;
- 2) O conteúdo bíblico deve levar o homem a considerar a finalidade de suas ações. A ação do cristão tem como fim *cumprir a vontade de Deus*. Nas Escrituras, tudo deve ser considerado dessa forma, mesmo as ações que inicialmente possam parecer ímpias, pois elas precisam ser transcendidas: “não é a natureza dos objetos de que nos servimos, mas o motivo que nos leva a usar deles e a maneira com que os desejamos, [que] ocasionará que nossos atos sejam aprováveis ou considerados maus”. (III, 12, 19, p.169);
- 3) O exame das Escrituras, então, deve ser fixado na *edificação do reinado da caridade*, que destrói o reinado da concupiscência. Essa é a transcendência das Escrituras, ou a epopéia bíblica, se assim se pode dizer;
- 4) *Interpretar tudo sob o critério da caridade*, mesmo quando diante de uma aparente ignomínia, pois aí se trata de extrair o significado e o ensinamento figurado numa tal passagem;
- 5) *É necessário transcender os costumes dos antigos*, pois em tempos cristãos eles se mostram inadequados. A presença desses costumes nas Escrituras não justifica que tais ações ímpias possam ser praticadas nos tempos cristãos;
- 6) Entretanto, não é justificável que se condene os que praticaram ações ímpias nas Escrituras, mas *que se pratique a misericórdia*, perdoando com humildade os pecados dos antigos. Lembrar que o critério é sempre o da caridade e se tais exemplos foram conservados nas Escrituras é porque existe um dever a ser cumprido, seja *para alertar ou ensinar o leitor sobre alguma coisa*;
- 7) Enfim, para um bom entendimento das Escrituras o que importa é *reconhecer se uma expressão está empregada em sentido próprio ou em sentido figurado*, pois dessa forma é que se extrai o ensinamento correto que elas querem passar e se

atinge a verdade que suas palavras expressam. (Cf. III, 11, 17, p.166-24, 34a, p.181).

Agostinho insiste que o homem em seu estado carnal deva passar por uma restauração, para que este, em sua razão e vontade, esteja em condições de se dedicar às verdades espirituais, superiores às realidades materiais. O homem se prepara gradativamente, de acordo com suas virtudes e empenho, para abandonar aquilo que é ínfimo e caminhar rumo àquela luz inteligível que o faz compreender tudo que de verdadeiro se apresenta à sua mente. Ao mesmo tempo, é um retorno cuja meta é alcançar a felicidade; embora o homem não readquira a condição natural para a qual foi criado por seus méritos, ele pode colaborar para a efetivação de tal processo.

Pode-se concluir, dessas passagens, que Agostinho prescreve um Deus que se serve de todos os meios disponíveis para recolocar o homem em seu caminho. Utiliza as realidades materiais para nelas mostrar vestígios das inteligíveis, mas também se serve de homens que podem, com seus costumes e palavras, incitar os homens carnisais a se tornarem homens espirituais. Os dois grandes meios utilizados para realizar tal fim são a fé e a razão: fé baseada na autoridade dos ensinamentos eclesiásticos, e razão conduzida de acordo com aquilo que a fé cristã prescreve. Assim:

Deus emprega dois meios, a autoridade e a razão. A autoridade exige a fé e prepara o homem para a reflexão. A razão conduz à compreensão e ao conhecimento. A autoridade, porém, jamais caminha totalmente privada de razão, ao considerar Aquele em que se deve crer. Certamente, a suma autoridade será a verdade conhecida com evidência. (*V.R.* 24, 45, p.69).

Assim, para que o homem esteja apto a se lançar na tarefa da reflexão, há necessidade de uma atitude de fé, que reeducará seu olhar sobre o mundo e sobre sua condição, deixando-o em condições de perceber as realidades espirituais. As relações entre fé e razão em Agostinho são muito próximas; elas se necessitam mutuamente. A razão necessita ser iluminada pela fé para bem proceder e investigar; a aceitação da necessidade de regeneração, passar de homem carnal para espiritual, supõe um ato de fé. Colocar Deus como fim último e motivo de felicidade humana é igualmente um ato de fé. Porém, compreender sua condição e discorrer sobre as possibilidades de se atingir tais fins

constituem tarefas do ato reflexivo da razão. Agostinho considera útil ao homem carnal acreditar naquilo que ainda não compreende; trata-se, acima de tudo, de um remédio pelo qual este pode se regenerar. Diante da impossibilidade ou incapacidade de se demonstrar algo, é mais honesto prescrever a fé do que procurar justificar doutrinas que se pretendem científicas, mas que se pautam por crenças não demonstráveis, como no caso do maniqueísmo. (Cf. *Conf.* VI, 5, 7, p.145).

O autor julga necessário crer nos princípios de fé sobre os quais se ancora o processo de regeneração humana, a saber, a condição de pecado na qual o homem se encontra e o mistério salvífico de Deus. Mesmo que num primeiro momento nada saiba sobre tais condições, sabe da utilidade de nelas acreditar. (Cf. *D.M.* 11, 37, p.111). A esse respeito, a conhecida tese de Agostinho apóia-se em Isaias 7, 9 (versão Septuaginta): “Se não crerdes, não entenderéis”¹⁶. Assim: “Aquilo que entendo, por consequência também o creio; mas nem tudo aquilo que creio, entendo”. (*D.M.* 11, 37, p.110. Cf. Texto latino. Tradução livre)¹⁷. A razão, iluminada pela Verdade divina, reconhece como verdadeiro aquilo que crê, buscando compreender as verdades que aceita mediante a fé na certeza de encontrá-las, pois da Verdade primeira é que todas as demais coisas verdadeiras derivam o seu ser. A função primordial da educação no universo agostiniano é preparar os homens para Deus, primeiro para que o aceitem mediante a fé e cumpram Sua vontade, depois para que o compreendam e o busquem pela atividade intelectual.

Usando-se uma linguagem mais propriamente agostiniana, a educação cristã prepara os homens para que se tornem cidadãos da cidade de Deus. Agostinho entende o homem neste mundo como peregrino (Cf. *C.D.* I, 9, 2, p.37; I, 29, p.59) e o tempo terreno lhe é dado para reconhecer sua condição, seu fim e para voltar seu desejo em direção à cidade divina. (Cf. *Ibid.*, I, 1, p.28). Portanto, o tempo da educação ocorre paralelamente ao tempo terreno e a ela compete contribuir para o cumprimento da ordem do universo e do fim ao qual o homem foi designado: desfrutar da vida bem-aventurada junto a Deus num mundo transcendental.

¹⁶ No grego: “καί ἐάν μή πιστεύσητε, οὐδέ μή συνήτε”

¹⁷ “Quod ergo intelligo, id etiam credo: at non omne quod credo, intelligo”. Ou ainda o que se segue imediatamente: “Omne autem quod intelligo, scio; non omne quod credo, scio”.

5 – O conhecimento da verdade: razão humana e iluminação divina

É necessário analisar melhor os meios pelos quais a educação se efetua no tempo terreno, isto é, como acontece o processo educativo do homem que busca tornar-se participante da cidade de Deus, que esforços e oportunidades devem ser acionados para que esta tarefa se realize.

Desde os *Solilóquios*, Agostinho concentrou seu desejo de conhecimento em Deus e na alma. (2, 7, p.21). As demais coisas podem ser conhecidas, desde que sejam de alguma utilidade para se atingir aqueles objetivos. Os conhecimentos sobre as coisas, sobretudo sobre Deus e a alma, podem ser alcançados de duas maneiras:

- 1) Por aqueles que se dedicam a estudar e refletir, que são suficientemente instruídos, conduzem seus trabalhos não pelo desejo de serem honrados, mas impulsionados e inflamados no amor pela Verdade;
- 2) Pelos menos instruídos que desejem meditar sobre tais assuntos, desde que aceitem “pacientemente o ensino dos bons, procurando, até onde possível nesta vida, fugir do apego ao corporal”. (*Q.A.* 14, 24, p.70).

O uso do argumento de autoridade é adequado aos pouco instruídos por ser, no entendimento do autor, um meio mais tranqüilo de aprendizado. Estes devem caminhar mais pela fé nas Escrituras e nas palavras comentadas pelos homens de bem, entendendo-se aqui os ministros eclesiásticos. Para Agostinho, o perigo dos homens menos capazes, de inteligência mais rude, caminharem por conta própria reside na possibilidade de serem “enganados por argumentos falsos, caindo assim em doutrinas perigosas e erradas... A estes é utilíssimo que se atenham à autoridade dos homens sábios e agindo de acordo com os ensinamentos”. (*Q.A.* 7, 12, p.44). Os homens mais *rudes* aprendem de forma mediada, ou seja, as realidades espirituais que dificilmente inteligiriam por conta própria lhes são reveladas mediante o magistério eclesiástico, portador por excelência da verdade quanto aos ensinamentos doutrinários.

Porém, o que mais interessa nesta parte da pesquisa refere-se às possibilidades da inteligência humana no que diz respeito ao ato de conhecer. A parte humana que possui a capacidade de inteligir é a alma. Deus é o criador da alma, que Agostinho define como uma

substância própria, dotada de razão. (Cf. *Q.A.* 1, 2, p.32; 13, 22, p.67). Nas *Confissões*, faz questão de ressaltar que o fato da alma ser dotada de faculdade intelectual se deve, primeiramente, a um dom que Deus conferiu aos homens, e que, por isso, deve ser colocada a serviço do criador. (Cf. I, 8, 13, p.25; I, 17, 27, p.38; IV, 16, 30, p.108). Esta observação é importante, pois tem em vista esclarecer que a alma não deve se exaltar quanto à posse da inteligência: sendo antes de tudo uma doação de Deus, os méritos de tal posse não recaem estritamente sobre a especificidade da natureza da alma. Daí deriva o preceito de que a inteligência deve estar a serviço de Deus e da ordem do universo.

Em *Sobre a Potencialidade da Alma*, o autor discorre a respeito das disposições da alma que a capacitam ao conhecimento intelectual, bem como sobre a iluminação divina que recebe para conhecer as coisas. Novamente a simbologia do número sete é usada por Agostinho para descrever as características da alma:

- 1) A alma é princípio vivificador do corpo. Ela o anima, organiza-o em suas funções e o leva a crescer em harmonia;
- 2) O contato com a vida sensível e social cria na alma um *habitus*, fazendo com que desenvolva memória, isto é, quando se retira dos sentidos, como no sono ou no repouso, ela é capaz de transitar em pensamento pelas imagens obtidas através dos sentidos;
- 3) A alma guarda lembrança das produções humanas ao ter em mente as intenções aplicadas para realizar determinadas tarefas ou na tomada de certas atitudes. Ela acumula o conhecimento técnico daquilo que os homens produzem, do como fazer, permitindo que este saber seja passado adiante às gerações futuras;
- 4) A alma é capaz de empreender, com a ajuda de Deus, o trabalho de purificação de si mesma, ao aprender a estimar e amar as potências e belezas que estão acima dos bens terrenos;
- 5) Purificada de todo o mal, livre de suas imperfeições e daquilo que a prende aos bens terrenos, a alma passa a agir como quem não mais consente no pecado. Aqui ela já pode tender à contemplação da Verdade;
- 6) Quando a alma dirige seu olhar, isto é, a razão, de modo sereno e adequado ao que deve ser visto e adquire esta disciplina, ela reconhece o seu mais sublime modo de ser, e compreende aquilo que realmente é;

- 7) É a própria visão e contemplação da verdade, tanto quanto é possível nesta vida. Aqui, diz Agostinho, não se trata de mais um grau ou estágio de desenvolvimento da alma, mas, de certa forma, de desfrutar da mansão ou morada de Deus. Contudo, a união completa da alma com a Verdade se dá apenas com a morte do corpo. (Cf. 33, 70, p.154 – 33, 76, p.160).

É interessante notar que, mesmo tratando das capacidades intelectivas, Agostinho não deixa de mencionar o tema da purificação ou restauração moral da alma.

Observando as sete características apresentadas acima, há de se concordar com Etienne Gilson, quando este autor afirma que a teoria do conhecimento de Agostinho é resultado de sua experiência pessoal, isto é, de que ambas tratam de uma e mesma coisa, encaradas sob ângulos distintos, mas que terminam por conduzir o homem até Deus. (Cf. 2003, p. 157). Seguindo a descrição dessas características da alma humana, torna-se possível traçar um quadro geral da teoria do conhecimento agostiniana, ou seja, de como o conhecimento é possível para o homem.

A primeira constatação já foi evidenciada há pouco, a saber, que apenas a alma é capaz de entender devido à sua potencialidade racional e intelectual, e a argumentação de Agostinho procura justificar sua tese. (Cf. *Q.A.* 28, 54, 129). De acordo com Gilson, em Agostinho há uma diferenciação entre objeto sensível, sensação e conhecimento. (Cf. *Ibid.*, p.158). O objeto sensível é uma realidade material, sendo por isso incapaz de sensação. No entanto, o objeto sensível é atingido pela sensação, da qual ele é causa. O autor caracteriza a sensação como *não estar oculto à alma aquilo que sofre o corpo*. (Cf. *Q.A.* 23, 41, p. 101). Pode-se dizer que ela se compõe de duas etapas. A primeira é estritamente sensorial, realizando-se através do corpo, dos sentidos corporais, que experimentam uma impressão pelo contato com um objeto material. Porém, uma coisa é sentir, isto é, sofrer uma impressão sensível, e outra é saber que se sente algo. Sente-se pelos sentidos, mas se sabe que se sente pelo exercício da razão. Logo, a segunda etapa da sensação acontece com a percepção da alma daquilo que o corpo sentiu.

Pela inteligência a alma deduz algo da sensação, conferindo significado àquilo que a afetou. (Cf. *Ibid.*, 23, 41, p.101 – 30, 59, p.136). A sensação é um modo de conhecimento apenas quando atinge uma compreensão intelectual do que afetou a alma. É nesse sentido

que Gilson afirma ser a sensação uma atividade própria da alma, pois somente ela confere significado ao ato de sentir. (Cf. 2003, p.158). Somente a atuação da alma, que volta o seu olhar, isto é, a razão, para aquilo que de fato é capaz de compreender intelectualmente, garante alguma possibilidade de conhecimento. O exercício da razão com vistas a compreender aquilo que sente, investigando, procurando compreensão, movendo seu olhar sobre aquilo que deve ser examinado, é chamado de raciocínio, imprescindível para se ver intelectualmente. (Cf. *Q.A.* 27, 52, p.126). O ato de sentir, sem qualquer interpretação, de nada vale para o conhecimento de algo.

Mas é preciso esclarecer o que vem a ser um argumento conduzido com base na razão, via raciocínio. A razão bem conduzida é condição para se chegar ao conhecimento das realidades espirituais, que podem ser entendidas apenas pela mente. A razão constitui uma das etapas da atividade da alma quando esta se volta para a procura de Deus e das demais realidades espirituais. Depois de bem preparada e moderada em suas paixões, a razão está em condições de fixar seu entendimento naquilo que de fato merece ser compreendido. Uma alma mais perspicaz, que já se encontra nesse grau de crescimento espiritual, torna-se capaz de tolerar pacientemente uma “seqüência demorada que leva a um raciocínio correto e capaz de chegar à verdade de um modo especificamente racional, ou seja, a razão verdadeira. Não apenas verdadeira, mas certa, e livre de toda a aparência de falsidade”. (*Q.A.* 7, 12, p.45).

O método que Agostinho adota, seja em seu magistério episcopal, na pregação ou no catecumenato, seja em seus livros da juventude ou da maturidade, não é o das respostas imediatas. Isso já está bem evidente em *Sobre a Potencialidade da Alma*, quando alerta sobre os cuidados necessários para se investigar o que é a alma. O autor sugere que se acompanhe a orientação que ele oferece e se observe cuidadosamente a direção que o raciocínio do ouvinte/leitor indicar. Este pode ser um método menos rápido, mais cansativo para aqueles que já possuem boa instrução. Porém, a cautela de um método lento e progressivo apresenta vantagens, pois propicia um melhor exame daquilo que está sendo aferido pela mente – a verdade de uma sentença não se verifica apenas pela sua articulação lógica, mas pela validade de cada ponto daquilo que foi enunciado. (Cf. *D.C.* II, 35, 52, p.137-138). Outra possível vantagem é que, embora possa não ser um percurso agradável, um método gradual treina as forças e a agudeza da mente para que esta possa suportar a

contemplação Daquele no qual se encontra a vida bem aventurada. Vale lembrar que é precisamente a Deus e à vida bem-aventurada que visam todas as ações humanas, inclusive a educação, com a qual se pretende caminhar para aquele fim “com passos de certa maneira ajustados ao nosso pé mal firme”. (*D.M.* 8, 21, p.73). Por fim, há de se considerar que tal método proporciona um melhor entendimento àqueles que não possuem estudos superiores; tais pessoas exigiriam explicações longas caso recebessem respostas demasiadamente imediatas e cabais. (Cf. *Q.A.* 7, 12, p.45).

Faz-se necessário discorrer agora sobre as realidades espirituais que a mente é capaz de entender e estão ao alcance de um método racional, e novamente pontos da ontologia agostiniana virão em apoio a estas reflexões. (Cf. *D.M.* 12, 39, p.115). As realidades espirituais são verdadeiras por participarem daquela Verdade primeira, objeto da busca agostiniana. Uma verdade é diferente de uma constatação empírica, pois se trata de uma realidade não-sensível, puramente inteligível, cujo caráter fundamental é sua necessidade: se necessária, é imutável, e se imutável, eterna. Esses são os três atributos que Agostinho confere à verdade. (Cf. Gilson, 1995, p.147). O conhecimento de uma verdade não pode estar num objeto material, pois este não possui os três atributos que o autor leva em conta; as realidades materiais são contingentes, alteráveis e passageiras. Também o homem não pode ser a fonte de um conhecimento verdadeiro, porque é igualmente contingente, mutável e finito.

A verdade está além da capacidade humana de conhecer, isto é, da razão, como está além de todo pensamento, revelando, assim, seu caráter transcendental. Ela é uma realidade que excede o homem e Agostinho a identifica com Deus, que é Aquilo que há de mais necessário, imutável e eterno em sua cosmologia. (Cf. *Id.*, *Ibid.*). Está além do homem, mas, simultaneamente é aquilo que de mais íntimo habita na alma humana. (Cf. *Conf.* I, 2, 2, p.16). O homem foi criado à imagem e semelhança de Deus, e em sua alma está guardado o testemunho da Trindade criadora de todas as coisas. A alma é, assim como o Pai é; de seu *ser* ela é capaz de inteligência, como o Filho, ou o Verbo, *Logos* divino pelo qual Deus criou o universo; por fim, dessa relação entre o *ser* e sua inteligência nasce o amor, como o Espírito Santo é o amor entre o Pai e o Verbo, amor que a alma tem por si mesma, ao conhecer-se como tal e como imagem de Deus. (Cf. Gilson, 1995, p.150). Assim, a Verdade é ao mesmo tempo transcendente e íntima ao homem, pois está muito

além do ser e das capacidades humanas, ao mesmo tempo em que guarda suas marcas na atividade da alma que busca conhecer sua condição.

Apesar da Verdade e demais realidades espirituais serem inacessíveis à pura razão do homem, ao puro exercício intelectual, há uma possibilidade de contemplá-las. (Cf. *Conf.* VI, 5, 8, p.146). O homem pode ser iluminado por Deus na busca das verdades, retornando a si mesmo, pois este é o procedimento que o conduz à luz imutável, profundamente íntima na alma humana. (Cf. *Ibid.*, VII, 10, 16, p.186). A compreensão das realidades espirituais se viabiliza pela consulta a uma luz e uma voz interiores; essa luz Agostinho a identifica com a Verdade que habita no homem e que preside à mente daqueles que estão preparados para contemplar os conhecimentos mais altos. (Cf. *D.M.* 11, 38, p.111).

Quanto ao lugar em que se encontram as verdades, Agostinho modifica o pensamento de Plotino, que havia reinterpretado o conceito platônico de Mundo das Idéias. Em Plotino, o mundo das idéias não existe mais por si mesmo, num mundo separado, mas no *Nous*, num espírito pensante, que contém os princípios racionais do universo. O conhecimento se dá quando a consciência cognoscente recebe as idéias do *Nous* e a parte racional das almas é preenchida e iluminada a partir do alto. Agostinho acolheu esse pensamento de Plotino e o modificou em sentido cristão: as verdades estão em Deus e nele subsistem, na pessoa do Verbo. O conhecimento também se dá por iluminação a partir do Verbo que habita na alma, mas lhe é transcendente. (Cf. Hessen, 2000, p.51).

Sob este aspecto é que se pode compreender mais a fundo a conhecida passagem de *A Verdadeira Religião* que trata dos três movimentos da dialética do retorno a si mesmo de Agostinho: o afastamento do mundo e das realidades materiais, a introspecção e a transcendência.

Não saias de ti, mas volta para dentro de ti mesmo, a Verdade habita no coração do homem. E se não encontras senão a tua natureza sujeita a mudança, vai além de ti mesmo. Em te ultrapassando, porém, não te esqueças que transcendes tua alma que raciocina. Portanto, dirige-te à fonte da própria luz da razão. (39, 72, p.98).

A metafísica agostiniana necessita de um ponto seguro, de forma a garantir a validade de um conhecimento que esteja livre de qualquer tipo de dúvida. O autor vê dificuldades em fundamentar a validade de algo nas realidades espaço-temporais porque

estas não contemplam os três atributos que o autor considera indispensáveis a uma verdade: necessidade, imutabilidade e eternidade. O tempo terreno mostra-se inadequado à busca da verdade, pois abriga a multiplicidade, o erro e a dispersão (Lima Vaz: 2001, p.82). Essas três qualidades demonstram que o tempo é lugar da experiência do espírito humano decaído, por isso a dificuldade em atender àqueles atributos. (Cf. Ibid., p.83). Quanto ao espaço, este também se mostra inadequado, visto que as criaturas são contingentes, mutáveis e limitadas no tempo.

No que se refere à experiência e ao conhecimento sensível, Agostinho é fielmente platônico, mesmo que em sua maturidade ele tenha reconhecido certa classe de conhecimentos empíricos, mas inferiores aos conhecimentos adquiridos através da iluminação divina. (Cf. Hessen, 2000, p.51). Platão defende que o mundo da experiência está em permanente mudança e modificação, e isto o torna incapaz de transmitir algum saber legítimo; igualmente os sentidos não podem oferecer tal saber. A solução de Platão foi estabelecer a essência dos conceitos e realidades empíricas na participação das Idéias contidas num mundo supra-sensível, com as quais a consciência cognoscente se relaciona. (Cf. Ibid., p.50).

Na procura por um fundamento para as coisas verdadeiras, criticando as realidades espaço-temporais, Agostinho avança para um plano mais profundo, fruto também da exigência de uma busca racional apoiada nos atributos da necessidade, imutabilidade e eternidade. De acordo com o desenrolar do seu próprio pensamento, ele se vê forçado a transcender a multiplicidade, em busca de objetos que sejam intemporais, sempre presentes, que permaneçam e nunca mudem. (Cf. Id. Ibid.). Nesse itinerário, depara-se com a dúvida como realidade indubitável: no ato de duvidar de tudo o que cerca o homem, há apenas uma certeza primeira, a de que *não posso duvidar que duvido*. Dessa forma, há uma “irrecusável presença do espírito a si mesmo – interioridade pura”; existe, primeiramente, uma verdade no próprio ato de pensar, que sempre está um passo à frente do erro. (Cf. Ibid., p.84).

Sob esta perspectiva se deve entender a passagem de *A Verdadeira Religião* (39, 72, p.98), pois no recolhimento, no voltar-se a si mesmo, Agostinho encontra apoio numa realidade supra-sensível, acessível somente ao espírito. Neste ponto, conforme diz Lubac, a pesquisa intelectual de Agostinho coincide com sua tensão espiritual ao participar do mesmo esforço, traçando assim uma mesma curva, pois a inteligência espiritual agostiniana

conjuga dinamicamente a linha da racionalidade e a linha da fé, fato que a fez guia constante do pensamento cristão que se seguiu. (Apud Lima Vaz, 2001, p.86).

A busca por uma verdade que atenda aos atributos da necessidade, imutabilidade e eternidade culmina em Deus, que encerra em si tais atributos de forma absoluta, de forma que as demais verdades Dele adquirem o seu ser. Vale ressaltar ainda que, para Agostinho, a Verdade não é uma categoria abstrata; ela é “uma presença atuante no mais íntimo da mente – no reduto íntimo do cogito” – ela é transcendental como existência absoluta, identificada com Deus. (Cf. *Ibid.*, p.86). Por esta presença na mente, a Verdade pode iluminar a razão em sua busca (*V.R.* 39, 72, p.98-99), conduzindo o homem que raciocina a alcançar Deus e os demais bens do espírito. (Lima Vaz: 2001, p.85).

Deste pensamento procede o tema agostiniano do Mestre interior, que habita o íntimo de todo homem, ensinando as verdades que este procura encontrar mediante a inteligência e por meio da razão. (Cf. *D.M.* 11, 38, p.113 / 12, 39, p.115). Por isso o voltar-se a si mesmo se faz necessário, pois a razão encontra sua luz e seu apoio em Cristo. Quando assim procede, ela reconhece seus limites e procura ser esclarecida mediante uma Verdade que é maior e transcendental. O itinerário intelectual encontra-se assim em consonância com a cosmologia agostiniana, na qual tudo encontra seu fim último em Deus.

Pode-se concluir, da teoria do conhecimento agostiniana, que ela segue princípios racionais, subjetivos e teológicos. Racionais porque depende de um espírito que pensa e que inquire. Subjetiva porque, seguindo Plotino, seus princípios se deslocam para um Sujeito superior, isto é, não está num mundo supra-sensível. Este Sujeito superior está no mais íntimo da alma pensante, ou seja, também está num sujeito, numa consciência que recebe os conceitos fundamentais do conhecimento daquele mesmo Sujeito, que é um Ser absoluto e transcendente em relação à alma. (Cf. Hessen, 2001, p.72).

No que diz respeito ao pensamento agostiniano sobre a educação, muitos consideram que o papel atribuído ao professor e às realidades sensíveis é pequeno ou mesmo nulo no processo de aprendizagem. Afinal, o próprio autor afirma que somente Cristo deve ser chamado de mestre, porque é o único capaz de ensinar algo de fato aos homens. (Cf. *Conf.* V, 6, 10, p.121). Mesmo assim, é necessária certa cautela para não emitir conclusões temerárias. Dois pontos devem ser levados em consideração: o primeiro, seguindo a tradição platônica, refere-se ao caráter instrumental que Agostinho atribui às

palavras como meios necessários, mas deficientes para a instrução (Cf. Brown, 2005, p.325); o segundo, à divisão da ciência que aparece em *A Doutrina Cristã*.

Um idioma e suas palavras são convenções que tornam a vida social do homem possível. Porém, uma coisa é a palavra e outra aquilo a que ela se refere. As palavras não se referem a si próprias e, por isso, os estudos não têm como fim as palavras, mas as coisas das quais elas são sinais. (Cf. *D.M.* 1, 2, p.17). Logo, o conhecimento da própria coisa é superior ao conhecimento do sinal que a ela se refere. Quando se discorre sobre algo e um dos interlocutores não sabe a que coisa pertence o sinal empregado, não existe ensino. (Cf. *Ibid.*, 10, 33, p.101-103). Uma palavra sem significado é apenas um som, e ouvir um som ou receber o seu significado mediante outros sinais, não quer dizer compreendê-lo. Mesmo que se discorra de modo a esclarecer um sinal desconhecido através de palavras que expressem o seu significado, o máximo que o outro interlocutor pode alcançar é a crença nas palavras que foram ditas durante a explicação. (Cf. *Ibid.*, 12, 39, p.117). Para Agostinho, essa crença jamais pode ser considerada como um processo de ensino-aprendizagem. A situação é ainda mais grave quando se procura ensinar por palavras realidades espirituais que podem ser apreendidas apenas pela mente.

Desse modo, o aprendizado se processa pela visão direta do próprio objeto sensível ou intelectual que se apresenta ao homem. Até o aprendizado de uma palavra é mais fácil quando já se tem em mente a coisa da qual ela é sinal. (Cf. *Ibid.*, 10, 34, p.105). O mestre, exercendo seu ofício de ensinar, não ensina as verdades de uma ciência ou disciplina. Com suas palavras incita os alunos a procurarem dentro de si, na verdade interior e de acordo com suas forças, a veracidade de tudo o que foi proferido pelo mestre. (Cf. *Ibid.*, 14, 45, p.127). A averiguação da verdade das sentenças proferidas pelo mestre, consultando no interior de si mesmo o Mestre que habita na alma, é a garantia do conhecimento e de sua veracidade. A verdade, portanto, não está vinculada à palavra do professor. Há de se lembrar que, em Agostinho, uma verdade apenas é constatada, e não descoberta pelo homem. Logo, o trabalho que este efetua em sua investigação é o de procurar compreender uma verdade; o ofício do professor, ao utilizar-se de palavras, é o de exortar os homens para que se dediquem à busca das verdades. (Cf. *Ibid.*, 14, 46, p.129).

O professor, portanto, é um instrumento que procura com suas palavras admoestar os ouvintes a empreenderem sua volta a Deus, fim para o qual todos os homens foram

criados, já que a teoria do conhecimento agostiniana coincide com a busca do conhecimento e posse de Deus. Os olhos devem se voltar para a contemplação daquilo que de fato merece ser visto: as palavras, por sua vez, podem incitar essa busca, despertando o sentimento e a curiosidade dos homens. Embora Agostinho considere em *O Mestre* que as palavras são de pouca utilidade, ver-se-á em *A Doutrina Cristã* que elas são extremamente necessárias ao orador sacro, em sua atividade de explicar as Escrituras, visando esclarecer seu público, suscitar sentimentos e angariar vontades. Desde seu início, o cristianismo foi um movimento religioso que se serviu fartamente da palavra; no início dominou a pregação, mas com a necessidade cada vez mais urgente de sistematizar a doutrina, a escrita também foi progressivamente ganhando um espaço significativo.

Resta tratar da divisão da ciência aceita por Agostinho. Entre os não-cristãos, o autor distingue duas categorias de ciência: as que foram instituídas pelos homens, dentre as quais há uma parte supérflua, fruto de superstição, e outra que não deriva de superstição; e as que Agostinho diz terem sido instituídas por Deus. (Cf. *D.C.* II, 20, 29, p.117). As ciências produzidas pelo homem, movidos pela paixão ou pela necessidade, interessam para este trabalho. Agostinho enquadra nas ciências supérfluas, fruto de superstições e paixões humanas, e por isso mesmo descartáveis, o teatro, a pantomima, as fábulas dos poetas etc. (Cf. *Ibid.*, II, 26, 39, p.126). As instituições úteis são aquelas necessárias e convenientes à vida social do cristão. Neste grupo se enquadra um grande número de artes que cuidam do viver civil: as do vestuário, dos pesos e medidas e das comunicações. (Cf. *Id.*, *Ibid.*).

O próprio Agostinho prescreve certo número de conhecimentos necessários à boa compreensão das Escrituras para que o pregador se sinta mais apto a explicá-las: histórias, línguas bíblicas, música, agricultura, medicina, aritmética, geometria, dialética e eloquência; estas, contudo, não constituem um fim em si mesmas, servindo apenas ao propósito de entender as Escrituras. Ora, tais conhecimentos haviam sido bastante aprofundados pelos não-cristãos e a atitude dos cristãos em relação a eles foi a de recolher apenas aquilo que convinha ao uso da fé cristã. O que era bom e verdadeiro daquilo que os não-cristãos desenvolveram deveria ser reivindicado pelos cristãos, pois estes julgavam ter direito legítimo a tais verdades, uma vez que os não-cristãos não chegaram à fé naquela Verdade primeira, da qual todas as demais dependem. Julgando possuir tal Verdade, os cristãos se consideravam os legítimos detentores das demais verdades participadas que se

encontram na variedade do pensamento humano. (Cf. *Conf.* VII, 9, 14, p.185; *D.C.* II, 41, 60, p.144).

Diante desse quadro geral, mesmo que as palavras e o ofício do professor tenham um caráter instrumental para Agostinho, é inegável que todo o seu trabalho educativo depende das palavras. Ainda que a veracidade das sentenças seja uma constatação intelectual da mente iluminada por Deus, o magistério eclesiástico depende das palavras, sobretudo no trato com aqueles que são menos instruídos e incapazes de empreender uma busca intelectual. Esses dependem exclusivamente das palavras dos pregadores eclesiásticos, tidos como porta-vozes da interpretação doutrinal ortodoxa. Agostinho chama para si e outros ministros da Igreja a tarefa de ajudar as almas dos semelhantes a saírem do erro e praticarem aquilo que as leva à verdade, ainda que seja Deus quem aja por intermédio deles. (Cf. *Q.A.* 34, 78, p.162). Vê-se em *A Doutrina Cristã* o quanto o pregador depende do ofício das palavras, mesmo que em sua moral e no conteúdo de sua fala ele se distancie do orador secular.

O fato de Agostinho atribuir um papel relativo ao mestre e às palavras também deve ser considerado sob o prisma de sua cosmologia e antropologia: tudo o que existe nesse mundo e que pode ser usado de forma decente e honesta, só o deve ser enquanto contribui para a condução do homem ao seu fim último, que é a fruição de Deus. As artes liberais não são um fim em si mesmas, muito menos uma carreira magisterial: no cristianismo o papel se inverte, pois os ignorantes podem, pela fé, alcançar a salvação de suas almas, ao passo que os instruídos e doutos podem, por sua arrogância, não chegar à beatitude.

CAPÍTULO III: AS TRÊS DIMENSÕES DA EDUCAÇÃO EM AGOSTINHO

Com base nas leituras realizadas desde o início da pesquisa, espera-se poder justificar a divisão já anunciada na Introdução: há, no pensamento de Agostinho, três frentes em que o seu trabalho educativo se efetiva.

Uma delas é a educação do povo em geral, principalmente dos cristãos menos eruditos, que não dominavam as artes liberais. Na expressão *povo em geral* estão englobados tanto os cristãos que freqüentavam as pregações durante o ato litúrgico como os candidatos ao batismo, e ainda aqueles que se aproximam para conhecer a fé cristã.

Uma segunda frente diz respeito à formação do clérigo, daquele que ocupará uma função na Igreja, seja como leitor, seja como diácono ou sacerdote e que terá alguma incumbência na educação dos demais cristãos.

Já a terceira frente, ainda pouco explorada pela literatura de História e Filosofia da Educação, tem como objetivo a formulação da doutrina ortodoxa da Igreja e de suas concepções de mundo e de homem. São essas regras doutrinárias, como por exemplo, a definição de pecado original e a necessidade da graça de Deus para a salvação do homem, que oferecem os fundamentos para a atuação da igreja, especialmente quanto ao seu papel educacional. Afinal, os objetivos de uma educação religiosa, os valores que procura defender e propagar, dependem de uma doutrina pré-estabelecida. No tempo de Agostinho, a doutrina da Igreja ainda não estava totalmente sistematizada. Muitas disputas políticas e teológicas agitavam o ambiente religioso: daí a importância do combate às heresias. Para defender suas posições, Agostinho foi além de sua teoria do conhecimento, apoiando-se no braço secular e na autoridade da Igreja de Roma nas disputas que travou contra os donatistas e pelagianos. Também se serviu fartamente de sua experiência como professor de retórica; toda educação clássica que havia recebido – cujo objetivo era a formação do orador – foi colocada a serviço da defesa de suas idéias e causas.

1 – A educação do povo ou instrução catequética

As Escrituras, segundo crê Agostinho, são o grande meio para se edificar a caridade nos homens e seu conhecimento tem como fim a destruição do pecado em meio à humanidade. Pelo conteúdo das Escrituras se pode chegar até Deus: por meio delas o homem carnal pode renascer como homem espiritual e se tornar apto a fruir do maior dos bens, isto é, Deus. Em *A Doutrina Cristã*, as Escrituras são instrumentos da misericórdia divina, que vêm em socorro do homem que está preso ou apegado às realidades materiais. Exortados a procurarem Deus pelas palavras dos homens espirituais, os homens carnis tomam contato com o mundo dos símbolos e sinais que estão presentes nas escrituras: sons, letras, números, fogo, terra, céu, nuvem, parábolas, metáforas, números, histórias... (Cf. *V.R.* 50, 98, p.123). Devido à sua riqueza, as Escrituras são um livro pedagógico por excelência, pois, como em Homero e em Virgílio, elas encerram em si uma *paidéia*, um ideal educativo para um povo. A epopéia que suas páginas carregam é a da salvação do homem por um Deus criador de todas as coisas. Com base nas letras e sinais presentes nas Escrituras, o homem deve transcender o significado de tudo aquilo que lê a fim de entender o mistério da salvação proposto por Deus. Tal mistério, para os cristãos, sinaliza uma atitude do amor de Deus para com a humanidade; por isso se diz que o fim das Escrituras, ao lado da salvação dos homens, é a edificação da caridade.

Contudo, o aprendizado das Escrituras não é uma tarefa fácil. Elas abrigam expressões obscuras, às vezes ambíguas; também possuem passagens que devem ser interpretadas em seu sentido literal, enquanto muitas outras devem ser consideradas em sentido figurado. Daí as enormes dificuldades que enfrenta o povo em geral para compreender o sentido das Escrituras.

A idéia que se quer indicar com a expressão *povo em geral* é a de que Agostinho se dirige aos cristãos que não dominam as artes liberais, nem estão acostumados a usar com freqüência as faculdades intelectuais. Estes são os que acorrem à igreja aos domingos, ou tomam as audições no catecumenato ou ainda os chamados *rudes*, ou seja, aqueles que vinham primeiro se informar sobre os rudimentos da fé cristã, antes de se decidirem a entrar ou não no catecumenato. Dentre os *rudes*, muitos careciam das noções básicas do cristianismo, neles se misturando tanto conhecedores quanto ignorantes no que diz respeito ao domínio das artes liberais.

Para um público com essas características, Agostinho necessitava ser claro, demasiadamente claro. Contudo, mesmo movido pelo desejo de ser entendido pelos ouvintes, ele sabe que nem sempre as palavras conseguem expressar aquilo que a alma entendeu num rápido clarão. (Cf. *C.R.* 3, 3, p.39). Assim, é preciso que o pregador desça das alturas do pensamento para demorar-se na lentidão das sílabas, proferindo num longo discurso as verdades da fé que já foram concebidas na mente do pregador. (Cf. *Ibid.*, 10, 15, p.62).

A preocupação pastoral afeta mais a Agostinho do que o antigo desejo de uma língua perfeitamente falada de acordo com as normas cultas do latim clássico. Ele quer se aproximar de seus ouvintes, fazer-se entender e não falar de maneira erudita de modo a parecer incognoscível ao público. Para ser entendido, Agostinho não receia lançar uso de barbarismos, deixando de lado as exigências gramaticais do latim. (Cf. *In Ps.* 36, 3, 6, p.633). Um termo do latim vulgar pode ser melhor entendido, como também pode, por vezes, resolver certas ambigüidades que uma construção culta venha a comportar. (Cf. *D.C.* III, 3, 7, p.157).

De acordo com Marrou, a base cultural do povo em geral deveria consistir, para Agostinho, no estudo das Escrituras alimentado pela atividade do espírito, e a isso visava a formação preparatória à vida cristã e todo o trabalho de pregação. (Cf. 1957, p.74). O ensino daqueles que se preparavam para receber o batismo, bem como as exposições que eram destinadas aos *rudes*, possuíam um conteúdo eminentemente bíblico. Para os cristãos, segundo Agostinho, as narrativas escriturísticas contam a história da salvação da humanidade, e o formador deveria partir dos primórdios, isto é, desde o início da criação até os tempos da Igreja, escolhendo as passagens mais relevantes e que se ouvem com maior prazer, explicando-as lentamente. (Cf. *C.R.* 3, 5, p.44-45).

O conteúdo básico dos sermões agostinianos era retirado das Escrituras, seja nas pregações destinadas à explicação das leituras ouvidas na liturgia, seja nas pregações em que se combatiam os cismas e as heresias religiosas. (Cf. Lauand: 1998, p.10). Pela insistência e repetição dos temas tratados, o trabalho dos pregadores e dos formadores visava fortalecer no espírito dos ouvintes os valores mais essenciais do cristianismo. (Cf. Hamman: 1989, p.183).

Os recursos empregados pelos pregadores consistiam, basicamente, em quatro pontos:

- 1) *Sensibilidade* para perceber a que tipo de público se dirigiam, se nele se encontravam homens mais cultos, ou apenas pessoas simples, bem como saber qual a *motivação* que os ouvintes traziam consigo ao se dirigirem ao catecumenato ou ao sermão. Ter conhecimento do *ânimo de espírito* dos ouvintes também era de grande utilidade, pois, de posse dessas três informações, o pregador ou formador poderia melhor empregar seus esforços de maneira a ser entendido pelo povo. (Cf. C.R. 5, 9, p.51; Hamman: 1989, p.182);
- 2) O uso de um argumento de autoridade era ideal para tal público, o mais adequado e tranqüilo de ser empregado. O perigo desses homens caminharem sozinhos residia no fato de poderem facilmente ser enganados por argumentos falsos, devido à sua pouca habilidade intelectual. (Q.A. 7, 12, p.44). Era de grande utilidade que esses homens conduzissem sua vida cristã de acordo com os ensinamentos ouvidos na igreja.
- 3) O emprego de uma linguagem simples deveria ser preferido, sendo ela mais próxima à da própria Escritura, em lugar de ostentar uma construção rebuscada. Dessa forma se poderia também evitar ambigüidades e ser entendido de forma clara. Portanto, na explicação dos textos, recorria-se mais a imagens e comparações simples do que às idéias muito abstratas, que não faziam parte do dia-a-dia da população. (Cf. Hamman: 1989, p.184). Para que a mensagem ficasse gravada com maior profundidade na memória dos ouvintes, Agostinho também lançava mão de fórmulas rimadas e musicadas, que poderiam ser fixadas mais facilmente, servindo como uma espécie de *gancho* para a memória dos ouvintes. (Cf. Lauand: 1998, p.13);
- 4) Por fim, a memória dos ouvintes era o local em que os pregadores ou formadores desejavam depositar e fixar o conteúdo do que ensinavam. Devido às dificuldades quanto à leitura e escrita na antiguidade, privilégio de poucos homens, a memória era um recurso importante para toda a população, não somente para os não leitores. Especialmente para esses últimos, a memória constituía um grande instrumento de aprendizado. Relembrar e repetir temas não

apenas remetia os ouvintes às lembranças do que aprenderam outrora, mas também às situações cotidianas em que eram obrigados a confrontar suas atitudes com a fé cristã.

Agostinho sabia do potencial da memória e atribuiu a ela um grande valor. No palácio da memória é

que encontro a mim mesmo, e recordo as ações que realizei, quando, onde e sob que sentimentos pratiquei. Aí estão também todos os conhecimento que recordo, seja por experiência própria ou pelo testemunho alheio. Dessa riqueza de idéias me vem a possibilidade de confrontar muitas outras realidades, quer experimentadas pessoalmente, quer aceitas pelo testemunho dos outros; posso ligá-las aos acontecimentos do passado, deles inferindo ações, fatos e esperanças para o futuro, e, sempre pensando em todas como estando presente. (*Conf.*, X, 8, 14, p.275).

Quando se ouve uma palavra que se refere a determinada realidade, a mente traz para si não a palavra pronunciada, mas a própria coisa da qual é sinal, juntamente com uma série de lembranças que estão ligadas a esta coisa. (Cf. *D.M.* 8, 24, p.83; 11, 36, p.109). A memória dos ouvintes é um campo fecundo a ser explorado pelo pregador cristão, pois com base nela pode incitar à prática de uma vida cristã, combatendo vícios como os jogos, os espetáculos, a luxúria e as superstições. (Cf. *C.R.* 7, 11, p.54).

Nos *Sermões* de Agostinho, também é possível perceber temas caros ao neoplatonismo, tais como a volta para si mesmo e a ascensão da alma rumo a um princípio interior. Porém, em Agostinho, embora esse princípio interior esteja na alma, ele possuiu uma natureza distinta e transcendente. Há ainda o tema sempre presente da condenação do mundo, como uma queixa quanto à sua transitoriedade, a incompletude e a contingência, comparada à vida pós-morte. Portanto, Agostinho não vê o mundo como algo mau, mas o que o incomoda é a contradição entre o transitório-terreno e o eterno-espiritual, marcadamente forte em sua concepção de vida cristã. (Cf. *In Ps.* 3, 8, p.21). Plotino afirmou que o Uno é uma fonte inesgotável, em fluxo permanente, que nutre a atividade interior do homem; a imagem de Deus como fonte inesgotável para o homem é corrente na prédica agostiniana (*In Ps.* 41, 10, p.17; *Serm.* 158, 7, p.729), culminando na doutrina do Mestre interior. (Cf. Brown, 2005, p.306-307).

Enfim, a função de manifestar os mistérios da religião cabe aos “varões insignes e espirituais da Igreja católica”, isto é, ao clero. Esses homens selecionam o que deve ser dito, compreendem que certas questões não podem ser tratadas diretamente com o povo; mas, depois de guardadas e amadurecidas, podem ser oferecidas de maneira que o povo entenda, segundo sua capacidade. Tais homens, segundo Agostinho, nutrem-se dos alimentos mais fortes, isto é, das realidades espirituais, para se dirigirem aos homens carnis. (Cf. *V.R.* 28, 51, p.76). As palavras dos pregadores devem estimular os homens carnis a procurarem as realidades do espírito que são dignas dos cristãos. (Cf. *Ibid.*, 8, 15, 41). Assim, o pregador ou formador prepara o espírito dos ouvintes, predispondo-os a receberem o Mestre interior, aquele que de fato instrui e ilumina o homem espiritual, de modo a garantir que eles possam desfrutar da vida bem-aventurada na cidade divina. (Hamman, 1989, p.181).

O novo povo de Deus, isto é, a Igreja, são filhos do espírito, aqueles que levam uma vida que visa a transcendência. A cidade de Deus se prepara neste mundo quando os fiéis levam uma vida espiritual, voltada para Deus e para as realidades que a Ele estão ligadas. E para o povo comum basta se fartar com os ensinamentos das Escrituras, via autoridade eclesiástica; ensinamentos que devem ser postos na memória dos cristãos, para que possam colocar em prática no cotidiano de suas vidas os preceitos que aprenderam do magistério. Nisso consiste uma vida no espírito baseada na meditação e no deleite das Escrituras.

2 – A formação do orador cristão

De acordo com Marrou, Agostinho também expressa um tipo de cultura destinado ao contemplativo, isto é, aos homens espirituais capazes de inteligir as realidades espirituais, especialmente àqueles que na igreja serão destinados à catequese e à pregação junto aos fiéis. (Cf. 1957, p. 74).

Em *A Doutrina Cristã*, Agostinho estabelece os conhecimentos que são necessários para se dedicar satisfatoriamente ao estudo das Escrituras. Apenas os homens empenhados no estudo das Escrituras estão aptos a explicá-las, embora o critério do conhecimento não seja o único. Há toda uma preparação moral e religiosa, já descrita em tópico anterior, que

deve predispor o espírito humano ao estudo das Escrituras; os homens mais insígnies para explicá-las são justamente aqueles que possuem uma conduta irrepreensível. Mais vale uma verdade anunciada de maneira não elegante do que o contrário.

Em *A Ordem*, Agostinho apresenta alguns conhecimentos sobre as artes liberais que podem ajudar o estudioso. Tais artes são empregadas para se transcender o significado literal de algumas expressões bíblicas. (Cf. *Q.A.* 15, 25, p.72). Em *A Doutrina Cristã* há um desenvolvimento mais denso daquilo que foi apresentado em *A Ordem*, juntamente com algumas reconsiderações sobre determinados aspectos. O caráter utilitário das artes liberais é ressaltado com muito mais ênfase em *A Doutrina Cristã*, como também a preparação que deve predispor o espírito ao estudo das Escrituras é descrita com mais detalhes.

A tarefa do intérprete das Escrituras consiste em indicar, levar para Deus, com suas palavras exortativas. Além dos estudos, ele deve igualmente praticar a oração, pedir a Deus que o ilumine, como também ao seu auditório, para que estes consigam contemplar o que ele se esforça por expor com o uso de sinais. (Cf. *D.C. Pról.*, 3, p.33). Quanto ao intérprete, este jamais deve esquecer que, se alguma palavra ou conselho verdadeiro sai de sua boca, isso não deve ser atribuído a ele, mas sim Àquele que é a própria Verdade, isto é, o Deus imutável. (Cf. *Ibid. Pról.*, 7, p.36).

O intérprete, de posse dos conhecimentos necessários à compreensão das Escrituras, deve estar atento a dois aspectos: o primeiro consiste em *descobrir o que é para ser entendido*, seja em sentido literal, seja em sentido figurado; o segundo refere-se à *maneira como ele poderá expor com propriedade* aquilo que entendeu. (Cf. *Ibid.* I, 1, 1, p.41).

Após ter a mente reordenada de modo a considerar aquilo que merece ser amado pela sua grandeza, quer dizer, o estudioso está pronto para lançar-se ao estudo das Escrituras com o coração puro e o espírito devidamente orientado. Agostinho ainda recomenda aos jovens estudiosos que sejam tementes a Deus, procurando a vida bem-aventurada não nas doutrinas que se encontram fora da Igreja, mas considerando apenas aquilo que não é contrário à fé cristã. O que se desvia da fé, deve ser repudiado, juntamente com os conhecimentos humanos luxuriosos e supérfluos, como é o caso do teatro, da pantomima e da astrologia. (Cf. *Ibid.* II, 40, 58, p. 142).

Como as Escrituras se expressam através de sinais e estão repletas de símbolos, sua compreensão demanda conhecimentos que permitam decifrá-los. Para se conhecer o

significado dos termos próprios, isto é, das palavras que designam objetos para os quais foram convencionadas, o remédio é o conhecimento das línguas. É correto empregar o plural, pois em se tratando das Escrituras, os latinos que desejassem um conhecimento profundo dos textos deveriam aprender as línguas bíblicas, o grego e o hebraico, além de recorrer aos exemplares mais antigos das traduções latinas. (Cf. *Ibid.*, II, 11, 16, p.100). Tais conhecimentos tinham como finalidade dissipar possíveis dúvidas, ambigüidades ou dificuldades de entendimento que as traduções latinas às vezes apresentavam, como também tomar uma posição frente às discrepâncias que existiam nas traduções. Agostinho não condena o uso de barbarismo, caso isso seja necessário para deixar uma expressão com um sentido mais exato e menos ambíguo. (Cf. *Ibid.*, II, 13, 20, 105).

Aliado ao conhecimento das línguas bíblicas, o autor recomenda um bom domínio das normas gramaticais, especialmente para a formação do leitor. (Cf. *Ibid.*, III, 2, 2, p.152). Uma leitura que respeita a pontuação, o contexto do artigo e a entonação das palavras pode facilitar o entendimento dos ouvintes. As figuras de linguagem estão presentes nos livros bíblicos e é imprescindível conhecê-las. Ensiná-las, contudo, está longe das intenções de Agostinho; estas devem ser aprendidas com os gramáticos ou então observando-se a linguagem que é falada entre o povo. (Cf. *Ibid.*, III, 29, 40, 186).

As Escrituras comportam uma gama muito variada de descrições sobre coisas presentes na natureza e na sociedade. Desconhecer a natureza de tais coisas representa empecilho à interpretação, quer de expressões literais ou figuradas. (Cf. *Ibid.*, II, 17, 24, p.111). Assim, necessita-se de um mínimo de conhecimento sobre os animais, as plantas, as pedras, os lugares e seus significados na tradição. Há também o simbolismo dos números, amplamente empregados nas Escrituras, especialmente os agrupamentos numéricos que se encontram implícitos e cujo desconhecimento pode prejudicar a interpretação. (Cf. *Ibid.*, II, 17, 25, p.112). As noções musicais também podem ser usadas para fins úteis, tanto na liturgia como no estudo dos *Salmos*. (Cf. *Ibid.* II, 17, 26, p.114; 19, 28, p.116).

A história pode ser proveitosa, pois, segundo o autor, ela traz informes sobre os acontecimentos de tempos passados: o único perigo é que se caia num estudo que vise meramente à vã erudição.

Agostinho prescreve ainda os conhecimentos derivados da ação humana e que se destinam à vida social do homem, como é o caso da medicina, da agricultura e da política.

(Cf. *Ibid.*, II, 30, 45, p.131). O conhecimento dessas técnicas pode trazer alguma ajuda para a compreensão de certos pormenores das Escrituras.

Quanto à astronomia, pela qual o autor inicialmente, em *A Ordem*, tinha grande consideração, ela parece perder um pouco de sua importância, numa fase posterior de sua vida. Em *A Doutrina Cristã* o autor chega mesmo a afirmar que seu conhecimento é quase nulo para a compreensão das Escrituras. O fato é que em *A Ordem*, Agostinho revelava maior apreço pela astronomia devido à possibilidade de se contemplar, através dela, a beleza e a ordem em que o universo foi disposto por Deus. Já em *A Doutrina Cristã*, a finalidade é outra, ou seja, interpretar as Escrituras. Durante a redação da primeira parte de *A Doutrina Cristã*, Agostinho envolveu-se na contenda contra o espírito supersticioso dos astrólogos: ora, a astrologia utiliza muitos conhecimentos da astronomia e um dos perigos de estudar esta última por si mesma é o de cair nessa superstição. (Cf. II, 30, 46, 131). Porém, continua admitindo seu valor para o estudo das datas e demarcações específicas do tempo, como por exemplo, a Páscoa cristã.

Mais uma vez o valor da dialética, como potência intelectual da alma, é exaltado pelo autor, na medida em que ela permite resolver muitas dificuldades que se apresentam nas Escrituras. (Cf. *Ibid.*, II32, 48, p.133). Contudo, considera detestável para o cristão o uso da dialética para enganar ou emitir conclusões falsas, pautadas unicamente pela verdade do encadeamento dos raciocínios. Como, para Agostinho, a verdade foi estabelecida por Deus, pelo raciocínio cabe ao homem constatar-la, e não descobri-la. Segue-se, portanto, que a verdade de um raciocínio deve ser examinada pelo conteúdo de cada sentença e não meramente pela sua seqüência lógica: vale mais conhecer a verdade de uma sentença do que as regras do silogismo. (Cf. *Ibid.*, II, 34, 51, p.136).

A eloqüência é a arte que mais ocupa o autor em *A Doutrina Cristã*. Se as demais artes propiciam um bom entendimento do conteúdo das Escrituras, a eloqüência merece destaque pelas contribuições que oferece à tarefa de expor e explicar aquilo que foi entendido. Como acontece com toda arte ao cair nas mãos de homens inescrupulosos, a eloqüência pode ser usada para um fim que não seja bom, tornando o homem orgulhoso e arrogante. Recorde-se que, no universo agostiniano, tudo o que o homem utiliza deve ser mensurado quanto ao seu valor para conduzi-lo até Deus. Assim, a eloqüência pode revelar-

se valiosa devido à sua potência em expor com clareza o que é verdadeiro. (Cf. II, 37, 54, p.139).

Como não constitui um fim em si mesma, a eloquência só dever ser praticada enquanto servir à fé. Os clérigos cristãos devem estar munidos dela exclusivamente para defenderem a doutrina cristã, pois a isso a retórica se presta. (Cf. *Ibid.*, IV, 2, 3, p.208). Desse ponto de vista, a função do orador sacro se compõe das seguintes tarefas: interpretar, ensinar através de exortações a buscar Deus, defender a fé dos erros, conquistar o hostil, motivar o indiferente, informar o ignorante, convencer o que duvida e mover à ação aquele que ainda titubeia. (Cf. *Ibid.*, IV, 4, 6, p.211).

Como cristão, por sua vez, o orador deve exercitar-se no conhecimento das Escrituras, procurar a sabedoria e viver uma vida irrepreensível. Essa é sua melhor eloquência, pois um “homem fala com tanto maior sabedoria quanto maior ou menor progresso na ciência das santas Escrituras”. (Cf. *Ibid.* IV 5, 7, 213). Na educação cristã as prioridades se invertem. Uma vida irrepreensível e santa, tal como a entende o cristianismo primitivo, é superior à vida daquele que é douto, mas se conduz de maneira desordenada: o primeiro pode alcançar sua salvação, ao passo que o segundo dela se desvia.

Segundo Cícero, Agostinho entende que a eloquência deve cumprir três objetivos: instruir, o que é uma necessidade; agradar, o que deleita o espírito; convencer, o que é a sua vitória. A instrução relaciona-se com as idéias a serem expostas, o agradar e o convencer dizem respeito à maneira de expor, que não deve ser feita de qualquer modo. (Cf. *Ibid.*, IV, 12, 27, 233). Instruir é a primeira tarefa de um discurso, pois instruir os ouvintes sobre os seus deveres é mais necessário que convencê-los a tomar determinadas atitudes. Caso o conhecimento do dever não seja suficiente para angariar as vontades e conduzir o ouvinte à ação, o orador pode recorrer aos outros dois recursos, ou seja, ao agrado e ao convencimento. Agradar cativa, ao passo que o convencimento conquista as vontades dos ouvintes. (Cf. *Ibid.*, IV, 13, 29, p.236).

Aos três objetivos da eloquência correspondem três estilos de expressão diferentes, a saber: à instrução, corresponde o estilo simples; ao agrado, o estilo temperado; e à tarefa de convencer corresponde o estilo sublime. O estilo simples caracteriza-se pela clareza na exposição, de modo a ser entendido satisfatoriamente. O estilo temperado não é muito empregado pela oratória sacra, a não ser quando se quer enaltecer ou rechaçar alguma ação

que se deseja destacar. O estilo sublime é o que procura provocar no ouvinte uma mudança de vida, chegando ao ponto, caso seja necessário, de provocar lágrimas e fazer apertar o coração do auditório. (Cf. *Ibid.* IV, 25, 53, p. 265). No intuito de prender a atenção do público e evitar sua dispersão, o autor recomenda que os estilos sejam misturados.

Para Agostinho três aspectos devem nortear a pregação do orador:

- 1) Como a oratória cristã se distancia da oratória pagã pela sua seriedade e sobriedade (Cf. *Ibid.* IV, 15, 31, p.237), o pregador deve fazer-se entender falando de maneira clara e convincente, de modo a ser escutado com maior atenção, prazer e docilidade. O que possibilita essa prática é o gosto e o prazer em discorrer sobre a verdade, seguindo as palavras das Escrituras mais que as suas próprias. O ideal é falar com eloquência e sabedoria, porém, é preferível dizer algo sábio em linguagem rude do que proferir com eloquência uma série de tolices. (Cf. *Ibid.*, IV, 29, 61, p.274). Isso quer dizer que o orador deve antes se preocupar com o conteúdo da sua fala do que com a forma de expressão, pois nunca será tão persuasivo como quando ele diz a verdade;
- 2) O orador cristão deve ser modelo de conduta para os fiéis, para que sua pregação tenha maior crédito e para que seja ouvido com mais docilidade. (Cf. *Ibid.* IV, 28, 59, p.271). Para tanto, antes de ser orador, o pregador deve ser um homem de oração e de virtudes cristãs e o seu modo de vida deve ser, por si próprio, eloquente.
- 3) Sendo Deus o fundamento das verdades e dos conhecimentos, que não são fruto da ação humana, o orador deve ter presente os limites do seu trabalho. A doutrina ministrada pelo homem não é eficaz se Deus não agir de forma a garantir seu resultado. (Cf. *Ibid.*, IV, 17, 33, p. 239). Não há contradição entre um ensino que tem os seus preceitos em Deus, mas assumidos por homens da Igreja; não se trata de obra humana, uma vez que é de Deus que provém tudo de verdadeiro que o homem proferiu. (Cf. *Ibid.* IV, 17, 33, p.240). É também Deus quem vê e perscruta o coração de todos, e é em Deus que os ouvintes encontrarão a verdade daquilo que foi dito: como já foi visto, a palavra humana, na tradição agostiniana, apenas serve para admoestar ou conduzir o homem até o exame da verdade.

Onde o orador sacro pode aprender a eloquência? Agostinho não se propõe a ensinar as regras exaustivas da retórica, visto que tais preceitos são ensinados nas escolas seculares e demandam muito tempo. Aqueles que querem aprendê-las devem ter tempo disponível de modo a não atrapalhar os demais ofícios na igreja, além de tomar cuidado para não se prenderem mais à forma do que ao conteúdo do discurso, a saber, a explicação das Escrituras. (Cf. *Ibid.* IV, 2, 2, p.208). Basta uma leitura ligeira do livro IV de *A Doutrina Cristã* para perceber que o antigo professor de retórica não cumpriu alguns desses dispositivos, abordando nessa obra muitos preceitos básicos da arte retórica.

Quanto ao aprendizado dessa arte, Agostinho recomenda menos a escola do que a observação atenta e imitação dos grandes oradores cristãos, como Ambrósio e Cipriano, juntamente com o estudo de autores bíblicos, como Amós, mas especialmente Paulo nas cartas a Timóteo e a Tito (Cf. *Ibid.*, IV, 5, 8, p.214). Isso porque o autor considera que nos grandes oradores os preceitos se encontram aplicados. O fato desses homens serem eloqüentes não se deve ao conhecimento das regras; muitos outros aprenderam-nas e não se tornaram bons oradores. (Cf. *Ibid.*, IV, 3, 4, p.210 – 3, 5, p.211). A superioridade da eloquência dos autores bíblicos e eclesiásticos em relação aos autores não-cristãos deve-se à magnitude dos temas que abordam, à maneira sóbria, humilde e séria com que discorrem sobre elas e à confiança de que é Deus quem garante o êxito de uma pregação.

Em *A Doutrina Cristã* ficam estabelecidas as linhas mestras de uma cultura especificamente cristã, apta a suplantiar a *paidéia* helenística ao submeter tudo o que é digno de ser conhecido à meta suprema de alcançar a fruição de Deus.

3 – O combate às heresias e a ortodoxia cristã

Esta dimensão educacional da vida de Agostinho foi até agora pouco explorada pela literatura pedagógica, por não tratar estritamente de educação, métodos educativos ou concepções de aprendizagem. Ainda assim, o embate que Agostinho travou em seu tempo para a formulação da doutrina cristã, quando bem fundamentado, contribui para a compreensão de seu significado educacional, mesmo que em sentido amplo.

As obras dos escritores eclesiásticos do período patrístico, situadas na Antigüidade tardia, não podem ser classificadas especificamente como escritos puramente doutrinários ou teológicos. A Antigüidade não conheceu compêndios de teologia cristã. Isso se deve às próprias características do período, pois na época patrística a doutrina ortodoxa da Igreja ainda não havia sido fixada e estabelecida. Diferentemente do que ocorreu na Idade Média, as sedes patriarcais e os grandes centros episcopais, como a Igreja da África do Norte, gozavam de certa autonomia em relação à Igreja de Roma. Era natural que os assuntos eclesiásticos, tanto no que se refere à fé quanto os relativos à disciplina cristã, fossem motivo de grandes embates entre os clérigos, a ponto de provocar divisões entre o episcopado católico. Muitas vezes as decisões tomadas pelos padres conciliares eram rejeitadas, o que levava os reclamantes a procurarem aprovação junto a outras sedes de peso para que suas opiniões fossem aceitas. Enfim, o jogo político e eclesiástico foi muito complexo na Antigüidade tardia, e os cânones da fé e dos costumes cristãos demandariam mais tempo para serem firmados entre a cristandade. O caráter dos escritos patrísticos foi dominado pela polêmica devido ao grande número de controvérsias suscitadas no interior do próprio cristianismo e advindas de seus críticos não-cristãos. Por isso, em tais obras é nítido o ataque a pessoas e a posições tomadas em diferentes assuntos, refutações de doutrinas e pensamento, culminando com a apologia da fé cristã. (Cf. Marrou, 1957, p.51).

Em sua função de bispo, Agostinho teve um papel relevante no sentido de animar a vida eclesiástica de seu tempo, seja na Igreja da África, seja em toda a Igreja Universal. (Cf. *Ibid.*, p.40). Como bispo, Agostinho participava dos concílios, que não só discutiam doutrina, mas hierarquia e disciplina eclesiástica, como também moral cristã. Discussões sobre os mais variados temas de interesse geral ou particular das várias províncias eclesiásticas faziam que os concílios se multiplicassem pelas terras cristãs. (Cf. Daniélou, 1984, p.314). Enquanto Aurélio foi o primaz de Cartago (391/392-430), a Igreja Africana procurou realizar regularmente concílios plenários anuais, no intuito de manter sua unidade e força. (Cf. *Ibid.*, p.315). Nesses concílios, o papel de Agostinho e dos demais bispos e clérigos que lhe eram simpáticos foi determinante para se manter a unidade da Igreja da África frente ao cisma donatista. Pode-se constatar, pelas atas conciliares, a atuação coesa desse grupo de bispos na defesa das causas que julgavam apropriadas. (Cf. Di Berardino: 2002, p.261-267). De acordo com o próprio Agostinho, o fato de se envolver em

controvérsias no seio da Igreja justificava-se pela procura, sempre constante, da Verdade, a única vitória digna de ser alcançada. (Cf. *C.D.* II, 29, 2, p.104).

Parte do episcopado que se alinhava ao pensamento de Agostinho conviveu com ele desde muito cedo, alguns desde os tempos de juventude, como é o caso de Alípio e Evódio, outros desde os tempos de sacerdote ou bispo, como é o caso de Possídio, pois ele sempre fez questão de manter junto de si um grupo de clérigos que convivesse em comunidade religiosa. Agostinho não apenas foi responsável pela formação desses homens, como também se tornou o modelo de clérigo a ser seguido, moral e eclesiasticamente, contando ainda com outros admiradores fora deste grupo, tanto na África, como é o caso de Aurélio, bispo de Cartago, como no continente europeu, por exemplo, Paulino, bispo de Nola, e Simpliciano, bispo de Milão. A profundidade com que examinava os assuntos e seu envolvimento na vida eclesial fez com que Agostinho prestasse inúmeros serviços à Igreja:

- 1) No âmbito da Igreja da África, participava ativamente dos concílios regulares, com atuação decisiva na longa querela donatista e na polêmica antipelagiana. Também era constantemente convidado para pregar em outras províncias episcopais que não a sua: assistia com frequência a Aurélio, pregando em diversas ocasiões e segundo as necessidades, conforme era solicitado. Sua palavra tinha um peso muito grande entre os demais clérigos e fiéis, inclusive no sentido de repelir costumes praticados pelos cristãos que não condiziam com a fé;
- 2) Na Igreja universal, envolveu-se em discussões dogmáticas, como por exemplo, contra os arianos, contra os maniqueus e contra os praticantes da astrologia e demais artes da adivinhação. Aqui, o destaque vai para suas obras que tratam dos mais variados temas eclesiais que lhe foram impostos e propostos;
- 3) Agostinho se valeu de seus livros, mas especialmente de suas cartas, remetidas a outros bispos, clérigos e autoridades, para divulgar seu pensamento e angariar aliados, não só no meio eclesiástico, mas também no político. Suas cartas tratam de teologia, filosofia, história eclesiástica, temas pastorais, exegese e espiritualidade. Mais de 270 correspondências constam do epistolário agostiniano. (Cf. Di Berardino: 2002, p.55-56).
- 4) A ajuda solicitada pelo diácono de Cartago, Deogratias, para que Agostinho lhe indicasse a melhor maneira de expor a fé àqueles que se aproximavam para ter seu

primeiro contato com o cristianismo, teve como fruto a redação de *A Instrução dos Catecúmenos*. O mesmo aconteceu com outras solicitações, que foram atendidas com a redação de alguma obra ou opúsculo.

A postura assumida por Agostinho no interior da vida da Igreja, a amizade e as alianças que conquistou, a clareza e a eloqüência de seu pensamento, o desejo de caminhar em comunhão com a ortodoxia católica e sua insistência em alcançar a Verdade também no campo doutrinal, permitiram que seus ensinamentos se espalhassem não só pela África, mas também pela Europa latina; alguns de seus livros foram vertidos para o grego, circulando além das províncias do mundo latino. (Cf. Possídio: 1997, p.48). Vale lembrar, como defende Jaeger, que toda obra escrita é *paidéia*, “na medida em que contém as normas mais elevadas da vida humana, que nela tomaram a sua forma mais duradoura e marcante”. (2002, p.117). Pelo que se viu em sua posteridade, o pensamento de Agostinho encerrou em si, efetivamente, uma *paidéia*, e a argumentação que se segue procurará tornar isso mais evidente.

As três principais disputas dogmáticas nas quais se envolveu Agostinho elucidam como o Bispo de Hipona colaborou fortemente para a constituição da cosmologia e antropologia cristãs, bem como para a visão que a Igreja do Ocidente elaborou de si mesma. Contra o maniqueísmo, Agostinho defendeu a natureza boa da criação e da matéria, não mais sujeitas a uma eterna batalha entre os princípios bons e maus que regem o universo maniqueísta. Agostinho vê a criação de acordo com a Bíblia, ou seja, como um ato bom, fruto da livre vontade de Deus. Recebendo o seu ser de Deus, a causa do mal não se assenta na matéria. O problema do mal recebeu de Agostinho uma solução coerente com as crenças cristãs: sua causa não reside em Deus ou na matéria, mas nas escolhas que o livre-arbítrio do homem realiza e que os afastam do plano harmonioso de Deus para o universo. Esta mesma ótica levou Agostinho não concordar com o neoplatonismo, outorgando assim, autonomia à cosmologia cristã: criação a partir do nada, Deus como princípio bom e criador de todas as coisas, criaturas participantes da bondade do criador.

A contenda contra o donatismo envolveu Agostinho nos temas relativos à Igreja como instituição. Ao cisma da Igreja donatista o autor opôs a teologia da unidade da Igreja cristã como ponto de partida na comunhão apostólica com a Igreja de Roma. Agostinho

insistiu na unidade do corpo eclesial e na existência de uma única Igreja, espalhada no mundo, mas em comunhão de fé, de disciplina e de ensinamentos. Outro tema dessa disputa foram os sacramentos, sobre os quais a visão de Agostinho predomina até hoje. Os sacramentos possuem validade independente da dignidade do clérigo que os ministra, pois se parte do pressuposto de que a graça de Deus opera a eficácia sacramental. Um outro destaque da disputa contra os donatistas diz respeito à atuação político-eclesiástica de Agostinho: ele não hesitou em recorrer à coerção imperial para reunificar a Igreja da África do Norte e reconduzir os fieis donatistas às assembléias católicas. Como ressaltou Marrou, no tempo de Agostinho, as atuações e atribuições da Igreja e do Império misturavam de tal forma os domínios espiritual e temporal que a civilização que vinha se plasmando na Antigüidade tardia marchava a passos largos rumo a uma forma de cristandade do tipo medieval. (Cf. 1957, p.45).

O pelagianismo, por sua vez, constituiu a contenda mais polêmica que Agostinho enfrentou, a ponto de se tornar a pedra de toque da antropologia ocidental. Pelágio e Agostinho não conseguiram chegar a um justo meio termo nas relações entre a liberdade humana e a graça de Deus no que se refere à salvação humana e à sua transformação em homem espiritual. Pelágio foi um defensor das capacidades humanas para conseguir a salvação pela prática de uma vida conduzida de acordo com virtudes, não aceitando as noções de pecado original e de salvação como dom de Deus, sustentadas por Agostinho. Após as condenações do pelagianismo e, posteriormente, do semi-pelagianismo, as idéias centrais de Agostinho sobre a graça de Deus e a liberdade do homem predominaram. Ainda que a Igreja não tenha adotado as últimas considerações do pensamento agostiniano sobre o pelagianismo, mantendo-se numa postura aquém daquela sustentada pelo bispo de Hipona, a doutrina de Pelágio foi decisivamente condenada, sobre formulações baseadas num agostinismo moderado, em 529, no II Concílio de Orange, devido aos esforços do bispo Cesário de Arles, partidário do pensamento de Agostinho. (Cf. Marrou, 1957, p.152).

Como foi dito freqüentemente, é apenas com Agostinho, e graças a ele, que a Igreja latina conquista sua autonomia doutrinária e o Ocidente sua maturidade cristã. De acordo com Daniélou, esse pensador completou a obra inaugurada por Cícero e Virgílio ao estabelecer, de fato, os moldes de uma cultura propriamente latina: com Cícero a filosofia e a retórica assumiram as características da civilização romana, com Virgílio se deu um passo

fundamental para a constituição de uma literatura e de uma identidade propriamente latinas; com Agostinho o processo de latinização do Ocidente se completou. (Cf. 1984, p.340).

A unidade cultural e religiosa entre o Ocidente e o Oriente era cada vez mais frágil, mas isso não condenou o Ocidente à mediocridade. Pelo contrário, a forma original de sentir o cristianismo em terras latinas, inaugurada, por exemplo, com Tertuliano, Cipriano, Mario Vitorino e Ambrósio, encontra em Agostinho sua forma própria, independente, firmada sobre o que de proveitoso foi tomado da tradição antiga, aliado à revelação cristã. (Cf. Marrou, 1957, p.156). Rejeitando o otimismo dos Padres Capadócijs em relação à herança antiga e o pessimismo contra essa mesma herança expresso por Tertuliano, Agostinho encontrou o ponto de equilíbrio possível, no seu contexto, entre tradição clássica e fé cristã, o que fez dele o guia constante de todo o mundo latino. (Cf. Hamman: 1989, p.293).

Para o papa Leão Magno e os que mantiveram contato com Agostinho em vida, ele não foi apenas um amigo ou companheiro eclesiástico, mas sobretudo um mestre incontestado (Cf. Ibid., p.152). Os papas Celestino e Gregório Magno colocam Agostinho entre os maiores doutores do Ocidente: em correspondência aos bispos africanos que o consultaram, Gregório Magno recomendava, fazendo referência a Agostinho, que se guardassem de preferir seu farelo a esse trigo de primeira. (Cf. Ibid., p.158).

O que este tópico quer enfatizar é justamente o caráter educativo amplo que exerceu Agostinho e que a Igreja do Ocidente reconheceu nele um modelo de busca incansável da Verdade e, a partir dela, das demais coisas que merecem ser buscadas e amadas. Tornou-se ainda um educador da consciência ocidental ao fundar sua cosmologia e especialmente sua antropologia sobre as bases do pecado original e da necessidade da graça de Deus para a redenção humana. Esse papel foi possível graças a uma feliz aliança entre seu potencial intelectual, perspicácia, agitação de espírito e a ação que desenvolveu no interior da Igreja para conseguir o que queria. (Cf. Di Berardino, 2002, p.56).

A vida religiosa cristã-católica dos dias atuais, que afeta o cotidiano de um certo número pessoas, ainda é tributária de Agostinho. Os grandes concílios da Igreja, desde Orange, passando por Trento, até o Vaticano II exploraram amplamente a doutrina e as palavras do próprio Agostinho, mostrando que estas não eram apenas suas, mas reconhecidas como de toda Igreja. (Cf. Ibid., p.57). Sem contar que sua antropologia

marcou a vida religiosa cristã, e não somente católica: muitas congregações de vida religiosa, masculinas e femininas, inclusive as que se dedicam à tarefa do ensino formal, pautaram-se por regras inspiradas diretamente dos escritos agostinianos.

Não é do agrado deste pesquisador terminar seu texto com citações que não sejam seguidas dos devidos esclarecimentos e análises. Porém, uma inscrição num afresco da basílica de Latrão é por si só esclarecedora, apontando para a necessidade de refletir sobre a dimensão mais ampla do pensamento educacional de Agostinho: “*Diversi diversa patres, sed hic omnia dixit romano eloquio, mystica sensa tonans!*”¹⁸. (Apud: Marrou, 1957, p.156)

¹⁸ “Diversos padres ensinaram diversas coisas, mas somente este disse tudo na língua dos romanos, ensinando os mistérios com voz trovejante”. Tradução livre.

CONCLUSÃO

O itinerário percorrido até aqui aponta para uma metodologia de trabalho que procura conferir dinamismo ao estudo de um autor. A leitura das obras de Agostinho sob os pontos de vista sincrônico e diacrônico, pretende que seus escritos dialoguem com o contexto histórico no qual surgiram, com a estrutura interna de cada obra considerada em si mesma e no conjunto da produção do autor. Tomando os devidos cuidados, tal forma de análise e interpretação torna possível instaurar um debate entre o pensamento do autor e os tempos que se seguiram a ele.

Esta pesquisa foi movida pela intenção de inserir o pensamento de Agostinho sobre a educação numa perspectiva mais ampla do que aquela geralmente encontrada nos manuais de história e filosofia da educação, embora se tenha consciência de que há diferenças significativas no que se refere à qualidade desses manuais e sua função é apenas indicar pontos importantes sobre a vida, as obras e as principais teses de determinado pensador. O problema maior é permanecer confinado ao conteúdo do manual, que apresenta sérios limites à compreensão das idéias de um autor: repetição de lugares comuns e a falta de compreensão sobre o modo pelo qual determinada idéia foi desenvolvida ao longo de sua obra. A comodidade que uma leitura de manual pode oferecer não estimula o estudante a tomar contato com a obra original do autor.

A análise das diferentes dimensões do pensamento educacional de Agostinho foi possível empregando tal método de estudo, de forma a revelar a dinâmica dos textos do autor, fruto de controvérsias, polêmicas, embates, necessidades pastorais e paixões que costumam mover homens como Agostinho. Recuperar esta dinâmica permitiu fugir aos lugares comuns sobre o pensamento do autor, a saber, o tema do Mestre Interior, o desejo de conhecer Deus e a alma e a Teoria da Iluminação. As obras referenciadas pela maioria dos manuais habitualmente se restringem a apenas três: *A Doutrina Cristã*, *O Mestre*, *A Instrução dos Catecúmenos*.

Deve-se admitir que Agostinho não desenvolveu um pensamento *stricto sensu* sobre a educação. Mesmo em suas obras de caráter mais pedagógico, a finalidade não é refletir sobre a educação em si mesma. Contudo, isso não impede que a questão educativa esteja presente em muitos dos seus textos. Além disso, como ressaltou Abbagnano, de certo ponto

de vista toda a filosofia de Agostinho é uma filosofia da educação, porque ela nasce do duvidar e do resolver dúvidas, o que encerra em si um processo de formação humana, uma *paidéia* no sentido próprio do termo. (Cf. 2001, p.147).

Sob esse aspecto é que se pode perceber a existência de três frentes educativas em Agostinho, operando em planos distintos, mas não separados, pois no seu universo toda ação humana deve confluir para um único fim: a fruição de Deus. Existe de maneira perceptível uma educação de caráter amplo, quando Agostinho se envolve nos debates doutrinários da Igreja do seu tempo. No interior desses debates vai ganhando forma a visão que a Igreja tem de si mesma, de sua atividade missionária, de sua tarefa magisterial, como também de seu entendimento sobre o cristianismo. O desenrolar e as respostas a essas discussões possibilitaram que Agostinho sistematizasse uma cosmologia e antropologia cristãs que foram adotadas pela Igreja do Ocidente. Somente a partir dessas visões de mundo, de Igreja e de homem, se pode pensar nos meios necessários para a educação do povo e na formação daqueles que recebem a incumbência de ensinar a doutrina cristã. Trata-se de um movimento que vem de cima para baixo, da doutrina para a prática, tendo como mediadora a ação do magistério eclesiástico objetivando estabelecer a religião, outrora perdida, entre Deus e os homens. Porém, é interessante perceber que o itinerário dessa religião percorre um caminho de sentido oposto: do interior do homem para a transcendência de Deus. A educação em Agostinho está intrinsecamente ligada à ontologia do autor.

De acordo com a cosmologia e a antropologia agostinianas, o universo e o homem realizam o seu ser quando há harmonia entre a vontade divina, lei que rege o *cosmo*, e o proceder humano que deve caminhar para tal fim. O homem está novamente ligado a Deus quando suas ações e vontades se destinam à sua fruição e deleite. Ao contrário de sua visão de história, que é linear, a ontologia agostiniana é cíclica e fortemente influenciada pela tradição platônica: em Plotino, o Uno é o princípio primeiro do processo de emanação, ao mesmo tempo que é o término do processo de retorno, de ascensão da alma. (Cf. Abbagnano, 2003, p.978). Já Platão destaca que o supremo fim do homem é assemelhar-se tanto quanto possível à divindade (Cf. *Teet.* 176b, p.66). O mesmo ocorre com o cristianismo de Agostinho, pois Deus é o Ser por excelência, criador, a partir do qual todas

as demais realidades possuem o ser; também o homem agostiniano atinge seu ser quando frui e se deleita em Deus, conformando sua vontade e ação a Ele.

Portanto, o estudo sobre as características fundamentais do ser em Agostinho, isto é, de sua ontologia, constitui um coroamento de sua cosmologia e antropologia: do universo para o homem, do homem para o Ser transcendente. O conhecimento do ser do homem em Agostinho passa pela conversão interior. Ora, a educação é uma parte importante desse processo de conversão, como se procurou demonstrar ao longo deste trabalho. A busca intelectual, a contemplação mística, o ensino da fé e a teoria do conhecimento, confluem, ao final, para uma mesma linha que aponta e leva o homem a Deus. Descobrimo-nos nesse Deus, fonte de todo ser, que é presença na alma humana, o homem realiza e conhece as características do seu ser: criatura de Deus que possuiu sua essência a partir Dele por participação, que não é mérito seu, mas dom divino, cuja finalidade e tarefa nessa vida é colaborar com a ordem da criação seguindo os preceitos divinos. Se para isto não estiver preparado, deve ser corrigido seguindo o magistério da Igreja para assim se preparar para a vida feliz.

A educação em Agostinho, enfim, possui seu espaço quando colabora para a consecução desse pensamento teológico-metafísico assentado na tríade agostiniana formada pela cosmologia-antropologia-ontologia. As três frentes educativas presentes nos escritos do Bispo de Hipona, que este trabalho procurou elucidar em suas linhas gerais, embora em planos distintos encontram unidade e coerência em torno da *paidéia* implicada em seu pensamento teológico-metafísico.

Há ainda uma gama considerável de questões sobre o tema da educação que seria impossível enumerar em sua totalidade e muito menos desenvolver nos limites deste trabalho. Primeiramente porque seria demasiada pretensão e contra a natureza própria desta pesquisa encerrar em si todas as possibilidades de discussão do tema; não se quer aqui produzir um compêndio definitivo. A própria obra de Agostinho não é dessa natureza, na medida em que a investigação contínua a partir de suas experiências o levou à revisão ou abandono de idéias defendidas anteriormente.

Contudo, alguns pontos merecem ser destacados em razão dos questionamentos que surgiram durante a realização da pesquisa. Faz-se referência a um deles, objeto de interesse para investigações posteriores: o lugar de destaque que a retórica ocupou na obra do autor.

Agostinho recebeu o tipo educação que era predominante em seu tempo. O ensino superior, no tempo de Agostinho, era direcionado para a formação do orador; a arte de bem falar e, por conseqüência, de bem escrever, era tida em alta conta no mundo romano. Além do estudo das técnicas retóricas, que exigiam paciência e dedicação, havia o ensino de outras disciplinas, como aritmética, geometria, astronomia e biologia. (Cf. Marrou: 1957, p.19). Na educação liberal predominava uma cultura literária e livresca.

Tomando por base o texto das *Confissões*, o que se ensinava de filosofia fazia parte do programa normal do curso de retórica. (Cf. III, 4, 7, p.66). Nunes afirma que no Ocidente, desde o séc. II d.C. não havia ensino regular de filosofia, a não ser nas poucas escolas de alguns mestres particulares, ficando as explanações a cargo do mestre de retórica (Cf. 1978, p.17). Cícero era defensor de uma formação filosófica mais sólida para o orador, mas nesse ponto não conseguiu se impor, nem em seu tempo, nem nos séculos que lhe seguiram. (Cf. Marrou: 1990, p.438).

Apesar de ter desfrutado ao máximo de seus estudos, sendo um aluno acima da média – com exceção do estudo do grego – a educação recebida por Agostinho já era totalmente latinizada, em tempo de graves dificuldades imperiais. Daniélou compara a educação de Agostinho com a de Ambrósio, que pertencia a um meio social diferente e era quinze anos mais velho que Agostinho, tendo nascido numa província do Império. Além das dificuldades com o grego, a educação de Agostinho era mais estreita e retórica, encarnando de modo mais prático a formação exclusiva do orador. (Cf. 1984, p.340).

As limitações de seu tempo não impediram, entretanto, que ele se tornasse um orador de sucesso: ocupou a cátedra municipal de retórica em Cartago, posteriormente lecionou em Roma e por fim em Milão, onde também ocupou a cátedra municipal de retórica. Nas *Confissões*, Agostinho narra os êxitos que alcançou, desde a juventude, na prática da arte retórica.

Devido à sua formação, ao caráter do cristianismo e às necessidades da Igreja de seu tempo, foi natural que Agostinho empregasse todo esse arcabouço retórico em favor das causas que defendeu. A polêmica, a contenda e a apologia dependem da retórica. Sabendo da importância dessa arte, Agostinho dedica uma boa parte de *A Doutrina Cristã* para discorrer sobre a necessidade dela na formação do orador sacro. Resta analisar que retórica encerram os trabalhos do autor.

Platão, na *República*, admite um bom uso da retórica quando esta se dedica a explicitar o pensamento com maior clareza e defender uma verdade. Destaca o caráter instrumental da retórica, mas também alerta sobre os perigos de um emprego injusto dessa técnica. Agostinho igualmente vê na retórica um instrumento, não constituindo um fim em si mesma. A verdade de um argumento deve ser avaliada pelo conteúdo das sentenças e não pelo encadeamento lógico das idéias. Do seu ponto de vista, mais vale uma verdade enunciada de forma não elegante do que um discurso belo, mas vazio de conteúdo, ou que contenha em si uma série de erros. Portanto, não é a retórica que garante a validade de algo, mas ela pode estar a serviço do conhecimento.

Agostinho tem muito a dizer sobre o homem que se lança numa busca intelectual. Ele coloca em prol daquilo que deseja conhecer todos os aspectos da natureza humana: o *ser*, isto é, sua existência e o sentido de estar no mundo; o *saber*, que é aquilo que o homem vai adquirindo ao longo de sua vida; o *querer*, pois a vontade, o desejo e paixão humanas pelo conhecimento são os seus motes principais no direcionamento dessa busca. Não há conhecimento neutro ou desinteressado em Agostinho: mesmo quando não tem Deus como fim, ele está a serviço de alguma outra vontade humana. O espírito inquieto de Agostinho, narrado nas *Confissões*, condena uma educação fria e desprovida de paixão. Há na alma humana faculdades que têm como fim concretizar uma busca pautada pelo ser, saber e querer: a *memória*, que guarda as noções daquilo que o homem é neste mundo; a *inteligência*, capaz de realizar operações racionais; e a *vontade*, que põe em prática o querer humano quando este deseja conhecer algo. (Cf. Abbagnano, 2001, p.131).

Não se pode esquecer que o amor, a espera por deleitar-se naquilo que se procura conhecer, constitui outro forte motor na busca agostiniana: a crença na possibilidade de conquistar algo e a perseverança em encontrar o que se busca, só tem razão de ser quando muito se ama aquilo que se quer encontrar e tal amor será ainda maior uma vez alcançada a posse daquilo que se desejou conhecer. Igualmente interessante é o fato de Agostinho ser um escritor que buscou compreender o mundo e o seu lugar nele a partir de suas experiências pessoais, levantando novamente suspeitas quanto à possibilidade de um conhecimento neutro. O homem agostiniano primeiramente experimenta e sente o mundo, sendo capaz, num segundo momento, de refletir sobre suas percepções. Tal postura pode

servir de inspiração para uma reflexão sobre os métodos educacionais a serem empregados nas escolas de hoje.

Poder-se-ia continuar discorrendo sobre as possibilidades de problematização do pensamento educacional de Agostinho, que aumentam quanto maior é o número de obras do autor consideradas. Algumas obras, que também seriam importantes para aprofundar a reflexão sobre o tema abordado, não foram examinadas neste trabalho, seja pela delimitação dos objetivos, seja pelo limite de tempo. Por exemplo, obras como *O Livre-Arbítrio*, *Sobre a Graça e o Livre-Arbítrio*, *Sobre a Utilidade do Crer*, *A Trindade*, *Tratado sobre o Evangelho de João* (um exemplo de como Agostinho expõe o tema que é objeto de dissertação), *Sobre o Sermão do Senhor na Montanha* (onde o autor trata das virtudes cristãs), os *Sermões* (para estudar o contato direto entre Agostinho e o povo que procura ensinar), as *Cartas* (essenciais para conhecer a atuação de Agostinho na luta pela formulação doutrinal ortodoxa da Igreja) os *Comentários ao Gênesis e Da natureza do Bem* (úteis para o aprofundamento sobre a cosmologia agostiniana). Mesmo as obras tratadas neste trabalho estão longe de ser consideradas em toda a sua complexidade, como é o caso de *A Cidade de Deus*.

Enfim, este trabalho não pretende e nem pode dar conta de exaurir as discussões sobre o tema, mas apenas apresentar, com sua perspectiva de análise e interpretação, a riqueza das questões que podem ser formuladas sobre um autor como Agostinho, ao considerar o amplo universo a que pertence sua obra. Fruto do seu tempo? Sim. Mas também fruto do engenho e capacidades humanas na busca por compreender sua existência no mundo, revelando insaciável vigor e ardor na formulação de respostas que ofereçam significado ao ser e ao estar do homem neste mundo. Essa tem sido, por excelência, a tarefa da reflexão filosófica ao longo dos séculos. Por fim, resta manifestar a esperança de que este trabalho possa contribuir, dentro dos seus limites, para enriquecer os debates sobre filosofia da educação, principalmente no que se refere ao estudo dos autores clássicos da História da Filosofia.

BIBLIOGRAFIA

- ABBAGNANO, N. *História da Filosofia* – vol. II. 5ª ed. Lisboa: Editorial Presença, 1999.
- _____. Dicionário de Filosofia. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- ABBAGNANO, N., VISALBERGHI, A. *Historia de la Pedagogia*. México, DF: Fondo de Cultura Economica, 2001.
- AGOSTINHO, Santo. *A Cidade de Deus*. Bragança Paulista, SP: Ed. Universitária São Francisco: 2003. vol. I.
- _____. *A Doutrina Cristã*. São Paulo: Paulus, 2002.
- _____. *A Graça*. São Paulo: Paulus, 1998/1999. vol. I-II.
- _____. *A Instrução dos Catecúmenos*. 2ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.
- _____. *A Trindade*. 2ª ed. São Paulo: Paulus, 1994.
- _____. *A Verdadeira Religião*. São Paulo: Paulus, 2002.
- _____. *Commentaire sur le Sermon de la Montagne*. Rio de Janeiro: Siege Central d'Eglise Positivist du Brasil, 1905.
- _____. *Comentário ao Gênesis*. São Paulo: Paulus, 2005.
- _____. *Confissões*. 14ª ed. São Paulo: Paulus, 1984.
- _____. *Contra os Acadêmicos*. Coimbra: Atlântida, 1957.
- _____. De la Verdadera Religión. In: *Obras de San Agustín*. Madri: La Editorial Católica/BAC, 1948. vol. IV. Ed. bilíngüe.
- _____. Del Orden. In: *Obras de San Agustín*. Madri: La Editorial Católica/BAC, 1957. vol. I. Ed. bilíngüe.
- _____. Enarraciones sobre los Salmos. In: *Obras de San Agustín*. Madri: La Editorial Católica/BAC, 1962. vol. XIX-XX. Ed. Bilíngüe.
- _____. Les Revisions. In: *Œuvres de Saint Augustin*. Paris: Desclée, de Brouwer et Cie, 1951. vol XII. Ed. bilíngüe.
- _____. L'Immortalité de l'Ame. In: *Œuvres de Saint Augustin*. Paris: Desclée, de Brouwer et Cie, 1948. vol. V. Ed. bilíngüe.
- _____. *O Livre-Arbitrio*. 3ª ed. São Paulo: Paulus, 1995.
- _____. *O Mestre*. 2ª. Porto Alegre, RS: EDIPUCRS, 1956. Ed. Bilíngüe.
- _____. Sermones. In: *Obras de San Agustín*. Madri: La Editorial Católica/BAC, 1950. vol. VII. Ed. bilíngüe.
- _____. *Sobre a Potencialidade da Alma*. 2ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.

- _____. *Sobre a Natureza do Bem*. Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2005. Ed. bilíngüe.
- _____. *Solilóquios; A Vida Feliz*. 2ª ed. São Paulo: Paulus, 1998.
- ALTANER, B., STUIBER, A. *Patrologia: vida, obras e doutrina dos Padres da Igreja*. São Paulo: Paulinas, 2004.
- BOEHNER, P., GILSON, E. *História da Filosofia Cristã*. 8ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.
- BROWN, P. *Santo Agostinho, uma bibliografia*. São Paulo: Record, 2005.
- CAMBI, F. *História da Pedagogia*. São Paulo: Editora da Unesp, 1999.
- CAPÁNAGA, V. Introducción general. In: *Obras de San Agustín*. Madri: La Editorial Católica/BAC, 1957. vol. I. Ed. bilíngüe.
- CASSIRER, E. *Antropologia Filosófica*. São Paulo: Mestre Jou, 1976.
- CHATELET, F. (org.). *História da Filosofia*. Lisboa: Publicações D. Quixote, 1995. vol. I.
- COSTA, M. R. N. *Maniqueísmo: história, filosofia e religião*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.
- _____. *O problema do mal na polêmica antimaniqueia de Santo Agostinho*. Porto Alegre: EDIPUCRS/UNICAP, 2002.
- DANIÉLOU, J., MARROU, H-I. *Nova história da Igreja*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1984. vol. I
- DI BERARDINO, Â. (org.). *Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs*. Co-edição: Petrópolis, RJ: Vozes; São Paulo: Paulus Editora, 2002.
- DIDAQUÉ, o catecismo dos primeiros cristãos. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004.
- DOCUMENTOS DOS PRIMEIROS OITO CONCÍLIOS ECUMÊNICOS. Tradução de Otto Skrzypczak, Mons.; introdução de Urbano Zilles. 2ª ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.
- DROBNER, H. R. *Manual de Patrologia*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.
- GILSON, E. *A Filosofia na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- _____. *Introduction a l'étude de Saint Augustin*. 2ª ed. Paris: Libr. Philos. Vrin, 1982.
- EVANS, G. R. *Agostinho sobre o mal*. São Paulo: Paulus, 1995.
- FERREIRA, F. *Agostinho de A a Z*. São Paulo: Vida, 2006.
- GOLDSCHMIDT, V. Tempo histórico e tempo lógico na interpretação dos sistemas filosóficos. In: *A religião de Platão*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1963.
- HAMMAN, A. G. *Os Padres da Igreja*. São Paulo: Ed. Paulinas, 1995.
- _____. *Santo Agostinho e seu tempo*. São Paulo: Ed. Paulinas, 1989.
- HESSEN, J. *Teoria do Conhecimento*. São Apulo: Martins Fontes, 2000.
- JAEGER, W. *Cristianismo primitivo e Paidéia grega*. Lisboa: Edições 70, 2002.
- JUÁREZ, A. U. *San Agustín*. Madri: Del Orto, 1994.
- LARROYO, F. *Historia General de la Pedagogía – especial consideración de Ibero America*. 5ª ed. México: Editorial Porrúa S/A, 1957.

- LAUAND, L. J. *A cultura e Educação na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- LE GOFF, J. *Os intelectuais na Idade Média*. São Paulo: Brasiliense, 1993.
- LIMA VAZ, H. C. de. A metafísica da interioridade – Santo Agostinho. In: *Ontologia e História*. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2001.
- _____. *Antropologia Filosófica I*. São Paulo: Loyola, 1991.
- MARROU, H-I. *Santo Agostinho e o agostinismo*. Rio de Janeiro: Agir Editora, 1957.
- _____. *Saint Augustin e la fin de la culture antique*. 4ª ed. Paris: Ed. E. de Boccard, 1983.
- _____. *História da Educação na Antiguidade*. São Paulo: EPU, 1990.
- MAYER, F. *História do Pensamento Educacional*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1976.
- NUNES, R. A. C. *História da Educação na Antiguidade Cristã*. São Paulo: EPU/ EDUSP, 1978.
- _____. *A idéia de verdade em História da Educação*. São Paulo: Convívio, 1978.
- PADOVESE, L. *Introdução á teologia patrística*. São Paulo: Loyola, 1999.
- PIERRAD, P. *História da Igreja*. São Paulo: Ed. Paulinas, 2002.
- PLATÃO. *A República*. 3ª ed. Belém: EDUFPA, 2000.
- _____. *Górgias – Protágoras – Banquete – Fédon*. Belém: EDUFPA, 1980. vol. III e IV.
- _____. *Teeteto – Crátilo*. Belém: EDUFPA, 1973. vol. IX.
- _____. *Fédon*. Brasília: Ed. UnB; São Paulo: Imprensa Oficial, 2000.
- PLOTINO. *Enéadas*. Paris: Lês Belles Lettres, 1963-1976. Ed. bilíngüe.
- _____. *Tratado das Enéadas*. São Paulo: Polar Editorial, 2002.
- POSSÍDIO. *Vida de Santo Agostinho*. São Paulo: Paulus, 1997.
- REALE, G., ANTISERI, D. *História da Filosofia*. São Paulo: Paulus, 1990. vol. I.
- _____. *História da Filosofia Antiga*. Vol. IV e V. São Paulo: Ed. Loyola, 1994/1995.
- REALE, G., ANTISERI, D., LAENG, M. *Filosofia e pedagogia dalle origini ad oggi*. Brescia: Editrice La Scuola, 1990. vol. I.
- RODRIGO, L. M. Considerações históricas sobre as dimensões ético-políticas da educação. In: *Quaestio – Revista de Estudos de Educação*. UNISO. Sorocaba, S.P., Vol. 3, nº 1, Maio 2001.
- STUMP, E. e KRETZMANN, N. (Orgs.). *The Cambridge Companion to Augustine*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2001.
- ZULUAGA, I. G. *Historia de la Educación*. 4ª ed. Madri: Narcea S/A de Ediciones, 1972.

