

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO: MESTRADO
Área de Concentração: Fundamentos da Educação

**A *HUMANITAS* EM SANTO AGOSTINHO, OU COMO SANTIFICAR
O HOMEM NAS RUÍNAS DO IMPÉRIO ROMANO**

MARCOS ROBERTO PIRATELI

MARINGÁ
2006

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO: MESTRADO
Área de Concentração: Fundamentos da Educação

**A *HUMANITAS* EM SANTO AGOSTINHO, OU COMO SANTIFICAR O HOMEM
NAS RUÍNAS DO IMPÉRIO ROMANO**

Dissertação apresentada por MARCOS ROBERTO PIRATELI, ao Programa de Pós-Graduação em Educação, Área de Concentração: Fundamentos da Educação, da Universidade Estadual de Maringá, como um dos requisitos para a obtenção do título de Mestre em Educação.

Orientador:
Prof. Dr. JOSÉ JOAQUIM PEREIRA MELO

MARINGÁ
2006

MARCOS ROBERTO PIRATELI

**A *HUMANITAS* EM SANTO AGOSTINHO, OU COMO SANTIFICAR O HOMEM
NAS RUÍNAS DO IMPÉRIO ROMANO**

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. José Joaquim Pereira Melo (Orientador) – UEM

Prof. Dr. Ivan Esperança Rocha – UNESP-Assis

Prof. Dr. Thomas Bonnici – UEM

17 de março de 2006

AGRADECIMENTOS

À Deus... por não ser pagão!

Aos meus pais, Antonio e Binoan, pelo teto que me deram, indispensável para a concretização deste trabalho. Sem me esquecer aqui dos irmãos mais novos: Rodrigo, Renato e Patrícia...

Em particular ao Marcelo, pelos diálogos... que pelo fato de ser meu irmão gêmeo contribuiu para que a pesquisa não fugisse do seu caráter de exercício solitário!

À Giovana Tesolin, sempre presente nesses três anos...

Aos familiares: Elza (avó), Paulo e Glaíres (tio e tia), que indiretamente contribuíram para o meu mestrado muito mais do que acreditam...

Ao Fr. Sebastián Olalla del Rio, OAR, por deixar a biblioteca do Seminário Santo Agostinho (Maringá-PR) à disposição, contribuindo significativamente para esta pesquisa. E, ao Pe. Edmar Peron, pelo empréstimo dos livros de sua biblioteca particular.

À CAPES, pela concessão da bolsa; já que para *cavalo dado não se olha os dentes* – para não ser original!

Ao Professor Doutor José Joaquim Pereira Melo, “Neto”, em especial, que a mais de seis anos me orienta na vida acadêmica, e que, hoje, para além do debate se tornou um estimado amigo.

Augustin knew temptation
He loved women, wine and song
And all the special pleasures
Of doing something wrong
I said yeah
I said yeah

I said yeah, oh yeah, oh yeah
You'll never make a saint of me

M. Jagger/K. Richards - Rolling Stones

PIRATELI, Marcos Roberto. **A HUMANITAS EM SANTO AGOSTINHO, OU COMO SANTIFICAR O HOMEM NAS RUÍNAS DO IMPÉRIO ROMANO**. 226 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Estadual de Maringá. Orientador: José Joaquim Pereira Melo. Maringá, 2006.

RESUMO

A presente pesquisa teve como objetivo a análise das concepções de sociedade, homem e educação em Santo Agostinho (354-430), tendo como fio condutor a sua *Humanitas*, o que consistia na formação do homem ideal, santificado. Santo Agostinho definiu a sociedade como o embate entre ímpios e povo de Deus. Os primeiros representavam o passado pagão moribundo junto com o Império Romano; enquanto o segundo o povo de Deus se comporia dos cidadãos dos novos tempos, de uma era religiosa, a era cristã. Preocupado com o homem de seu tempo, Santo Agostinho se colocou no dever de desvendar o mistério que ele particularizava, motivo de suas orientações apontarem uma formação para esse novo cidadão. A partir daí, a educação consistia numa caminhada de perfeição moral que se alcançava mediante uma “peregrinação”, na qual o homem exterior (material), dito “homem velho”, cedia lugar ao homem interior (espiritual), o “homem novo”. Para tanto, a pesquisa teve como preocupação uma metodologia que contemplou a necessidade de compreender a organização dessa sociedade com base no processo educativo que, no pensamento de Santo Agostinho, apresenta-se como uma pedagogia destinada a preparar o homem religioso do mundo que estava nascendo, a Idade Média.

Palavras-chave: Santo Agostinho; Educação; Homem; Santificação; Transformação Social; Império Romano.

PIRATELI, Marcos Roberto. **HUMANITAS IN ST. AUGUSTINE, OR MAN'S SANTIFICATION DURING THE LAST THROES OF THE ROMAN EMPIRE.** 226 f. Dissertation (Master in Education) – State University of Maringá. Supervisor: José Joaquim Pereira Melo, 2006

ABSTRACT

Analyses of concepts related to society, the human being and education in the works of St. Augustine (354-430) are provided. The underlying idea is his concept of *humanitas*, or rather, the formation of the ideal sanctified person. For St. Augustine human society is a conflict between the wicked and the People of God. The former consists of the dying pagan past inserted in the last throes of the Roman Empire; the latter is the People of God formed by the citizens of the new religious and Christian era. Since Augustine is concerned with people of his age, he feels in duty bound to reveal the mystery of their sanctification and his orientations are always directed towards the formation of the new citizens. Education consists of a journey towards moral perfection reached through “a pilgrimage” in which the exterior (material) human being, the “old man”, is replaced by the interior (spiritual) one, the “new man”. Research envisages a methodology that insists on the need to understand the organization of society through the educational process. St. Augustine’s pedagogy prepares the religious person for the new world order, the Middle Ages, which is being born.

Key words: St. Augustine; education; person; sanctification; social transformation; Roman Empire.

PIRATELI, Marcos Roberto. **LA HUMANITAS CHEZ SAINT AUGUSTIN, OU COMME SANTIFIER L'HOMME SUR LES RUINES DE L'EMPIRE ROMAIN.** 226 f. Dissertation (Maîtrise dans l'Éducation) – U.E.M. Directeur: José Joaquim Pereira Melo. Maringá, 2006.

RÉSUMÉ

Cette recherche a eu le but l'analyse des concepts de société, l'homme et l'éducation chez Saint Augustin (354-430), en ayant comme fil conducteur son *Humanitas*, ce qui consistait à la formation de l'homme idéal, sanctifié. Saint Augustin défini la société comme l'heure entre impitoyables et peuple de Dieu. Les premières représentaient le passé païen moribond joint avec l'Empire Romain; pendant le second, le peuple de Dieu se composait des citoyens de nouveaux temps, d'une ère religieuse, l'ère chrétienne. Inquiet avec l'homme de son temps, Saint Augustin s'inquiétait sur le devoir de dévoiler le mystère qu'il personnalisait, cause de ses orientations envisageant une formation pour ce nouveau citoyen. Ceci étant l'éducation consistait dans une longue marche à partir de cela perfection morale qu'on atteignait à travers d'un "pèlerinage", où qu'il l'homme extérieur (matériel), dit "homme vieux", cédait lieu à l'homme intérieur (spirituel), le "homme nouveau". Donc, la recherche a eu comme préoccupation une méthodologie qui a contemplé la nécessité de comprendre l'organisation de cette société ayant la base sur le processus éducatif qui, dans la pensée de Saint Augustin, se présentait comme une pédagogie destinée à préparer l'homme religieux du monde qui était en train de naître, l'Âge Médiévale.

Mots-clé: Saint Augustin; Éducation; Homme; Sanctification; Transformation Social; Empire Romain.

ABREVIACÕES

<i>Conf.</i>	Confissões
<i>De beat. vit.</i>	A Vida Feliz
<i>De cat. rud.</i>	A Instrução dos Catecúmenos
<i>De civ. Dei</i>	A Cidade de Deus
<i>De corr. et grat.</i>	A Correção e a Graça
<i>De doc. christ.</i>	A Doutrina Cristã
<i>De Gen. ad litt.</i>	Comentário literal ao Gênesis
<i>De lib. arb.</i>	O Livre-Arbítrio
<i>De mag.</i>	O Mestre
<i>De nat. Boni</i>	A Natureza do Bem
<i>De ord.</i>	Del Orden
<i>De praed. sanct.</i>	A Predestinação dos Santos
<i>De quant. an.</i>	Sobre a Potencialidade da Alma
<i>De Trin.</i>	A Trindade
<i>De vera rel.</i>	A Verdadeira Religião
<i>En. in Psal.</i>	Comentário aos Salmos
<i>Ep.</i>	Cartas
<i>Ioan. Ev. trat.</i>	Tratados sobre el Evangelio de San Juan
<i>Serm.</i>	Discorsi
<i>Serm. Dom. in mont.</i>	Sobre o Sermão do Senhor na Montanha
<i>Solil.</i>	Solilóquios
<i>Vita</i>	Vida de Santo Agostinho

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	13
Santo Agostinho, bispo e doutor da Igreja.....	15
Humanitas.....	19
Revisão de literatura.....	23
Método.....	32
1. A ASCENSÃO DA IGREJA NAS RUÍNAS DO IMPÉRIO ROMANO E O TRIUNFO DA <i>CIDADE DE DEUS</i> DE SANTO AGOSTINHO.....	35
1.1. A dissolução do Império Romano.....	35
1.1.1. AS INCURSÕES “BÁRBARAS”.....	41
1.2. O papel da Igreja no fim do mundo antigo.....	45
1.3. O conceito de sociedade em Santo Agostinho.....	56
1.4. A Cidade Terrestre.....	64
1.5. A Cidade de Deus.....	67
1.6. A diferença entre as Cidades.....	73
1.7. A peregrinação.....	78
1.8. A cidadania celeste.....	82
2. A ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA DE SANTO AGOSTINHO.....	91
2.1. Quem sou eu?.....	91
2.2. De onde venho e para onde vou?.....	111
2.3. Por que existe o mal?.....	127
2.4. O que é que existirá depois desta vida?.....	140
3. A SANTIFICAÇÃO DO HOMEM, EM SANTO AGOSTINHO.....	152
3.1. Verdade.....	152
3.2. Iluminação.....	157
3.3. A educação como auto-educação.....	168
3.3.1. OS SETE GRAUS DO PROGRESSO INTERIOR DA ALMA.....	176

3.4.	Pondus meum amor meus.....	184
3.5.	A virtude: <i>fruitio Dei</i>	188
3.6.	Roma locuta, causa finita.....	196
3.7.	A efígie do homem santificado.....	200
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....		206
FONTES.....		212
REFERÊNCIAS.....		214



A mais antiga efígie de Santo Agostinho. Afresco do Latrão, Roma (séc. VI)

INTRODUÇÃO

Os séculos IV e V de nossa era marcaram a decadência do mundo “pagão” e o advento do cristianismo, caracterizados pelo fim do Império Romano do Ocidente e a instalação dos povos “bárbaros” na Europa Ocidental. O cristianismo era o conjunto dos fiéis seguidores de Jesus de Nazaré, tido como o Cristo (Messias), que havia nascido no Oriente Próximo (Palestina) e, por promover uma interpretação original dos textos sagrados de Israel (hoje chamado *Antigo Testamento*), constituiu-se em uma nova religião, culminando em conflitos e superação das autoridades judaicas.

O cristianismo surgiu na história como uma proposta específica ao elaborar uma nova concepção antropológica e cosmológica que, religiosa, particularizou uma pretensa “universalidade”, por não se vincular a uma raça e uma nação, um idioma, ou mesmo à condição social dos seus adeptos, independentemente de sua procedência. Acrescente-se a isto a sua atitude de exclusividade, ao se anunciar como a única religião verdadeira. Apesar da sua manifesta simplicidade, paradoxalmente acabou atingindo, em certa medida, já em sua fase primitiva, os seus objetivos, ao criar uma nova cultura. (PEREIRA MELO, 2003).

Vale destacar que nessa sua fase houve uma supremacia oriental, mas, após sua expansão geográfica nos séculos seguintes, conquistou espaço e consolidação no Mundo Ocidental¹, inclusive ao sobrepor-se à cultura clássica.

Nesse processo se destacaram os primeiros pensadores do cristianismo, conhecidos como *Padres da Igreja*, que a esta associaram um trabalho de

¹ Mesmo que os dados não sejam totalmente precisos, ou mesmo relativos, é válido apresentar o crescimento das comunidades cristãs, e como o ocidente aumentou notavelmente: “En el siglo I en *Oriente* pueden constatarse al menos 40 comunidades (Asia Menor 18; Siria, Paletina, Chipre 14; Grecia 7; Egipto 1), más las citadas sin nombre ni número determinado en ocho regiones orientales. Mientras que para ese siglo en el *Occidente* solamente nos consta de 2 (Roma, Puteoli) y de otras vagamente aludidas en tres regiones. Desproporción se mantiene en el siglo II: *Oriente*: 57 (Asia Menor 28; Grecia 14; Siria-Palestina 11; Chipre 2; Egipto 1; Mesopotamia 1); *Occidente*: 7 (Roma, Puteoli, Lyon Vienne, Cartago, Madaura, Scili). En el siglo III y principios del IV (hasta el concilio de Nicea, 325) el cristianismo llega ya a más regiones del Occidente, aumentando notablemente el número de sus comunidades ciertamente testimoniadas: Oriente: 307 (Asia Menor 135; Siria-Palestina 67; Egipto 45; Grecia 35; Mesopotamia 9; Asiria 9; Armenia 7); *Occidente*: 251 (África 103; Italia 78; España 41; resto 29)” (SOTOMAYOR, 2005, p. 531-532).

convencimento e conquista espiritual, foram elaborando uma filosofia, uma teologia e os dogmas da Igreja que iria se consolidar.²

Assim, ao ganhar a capital romana, a religião de Jerusalém desencadeou esse novo tempo para o Império, que passou pela aniquilação do “paganismo” e uma nova proposta para os homens.

O mundo romano, em seu desespero e no sofrimento de ter sido abandonado por Deus, provocou o rompimento com a realidade, e o desejo generalizado por uma satisfação que só poderia ser obtida interiormente no espírito preparou também o solo para um mundo espiritualmente mais elevado (HEGEL, 1999, p. 271).

Com isso, o cristianismo iniciou uma nova orientação para o processo formativo, elaborando a chamada Παιδεία cristã³, que passava pela santificação do homem.

Não obstante, contraditoriamente, o cristianismo salvou os elementos do pensamento antigo, visto os Padres do século IV e início do V representarem um equilíbrio entre a herança da cultura clássica (verdade filosófica) e a inspiração cristã (verdade revelada) (HAMMAN, 1990), que chegara à maturidade, configurando-se no período chamado de “era de ouro” dos *Padres da Igreja*.

² O termo “Padre” era um título atribuído aos mestres que iniciavam e educavam um discípulo em filosofia ou religião, até mesmo antes da era cristã, e que, com o desenvolvimento da hierarquia eclesiástica acabou por ser aplicado aos bispos ou sacerdotes, superiores monásticos e leigos intelectuais; a partir daí, por *Padres da Igreja* entendem-se os escritores eclesiásticos da Antigüidade Cristã que foram tidos pelo cristianismo como as testemunhas “autorizadas” da fé, cuja particularidade se dava em sua ortodoxia, santidade de vida e aprovação da Igreja (SOTOMAYOR, 2005). Segundo Cirilo Folch Gomes (1989, p. 11) esses *Padres* “visaram elaborar uma cosmovisão cristã. Detectar uma ‘sabedoria’, de objeto universal, é aliás o fruto de toda reflexão feita sobre a fé – cujo conteúdo é a palavra de Deus reveladora de Seu desígnio sobre o mundo. Mas a teologia dos Padres aspirou particularmente a uma visão de síntese. Seu grande tema foi a ‘Economia’, a História da salvação iniciada desde a Criação e visitada pelo Verbo Criador. Nem sempre o tema foi bem articulado com a doutrina sobre Deus (pensemos na teologia anterior ao concílio de Nicéia), mas o tratamento que teve, intimamente ligado à exegese bíblica, um tratamento existencial, prático, por vezes místico mais do que racional...”. Ou ainda: “Os Padres da Igreja são, antes de mais nada, pastores. Sua atividade principal é a palavra, a pregação” (HAMMAN, 1990, p. 269).

³ “A expressão ‘educação cristã’ (εν Χριστω παιδεία) encontra-se já sob a pena de São Clemente de Roma, por volta de 96; São Paulo, antes dele, preocupava-se em dar conselhos aos pais sobre a maneira de educar os filhos: esta é realmente uma das mais constantes preocupações do cristianismo” (MARROU, 1974, p. 478)

Santo Agostinho, bispo e doutor da Igreja

Entre esses Padres, como destaque especial e personagem de nossa investigação está Santo Agostinho [Aurelius Augustinus]⁴, bispo de Hipona Real⁵, cujo legado filosófico-teológico plasmou a cultura ocidental medieval.

O seu exercício intelectual respaldou a sua luta apologética para munir a fé de argumentos racionais; desse modo, com sua obra nascia a filosofia cristã, ao ser por ele elaborado o primeiro conjunto filosófico efetivamente ligado à teologia. Destarte, ao canalizar o pensamento grego e latino para o cristianismo,

⁴ Antes de sua conversão, Santo Agostinho foi professor de retórica em sua cidade natal, Tagaste (na província romana da Numídia, África – onde nasceu em 13 de novembro de 354), e com sua ascensão profissional lecionou nas cidades mais significativas do Império: Cartago, em 374, Roma, em 383, e Milão, em 384, onde assumiu a Cátedra Municipal de Retor. Em sua formação sentiu-se atraído pela filosofia após a leitura de Cícero. Posteriormente, deixou-se envolver pelo maniqueísmo, e mais tarde, pelo neoplatonismo, que tinha como característica o ceticismo. Sua conversão ao cristianismo ocorreu em Milão, após seus contatos e amizade – motivados por choques retóricos – com o bispo da cidade, Ambrósio (†397), cuja eloquência evangelizadora o conquistara. Com isso, renunciou seu cargo em Milão e se retirou para uma propriedade rural em Cassiacum, local onde permaneceu como catecúmeno, orientando-se por cartas com Ambrósio, que, após seis meses, o batizou – na *Vigília Pascal* de 387. Convertido e batizado, Santo Agostinho retornou à África, e na sua cidade natal fundou – em 388 – com alguns amigos, uma comunidade monástica movida pelo ideal de pobreza, oração e estudo (fé e reflexão), mas, abandonou a comunidade após sua ordenação presbiteral, em 391, que o levou a se mudar para a cidade de Hipona Real. Sua ação no cristianismo, sustentada em sua notoriedade intelectual, levou-o à sua sagração como bispo dessa cidade, em 395. Enquanto bispo, foi um exímio articulador de grandes temas teológicos, ao dedicar sua vida à elaboração da filosofia cristã. Envolveu-se em todas as controvérsias africanas e do mundo cristão de seu tempo, destacando-se na defesa da fé católica, principalmente contra os maniqueístas, donatistas e pelagianos. Quando morreu, em 28 de agosto de 430, na cidade de Hipona Real, da qual fora bispo por mais de trinta anos, as incursões germânicas faziam desmoronar, sem retorno, a civilização greco-romana do Ocidente. A África também já havia sido invadida e arrastada pela violência, terror e pilhagem dos vândalos. Por extensão, sua conversão representou não só a conversão de um indivíduo “pagão” ao cristianismo, mas também de uma era pagã para uma cristã. Importa considerar que, segundo E. Portalié, “o segundo nome de Aurelius nunca apareceu nas suas correspondências, mas lhe é dado pelos seus contemporâneos” (*apud* COSTA, 1999, p. 15). Além de sua autobiografia, as *Confissões*, vale a pena conferir a *Vida de Santo Agostinho (Vita Augustini)* que traz o relato de sua vida na versão de Possídio – que foi seu aluno. Para uma biografia mais detalha ver: BROWN, Peter. *Santo Agostinho: uma biografia*. 1ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2005.

⁵ Cidade da província romana da Numídia no Norte da África – hoje a cidade se chama Annaba, na região oriental da Argélia. Seu nome latino era *Hippo Regius*. Desde meados do século IV os donatistas prevaleceram na orientação das idéias e dos costumes, até que Santo Agostinho foi eleito bispo da cidade (PORTO; SCHLESINGER, 1987). “... padre aos trinta e seis anos, sagrado cinco anos mais tarde bispo coadjutor de Valério, a quem sucederia pouco depois, Santo Agostinho ia permanecer até a morte, ou seja, durante mais de quarenta anos, ligado à Igreja de Hipona Real (os eruditos do século XVII criam saber que *Hippo* derivava de uma palavra púnica que significava ‘baía’ ou ‘porto’) de tal forma que, - como sublinhavam encantados -, *Hippo Regius* corresponderia, portanto, a ‘Port-Royal’” (MARROU, 1957, p. 37).

possibilitou que a razão se abrisse à transcendência⁶. Isto posto, a fórmula do filosofar na fé foi definida como *Credo ut Intelligam, Intelligo ut Credam* [crer para compreender, compreender para crer].

Em suas teses sustentou que a fé, em certa medida, é precedida pela razão: sem pensamento não haveria fé. A fé não elimina a inteligência e a inteligência fortalece a fé; logo, a razão intervém em duas circunstâncias: (1º) ao preceder a fé, e (2º) ao tomar partido da fé, conforme deixou registrado: “crer, nada mais é senão pensar consentindo [...]. Todo o que crê, pensa, e pensando crê [...]. A fé, se não for pensada, nada é” (*De praed. sanct.*, 2, 5). Dessa forma, fé e razão são os meios pelos quais o homem encontra a *Verdade*; em suma, fé e razão são complementares. Esse era o método filosófico utilizado por Santo Agostinho, em que a fé era apresentada como base para encontrar/compreender Deus, sendo a via de procura, enquanto o intelecto é o caminho que torna possível esse encontro:

Nesse sentido, pode ser entendido o que diz a Sabedoria no livro do Eclesiástico: “Aqueles que me comem, terão mais fome; e os que me bebem, terão mais sede” (Eclo 24,29). Comem e bebem, porque encontram; e porque sentem fome e sede, procuram ainda. A fé busca, o entendimento encontra; por isso diz o profeta: “Se não credes, não entenderéis” (Is 7,9). Doutro lado, o entendimento prossegue buscando aquele que a fé encontrou, pois, “Deus olha do céu para os filhos dos homens”, como é cantado no salmo sagrado: “para ver se há alguém que tenha inteligência e busque a Deus” (Sl 13,2). Logo, é para isto que o homem deve ser inteligente: para buscar a Deus (*De Trin.*, XIV, 2, 2).

Ao consolidar a relação entre fé e razão, resolveu uma problemática da Patrística: o que se tinha de saber entre a verdade filosófica e a verdade revelada - o que significou diálogo mais expressivo entre o cristianismo e a cultura clássica greco-romana.

Isso lhe conferiu a qualificação de último grande homem do pensamento cristão da Antigüidade, porquanto suas reflexões compuseram um corpo doutrinal

⁶ Não há uma distinção entre filosofia e teologia para o pensamento agostiniano, visto que seu filosofar não era puramente especulativo, mas defrontava-se com os problemas teológicos. Segundo Étienne Gilson (2001, p. 145-146): “Toda a parte da filosofia da obra de Agostinho exprime o esforço de uma fé cristã que procura levar o mais longe possível a inteligência de seu próprio conteúdo, com ajuda de uma técnica filosófica cujos elementos principais são tomados do neoplatonismo”.

que alcançou condição paradigmática, e, em rigor, constituiu-se como fundamento para um novo tempo. Ao abstrair desse momento de profundas transformações sociais aquilo que estava perdendo seu sentido, concebeu, aperfeiçoou e propagou novos valores que estavam sendo requisitados, o que lhe conferiu o papel de pedagogo da humanidade cristã:

Santo Agostinho tem, merecidamente, um lugar de destaque. De todas as tarefas impostas ao intelecto humano talvez a mais difícil seja a de perceber, em período de enormes modificações fundamentais, o que está morto e destituído de sentido, e então conceber, aperfeiçoar e propagar valores mais adequados à nova era. A maioria dos homens, em todas as épocas, e muito mais em épocas de agitação do que nas de estabilidade, se apega firme e cegamente àquilo que lhe é familiar e aceito, evitando o frio desconforto do reajustamento mental e espiritual. Ao reconhecer o que estava morto, ou agonizante, e ao dar sentido ao que estava vivo e nascia, Santo Agostinho teve poucos pares. As *Confissões* e a *Cidade de Deus* bastam para nos mostrar como lhe era poderosa a atração do passado. Sua superioridade está no reconhecimento de que para a sua geração e para as gerações futuras, nas condições de vida que deviam imperar, as vozes de Platão e do resto eram apenas ecos de um túmulo. Não repudiou a inspiração de Platão, utilizou-a. Mas escolheu apenas aquilo que considerava de valor, adaptou-o às novas condições e fez dele parte da estrutura intelectual que teria sido incompreensível à Academia (BARK, 1979, p. 103).

O seu papel como educador ganhou significativa força com sua sagração episcopal, cujo múnus lhe oportunizou dedicar-se à formação do povo africano, sobretudo pelos seus sermões, já que a maioria da população era analfabeta; todavia, importa referir que os conteúdos dessas “aulas” continham os principais temas elaborados em suas obra escrita (especialmente em suas obras-primas: *A Trindade*, *A Cidade de Deus* e *Confissões*); ou seja, aquilo que se encontra em seus clássicos (e mesmo em outros tratados) concomitantemente ganhou um lugar no latim simples para a massa cristã (BROWN, 2005). Em linhas gerais os problemas e soluções apontados por Santo Agostinho tinham como fundamento uma antropologia que tratava do *homem criado, caído e santificado*; constituindo-

se em uma filosofia educacional, de caráter moral, tendo em vista a formação de um homem histórico e concreto⁷.

Não obstante, importa identificá-lo ao seu período, isto é, enquanto pensador da Antigüidade Cristã – como Padre da Igreja –, para que ao investigá-lo não se cometa um engano, retirando-o de sua conjuntura, qual seja: a sociedade do Baixo Império Romano do Ocidente, conforme se pode observar em alguns dos seus mais expressivos pesquisadores:

Lembremo-nos que Santo Agostinho é um homem da antiguidade, e muito precisamente um pensador nutrido pela tradição platônica... (MARROU, 2004, p. 37).

A cristandade medieval para a qual o pensamento agostiniano contribuiu tão maciçamente ainda estava muito distante da África setentrional de Agostinho (BROWN, 2005, p. 552).

Santo Agostinho podia ser duplamente um antepassado, como homem da Antiguidade e como cidadão do império romano, quando deixou o mundo cultural da sua juventude e se converteu ao cristianismo [...] [deve-se] ter em conta o duplo significado da sua existência como romano e como cristão... (ARENDT, 1997, p. 174).

San Agustín, situado en las postrimerías del mundo antiguo... (FRAILE, 1966, p. 195).

Santo Agostinho não rompeu propriamente com a tradição antiga. Ele próprio ainda é um homem da Antigüidade (NUNES, 1978, p. 205).

Em seus escritos vemos claramente as marcas de tempo e todo o fundamento de sua reflexão está no pensamento antigo (SOUZA, 2001, p. 76).

A amplitude de sua obra levou para o Ocidente a teologia enquanto saber e poder, tornando-se ela preponderante em relação à teologia grega (oriental), que até aquele momento tinha a condição de carro-chefe em questões dogmáticas. Daí construções latinas, sobretudo as agostinianas, erguerem-se ante o desmoronamento do Mundo Antigo como o guia da humanidade angustiada pelo processo de transformação social por que passava.

⁷ Veja também Agostinho Trapè (2002, p. 57): "... os grandes problemas da filosofia agostiniana, impostos pela própria natureza do homem, são três, e três as grandes soluções: criação, iluminação, beatitude. Agostinho os desenvolve e os defende...".

... devemos esperar, contudo, até o bispo de Hipona para poder deparar com uma teologia ocidental realmente completa, dotada de autonomia e de forma própria. Resume-se nêle, a tal ponto que por importante que tenha sido a contribuição pessoal dêste ou daquele, os outros nomes empalidecem ao lado do seu (MARROU, 1957, p. 156).

Na mais antiga representação que se tem de Santo Agostinho, em um afresco no Latrão datado do século VI, encontra-se uma legenda que denota sua importância para a teologia, por extensão, para a formação do homem: *Diversi diversa patre, sed hic omnia dixit romano eloquio mystica sensa tonans* [Os diversos Padres explicaram diferentes coisas, mas só ele foi quem disse tudo por meio de sua eloqüência romana, ao explicar os mistérios no retinir de sua voz poderosa]⁸.

Em face disso, esta pesquisa buscou entender o seu pensamento, que leva ao desvendamento dos seus conceitos de sociedade e homem, e por extensão, identificar o processo educativo por ele pensado, visando à formação do homem ideal para aquele momento histórico, o homem santificado, como propôs a *Humanitas* de Santo Agostinho.

Humanitas

A *Humanitas* era a versão latina⁹ da noção grega Παιδεία, que, em rigor, significava a formação do homem. Não era um termo pueril, mas uma designação exata que ultrapassava uma simples explicação e/ou tradução, visto que o conceito Παιδεία circunscrevia todo um conjunto de conceitos relacionados à educação, tais como cultura, civilização, tradição, literatura, filosofia. Para os homens da Antigüidade, a educação não estava restrita a uma esfera formal, mas

⁸ Cf. figura da página 12.

⁹ Entre os promotores da tradução do termo para o latim estiveram Cícero e Varrão: “Em primeiro lugar, toda esta educação orientada para o fim da formação do homem adulto, e não para o do desenvolvimento da criança. Não nos deixemos equivocar pela etimologia: bem sei que na palavra παιδεία encontra-se παις, mas o sentido completo é este: ‘o tratamento que se deve dispensar à criança’ para fazer dela um homem; perceberam-no bem os latinos, que, com Varrão e Cícero, traduziram παιδεία por *humanitas*” (MARROU, 1974, p. 341).

compreendia uma estrutura histórica objetiva que, em sua abstração, propunha uma cultura tida como superior - por extensão, uma definição de homem, educado para alcançar a verdadeira forma humana (JAEGER, 1979).

Daí a Παιδεία, ou *Humanitas*, significar a formação do homem no seu mais alto valor e uma perfeição espiritual, ou seja, o processo de perfeição humana. [*humanitas* é a aquilo por que o homem se torna mais profundamente homem”¹⁰].

Não obstante, a Παιδεία enquanto processo formativo deve ser vista como um fenômeno social, posto que os fundamentos da educação são gestados no campo conflituoso que é a história humana, portanto, o conceito de homem ideal é mais que uma simples proposta; ela quer, contudo, ensinar ao homem sua forma “correta” de existir em sua respectiva sociedade: “A essência da educação consiste na modelagem dos indivíduos pela norma da comunidade” (JAEGER, 1979, p. 13), o que explica o fato de o grego ou o romano chamarem os outros povos de “bárbaros”, e posteriormente, os cristão chamarem o grego e o romano de “pagãos”.

El carácter más general y fundamental de una cultura es que debe ser *aprendida*, o sea, transmitida en alguna forma. [...]. Esta transmisión es la *educación*.

La educación es pues un fenómeno que puede asumir las formas y las modalidades más diversas, según sean los diversos grupos humanos y su correspondiente grado de desarrollo; pero en esencia es siempre la misma cosa, esto es, la *transmisión de la cultura del grupo de un generación a la otra...* (ABBAGNANO; VISALBERGHI, 2001, p. 11-12).

No molde cristão, a *Humanitas*, enquanto projeto formativo para a consecução da perfeição humana, consistiu na santificação do Homem. Na medida em que a Igreja conquistava espaço no mundo romano, seus líderes assumiam papel significativo no processo educacional informal. Desse modo, mesmo que ambos os moldes (greco-romano e cristão) fossem opostos, seus

¹⁰ Henri-Irénée Marrou citado por ROCHA PEREIRA, Maria Helena da, *Estudos de História da Cultura Clássica*, Vol. 2: a cultura romana, Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1984, p. 419. Ou ainda: “... palavra vaga e elogiosa ao mesmo tempo, que designa os seres humanos que são dignos do nome de homem por não serem bárbaros, nem inumanos, nem incultos. *Humanitas* significa cultura literária, virtude de humanidade e estado de civilização” (VEYNE, 1992, p. 283). Ver, também (ZULUAGA, 1972, p. 123): “El romano se ha señalado em um determinado momento de su proceso cultural, como meta de su perfección humana, la *humanitas*. Es, por tanto, su más elevada meta educativa. Viene a suponer lo mismo que la *paidéia* para los griegos, el *gentleman* para los ingleses, el *honnête-homme* para los franceses, el ‘caballero’ para los españoles”.

fundamentos apontavam para um referido modelo de perfeição: assim como o embasamento da *Παίδεια* grega era sua literatura ou sua filosofia, para a *Παίδεια* cristã era a Bíblia tal fundamento (JAEGER, 2002).

... pode-se falar da concepção de existência humana a partir da gênese da Igreja Católica Apostólica romana. Esta pleiteia um Deus único, a ser adorado por todas as nações do mundo, o qual deve ser pensado principalmente por seus atributos, que não comportam nenhuma relação com os seres contingentes. Na concepção de homem disseminada quer pelo apóstolo, pelo eremita, pelo bispo ou pelo doutor da Igreja, no entanto, permanece, em todo o percurso da era pós-gagã, uma marca que é consolidada por aquilo que chamamos de cristianismo (NAGEL, 2002, p. 37).

Isto posto, o modelo educacional a ser seguido era o do Cristo, que, em linhas gerais, consistia em uma elevação espiritual, ou purificação que reintegraria o homem após sua queda (pecado original): a santificação.

A expressão mais clara, o símbolo característico desta unidade imediata entre o gênero e a individualidade no cristianismo é Cristo, o Deus real dos cristãos. Cristo é a imagem primordial, o conceito existencial da humanidade, o cerne de todas as perfeições morais e divinas, com exclusão de tudo que é negativo, defeituoso, o homem puro, celestial, imaculado, o homem gênero, [...] mas não contemplado com a totalidade do gênero, da humanidade, e sim imediatamente, com um indivíduo, uma pessoa. Cristo, i.é., o Cristo cristão, religioso, não é, pois, o meio, mas sim o fim da história (FEUERBACH, 1988, p. 195)

Para Santo Agostinho o único objetivo da educação era esta santificação, a partir de uma *humanitas* cristã, o que fez com que seu pensamento fosse de caráter formativo.

Na elaboração de sua *Humanitas*, a sociedade foi apresentada como uma dicotomia entre duas cidades: a *cidade celeste*, formada pelo “povo de Deus”, e a *cidade terrestre*, formada pelos “ímpios”. Enquanto a *cidade terrestre* foi caracterizada por seus cidadãos se voltarem para o gozo das coisas materiais, tidas como inferiores, os cidadãos da *cidade celeste* foram identificados como peregrinos no mundo, vivendo segundo os preceitos morais do Evangelho, ou seja, voltando-se para as coisas espirituais, tidas como superiores. Embora para Santo Agostinho a sociedade estivesse estruturada nessa dicotomia, a união

entre seus membros foi tida até mesmo como necessária. Dessa forma, a *cidade celeste*, como todos os outros povos, vive no temporal, na *cidade terrestre*, haja vista existirem bens temporais necessários à vida.

Dividi a humanidade em dois grandes grupos: um, o dos que vivem segundo o homem; o outro, o daqueles que vivem segundo Deus. Misticamente, damos aos dois grupos o nome de cidades, que é o mesmo que dizer sociedades de homens (*De civ. Dei*, XV,1,1).

Por conseguinte, o verdadeiro problema a ser desvendado não era o *cosmos*, mas o homem – o cidadão dos novos tempos –, não o mundo, mas “nós mesmos” (*Conf.*, X, 8,15). Nesse sentido, a sua doutrina assume um caráter antropológico, e, sistematizada, aponta para a formação do homem. Tal formação passava pela aproximação de Deus, que se alcançava mediante uma “peregrinação”. O homem exterior (material) devia ceder e abrir caminho ao homem interior (espiritual): do *velho* ao *novo homem*.

Desde a vinda do Senhor, quando se passou da circuncisão da carne à do coração, realizou-se o chamado à vida segundo a alma, conforme o homem interior, também denominado homem novo, devido à regeneração e à renovação de costumes espirituais (*En. in Psal.*, 6,2).

Em face disso, o homem novo era capaz de alcançar a Verdade, na medida em que Deus agia diretamente na produção das idéias; o homem adquiria o conhecimento à medida que o próprio Deus lho ensinava (*De civ. Dei*, VIII, 7). Haveria então a chamada *Iluminação Divina*, em que ficou evidente sua transformação sobre as orientações de Platão (filósofo de sua preferência), ao elaborar a sua própria teoria.

... y que empero su felicidad, que hace feliz al alma misma, no se logra sino por la participación de la vida de la sustancia siempre viva, inmutable y eterna que es Dios... (*Ioan. Ev. trat.*, 23, 5).

Disso se pode inferir que o pensamento filosófico, ou filosófico-teológico, como o agostiniano, constituiu o fundamento da educação do seu período, o fim

da Antigüidade, posto que visava promover modalidades e a forma de cultura que contemplavam um certo ideal de formação.

Revisão de literatura

Com o objetivo de responder às questões, a investigação centrou-se em obras escritas (fontes) por Santo Agostinho. Sua obra assumiu proporção quantitativa e qualitativa, composta de diálogos, comentários, epístolas, sermões e tratados.¹¹

Foram tantas, com efeito, as obras que ditou e publicou, tantos na igreja os sermões proferidos, anotados e emendados, ou as polêmicas contra os diversos hereges ou as exposições sobre os livros canônicos para a edificação dos santos filhos da Igreja que mal consegue um estudioso lê-lo integralmente (*Vita*, 18, 9)

A característica fundamental de sua escrita estava em seu método ser produto da retórica¹², arte da qual foi mestre por mais de dez anos como

¹¹ A tamanha imensidade de sua obra levou um de seus estudiosos, Michele Federico Sciacca, a pronunciar que “falar de Santo Agostinho é como querer discorrer sobre uma biblioteca!” (2003, p.13). Possídio, um de seus alunos, que posteriormente se tornou bispo de Calama (na Numídia), escreveu uma biografia de seu mestre, a *Vida de Santo Agostinho (Vita Augustini)*, onde particularizou a universalidade da obra de Santo Agostinho. Nela dedicou preciosos relatos ao infatigável labor do bispo de Hipona Real, desvelando assim um dos aspectos que levou a tão extensa obra: “agia dia e noite, continuamente” (9, 2), “trabalhando de dia e elaborando à noite” (24, 11). Importa considerar as condições materiais que contribuíram para a sua produção. Uma delas foi a iluminação que, devido à grande produção de azeite na África, estava garantida, dando condições para que Santo Agostinho pudesse trabalhar (escrever ou ditar) à noite, diferentemente do que havia acontecido com ele quando esteve em Milão (HAMMAN, 1989). A outra era a estenografia, técnica de escrita rápida e abreviada também conhecida como taquigrafia, de possível origem egípcia (veja-se também *A Vida Feliz* 2, 15). Posteriormente, Santo Agostinho lamentou em suas *Retractationes* nem sempre ter revisto atenciosamente seus escritos. Às vésperas da morte, quando a África Setentrional fora invadida e arrasada pela pilhagem dos vândalos que, assediaram sua cidade, Hipona Real, Santo Agostinho ainda fez com que seus escritos não fossem destruídos. Sabia da importância para a posteridade dos códices da biblioteca que montara, e não somente dos tratados que escrevera, mas também aqueles que havia adquirido, principalmente de outros *Padres da Igreja (Vita*, 31, 6. 8).

¹² Da cultura literária latina de que Santo Agostinho foi tributário são: literatura, em Virgílio; história, em Salústio; e, oratória, em Cícero (MARROU, 1957). Vale destacar que a educação que recebeu, assim como os demais jovens romanos que possuíam boas condições, foi de uma formação intelectual preconizada por Cícero e codificada por Quintiliano. “Depois de haver confiado a criança a um primeiro mestre, que a ensinava a ler e a escrever (*ludi magister*), dava-lhe um professor de Letras (*grammaticus*), que lhe ensinava as *grammatica*, isto é, além da gramática propriamente dita, o estudo dos poetas, dos historiadores, dos oradores e da composição literária. Para compreender os poetas, Virgílio e Ovídio, por exemplo, era preciso saber lê-los (*lectio*),

professor em ambientes “pagãos” e que, sem dúvida, também esteve presente quando se lançou na construção de uma cultura cristã.

No sólo poseía Agustín plenamente la cultura literaria propia de los hombres cultos de su tiempo, sino que además dominaba magistralmente la palabra y la pluma, y de un modo absoluto los resortes de la retórica, como la antítesis, la metáfora, los juegos de palabras y de ideas (ALTANER, 1962, p. 403).

Isto posto, para atender aos objetivos da pesquisa, foram investigados os seus principais trabalhos, sobretudo suas obras-primas: *Confissões*, *A Trindade* e *A Cidade de Deus*.¹³

- *Confissões*¹⁴ (*Confessionum*). Escrita no ano de 397 (ou 398) e composta de 11 livros, esta obra, de caráter autobiográfico, constituiu um novo gênero literário: um diálogo sem interlocutor; todavia, como era “travado” com Deus, pode não ser considerado um diálogo propriamente dito. Nela, Santo Agostinho vai além da narrativa da sua conversão, relatando sua vida passada, confessando o que fora outrora em seus “desregramentos”. Em face disso, apresentou um Deus presente e pessoal, diferente da divindade proposta pelo “paganismo” greco-romano.

Dos livros 1 ao 3 estão os relatos desde sua infância à conclusão dos seus estudos, período que marcou o prazer de praticar o que considerava o mal e sua adesão à seita maniqueísta. Dos livros 4 ao 6, narrou sua vida “errante” e sua ascensão profissional como professor de retórica. Do livro 7 ao 9, descreveu o caminho que o levou à conversão, após os encontros com o bispo de Milão, Ambrósio, cuja eloquência evangelizadora o conquistara. No livro 10, confessou o que era no seu presente, como bispo, e seu encontro com Deus: “Tarde Vos amei, ó Beleza tão antiga e tão nova, tarde Vos amei!” (*Conf.*, X,27,38). Todavia, os três últimos livros, do 11 ao 13, apresentam algumas reflexões teológicas e/ou

emendar o texto (*emendatio*), explicá-lo (*enarratio*), enfim criticá-lo (*judicium*). Impossível fazer tudo isso sem ter adquirido o conhecimento das coisas de que falam os poetas, e é para tanto que servia o estudo elementar da música (*métrica*), da astronomia, das ciências da natureza e da história” (GILSON, 2001, p. 207). Apesar da relevância da cultura grega, Santo Agostinho, apenas a estudou superficialmente, mostrando-se “impermeável” a Homero (*Conf.*, I, 14, 23).

¹³ Para uma iniciação mais completa de sua obra-prima ver a “Introducción general” de Victorino Capanaga para as *Obras completas de San Agustín* publicadas pela B.A.C.

¹⁴ Obra publicada pela Editora Nova Cultural, São Paulo (SP), numa parceria com o jornal *A Folha de São Paulo*, no ano de 1999, sendo uma reimpressão da já consagrada coleção *Os Pensadores*.

filosóficas, como a sua concepção de *tempo* e a interpretação da criação do mundo a partir do livro do *Gênesis*.

Originalmente as *Confissões* explanaram, literariamente, um mundo interior:

Com suas célebres Confissões, ele inaugurou uma visão nova da fé, acrescentado à contemplação objetiva do mistério em si mesmo a interrogação sobre sua realização subjetiva em nós (SESBOÜÉ, 2003, p. 21).

Assim, nas *Confissões* Santo Agostinho desenvolveu, a partir de sua própria vida, o caminho da santificação do homem, ou seja, o homem externo e carnal que se transforma no homem novo.

- *A Trindade*¹⁵ (*De Trinitate*), escrita provavelmente entre os anos 400 e 420, é composta de 15 livros. A ocasião para sua composição teve início na necessidade de refutação das doutrinas arianas (condenadas pelo Concílio de Constantinopla, em 381) e uma definição dogmática da divindade enquanto se dava a transição do “paganismo” para o cristianismo.

Sua indagação teológica em um primeiro momento tratou do mistério trinitário, e depois, passou por uma analogia entre Deus (Trindade) e homem, em que este carregava na alma a assinatura do seu Criador. Do livro 1 ao 4 dissertou sobre a igualdade e unidade das pessoas divinas; do 5 ao 7 apresentou as relações divinas a partir da definição do dogma trinitário; do 8 ao 15 o teor foi mais filosófico, ao analisar a Trindade à luz da alma humana.

O desejo de Agostinho é mostrar ser a vida divina particularmente semelhante à atividade íntima da alma que se pensa, se conhece e se ama. Almeja ele fazer a mente humana voltar-se para o Criador e levá-la a tomar consciência de sua dignidade de imagem de Deus. O fato de poder recordar-se de si, exprimir-se em uma palavra interior de deleitar-se por esse conhecimento equivale a lembrar-se de Deus...¹⁶

¹⁵ Publicada pela editora Paulus, São Paulo (SP), no ano de 1998; e, consitui-se no volume 7 da coleção *Patrística*.

¹⁶ Mensagem escrita na quarta capa da sobrecapa da edição *A Trindade* da Coleção Patrística, vol. 7, da editora Paulus.

Investigando Deus e o homem em uma análise dogmática teológico-filosófica, acreditou encontrar a chave para o desvendamento da humanidade, e que, após longo e árduo trabalho foi considerado por Santo Agostinho como sua obra magna.¹⁷ não obstante, foi considerada a obra-prima da teologia ocidental da Antigüidade latina.

- *A Cidade de Deus*¹⁸ (*De Civitate Dei*): foi escrita entre os anos 413 e 427, sendo composta por 22 livros – constituindo uma de suas obras mais extensas. Composta após o saque de Roma, em 410 – pelos visigodos, liderados por Alarico –, vinha de encontro à reação pagã, ainda viva nos meios intelectuais, que creditavam aquele flagelo ao desejo dos deuses, ofendidos pela nova religião: o cristianismo.

Segundo seu próprio testemunho nas *Retractationes*:

Os primeiros cinco livros confutam aqueles que afirmam que a prosperidade das coisas humanas requer o culto dos muitos deuses, que os pagãos costumavam venerar; e, uma vez que tal culto é proibido, eles sustentam que daí nascem estes males que agora abundam. Os cinco livros seguintes falam contra aqueles que confessam que esses males nunca faltaram e não faltarão aos mortais... mas afirmam que o culto dos muitos deuses... é útil para a vida no além. Assim, nos primeiros dez livros são confutadas essas duas opiniões, contrários à religião cristã. Mas, para que ninguém me censurasse de ter apenas confutado as idéias de outrem e não afirmado as nossas, para tanto serve a segunda parte desta obra, que é composta de doze livros... destes, os quatro primeiros examinam a origem das duas cidades, das quais uma é de Deus, a outra deste mundo; os quatro seguintes, o processo ou evolução delas; e os quatro últimos, o fim derradeiro. Assim, mesmo tendo sido escritos todos os vinte e dois livros em torno de ambas as cidades, tomaram todavia o título da melhor delas, de modo que a obra se chama *A Cidade de Deus*.¹⁹

¹⁷ Em uma de suas cartas a Evódio (em 415), sobre os estudos em que estava ocupado, ao mencionar o *De Trinitate* asseverou ser este seu trabalho mais fatigante, e, de difícil compreensão, dada a complexidade do tema, o que o tornaria útil somente aos eruditos: “Ní Siquiera quiero continuar ahora los libros sobre *La Trinidad*, que desde hace tiempo traigo entre manos y que aún no he concluído. Me dan demasiada fatiga, y me imagino que no pocos los que podrán entenderlos; más me urgen los que, según mi esperanza, serán útiles a muchos” (*Ep.*, 169, 1, 1).

¹⁸ *A Cidade de Deus* foi publicada em duas partes pela Editora Vozes, Petrópolis (RJ), no ano de 1999. A primeira parte traz dos livros 1 ao 10, e a segunda dos livros 11 ao 22.

¹⁹ Citado por MORESCHINI, Cláudio; NORELLI, Enrico, *História da Literatura Cristã antiga grega e latina: do Concílio de Nicéia ao início da Idade Média*, Vol. 2, Tomo II, São Paulo: Loyola, 2000, p. 51.

Com isso, Santo Agostinho promoveu uma crítica histórica da humanidade, objetivando compreender sua dinâmica; assim, sua filosofia da história não poderia resultar em outra coisa senão numa teologia da história, haja vista sua preocupação em aceitar o encontro entre a fé e a história não somente como espaço vital, mas também como questão de sentido.

Para ele, conforme já mencionado, a maior característica da história era o seu caráter dualista, ao apresentar o confronto de duas formações humanas, duas sociedades: o *povo de Deus* (cidade celeste) e os *ímpios* (cidade terrestre); ou seja, resumiu a história em duas cidades que formam um único povo e cidadão de todo o orbe, para que na sede espiritual, fossem transformados em cidadãos da sociedade mística cristã. Entretanto, mesmo mescladas, no fim dos tempos (Juízo Final) serão devidamente separadas. Em suma, Santo Agostinho legou ao cristianismo a idéia de uma sociedade religiosa de essência sobrenatural, que peregrinava na busca de Deus.

Também foram objeto de investigação outros textos agostinianos, que vão do início ao fim de sua vida cristã. por praticidade pode-se seguir a seguinte subdivisão²⁰: (1) seus diálogos filosóficos: *Del orden*, *Solilóquios*, *A Vida Feliz*, *O Mestre* e *Sobre a Potencialidade da Alma*; (2) tratados pastorais ou morais a partir de sua vida eclesiástica: *Sobre o Sermão do Senhor na Montanha* e *A instrução dos Catecúmenos*; (3) textos polêmicos e/ou anti-heréticos, sobretudo contra os maniqueístas: *O Livre-arbítrio*, *A Verdadeira Religião* e *A natureza do Bem*; (4) tratados exegéticos: *Comentário literal ao Gênesis*, *A Doutrina Cristã*, *Tratados sobre el Evangelio de San Juan* e *Comentário aos Salmos*; (5) tratados sobre a graça: *A predestinação dos Santos* e *A Correção e a Graça*; (6) sua produção epistolar e de predicador: *Cartas* e *Dicorsi*.

Imprescindível para este trabalho, no sentido da identificação da perspectiva em que Santo Agostinho escreveu e quais eram seus interesses, foi a bibliografia privilegiada, da qual se destacaram alguns dos seus comentadores mais reconhecidos; conforme segue abaixo:

²⁰ Cf. CADIZ, Luiz M. de [Antonio Ulquiano-Murga], *Historia de la literatura Patristica*, 1 ed, Buenos Aires: Editorial Nova, 1954.

- *Introduction a l'étude de Saint Augustin* (370p.), publicado pela Librarie Philosophique J. Vrin (Paris) em 1982, do filósofo francês Étienne Gilson, constituiu-se como livro-base para o entendimento do pensamento agostiniano quanto à perspectiva filosófica, e está subdividido em três partes: (1) quanto à pesquisa de Deus pela inteligência a partir da fé, da evidência racional, da vida, dos conhecimentos sensíveis e racionais; (2) pesquisa de Deus pela vontade, por meio da sabedoria, da ação moral e da liberdade da vida cristã; (3) a contemplação de Deus em sua obra, tendo em vista seus conceitos de criação e tempo, matéria e forma, vestígios de Deus e imagem de Deus.

- *Santo Agostinho: uma biografia* (669p.), publicado pela Editora Record (Rio de Janeiro) em 2005, do historiador irlandês Peter Brown, apresenta uma sólida documentação ao relacionar a vida e o pensamento agostiniano abordados cronologicamente em cinco partes: de 354 a 385 - dos seus estudos ao sucesso profissional; de 386 a 395 - do encontro com Ambrósio à redação das *Confissões*; de 395 a 410 - o início de sua vida episcopal; de 410 a 420 - da redação de *A Cidade de Deus* ao conflito com os pelagianos; de 421 a 430 - velhice e morte. A edição brasileira (de 2005) acrescenta um *epílogo* em duas partes, que analisam novos textos agostinianos sobre sua primeira e última década como bispo.

- *Santo Agostinho e o agostinismo* (192p.), publicado pela Editora Agir (Rio de Janeiro) em 1957, de Henri-Irénée Marrou, escrito com a colaboração de A.-M. la Bonnardière, é uma obra sintética que apresenta primeiramente a vida, a obra e o homem Agostinho. Não obstante, selecionou alguns excertos da obra agostiniana, e por fim, resenhou as influências do agostinismo desde o fim da Antigüidade até o presente, assim como uma orientação bibliográfica.

- *O conceito de amor em Santo Agostinho: ensaio de interpretação filosófica* (189p.), publicado pelo Instituto Piaget (Lisboa) em 1997, de Hannah Arendt, que afirmou que em Santo Agostinho, em princípio, há um desejo expansivo, qual seja, a vontade de ser feliz. Para tal, dividiu seu trabalho em três partes: o amor como desejo; o modo de amar o próximo; sua ligação com o mundo e com o próximo a partir de sua relação com Deus. Com isso a autora pretendeu explicar o fim último do homem.

Buscaram-se ainda outros textos – como livros, artigos e conferências, por exemplo – que abordavam temas mais específicos ou gerais relacionados à

proposta da pesquisa. Não obstante, para a elucidação dos termos e noções próprias do período, recorreu-se a algumas obras de referência, sobretudo o *Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs* (1483p.), organizado por Angelo di Berardino. Seus verbetes foram redigidos com ampla participação de estudiosos (cento e sessenta e sete), de nacionalidades e credos diferentes, investigando assim os personagens, as doutrinas, correntes culturais, fatos históricos, geografia, espiritualidade, artes, arqueologia dos primeiros oito séculos da história do cristianismo.

Segundo A.-G. Hamman (2002), o campo da pesquisa sobre Patrística – estudo dos *Padres da Igreja* – cresceu imensamente, seja em publicações de livros e artigos seja em monografias (teses e dissertações), assim como pela descoberta de novos textos (latinos, gregos e orientais). Não obstante, os estudos cresceram sobretudo após a sua laicização, isto é, quando os textos deixaram de ser investigados somente à luz da história antiga dos dogmas (pelo clero), e passaram a ser analisados também por outras áreas do conhecimento, por exemplo, a Educação, especificamente a informal, a partir dos ensinamentos morais desses Padres. Esse interesse acadêmico, mesmo que modesto no Brasil, reflete-se em algumas editoras especializadas, preocupadas com a publicação dessas fontes, o abre novas perspectivas para o estudo e a pesquisa do pensamento cristão na Antigüidade.

A relevância do estudo do pensamento de Santo Agostinho se sustenta na importância e vigor do seu legado filosófico-teológico, que cruzou o limiar de seu tempo, invadindo a Idade Média para fluir como seu mentor espiritual e artífice de sua cultura, concluindo assim um período, a Antigüidade, e iniciando outro, a Idade Média.

O maior indicativo da influência do seu pensamento no universo medieval está no fato de, após a sua morte, o Ocidente Europeu ter começado a se “agostinizar”. Santo Agostinho é lido, discutido e imitado (HAMMAN, 1990). Na sua esteira, até mesmo os teólogos orientais posteriores ao Cisma do Oriente (século XI), embora tão relutantes em relação às obras de pensadores latinos, fizeram exceção ao seu pensamento, considerado por eles como respeitável.

Além disso, é mister considerar que a influência de Santo Agostinho não morreu com a Idade Média, pois continuou presente na história do cristianismo²¹.

Seu pensamento ainda marca presença no magistério da Igreja, sustentando os fundamentos de elementos morais e de virtude, conforme um dos excertos seus reproduzido no atual *Catecismo Católico*:

Viver bem não é outra coisa senão amar a Deus de todo o coração, de toda a alma e em toda a forma de agir. Dedicar-lhe um amor integral (pela temperança) que nenhum infortúnio poderá abalar (o que depende da fortaleza), que obedece exclusivamente a ele (e nisto consiste a justiça) que vela para discernir todas as coisas com receio de deixar-se surpreender pelo artil e pela mentira (e isto é a prudência).²²

É válido apontar que suas teses deixaram marcas em várias áreas do conhecimento, conforme quadro exposto por Luiz Felipe Pondé (2005, p. 116):

MILAGRES DA INTELIGÊNCIA	
A influência e as intuições de Santo Agostinho em várias áreas do conhecimento	
<p>TEOLOGIA</p> <p>Ele teve papel crucial na fixação da hierarquia na Igreja Católica e fez a síntese entre a filosofia grega e o pensamento cristão. Suas idéias influenciaram as reformas protestantes</p>	<p>PSICOLOGIA</p> <p>O santo fixou a idéia da vida interior do homem como o palco essencial da construção da identidade – uma noção que seria cara à psicanálise</p>
<p>LITERATURA</p> <p>A obra <i>Confissões</i>, em que narra a juventude e sua conversão, é tida como a primeira autobiografia relevante da história</p>	<p>CIÊNCIA</p> <p>Agostinho acreditava que o tempo não existia antes de Deus criar o mundo. Essa intuição se aproxima do modo como a física moderna concebe o início do tempo e do universo</p>

²¹ Cite-se como exemplo o caso da Reforma Protestante, em que as teorias de Santo Agostinho são colocadas na ordem do dia, inclusive por ambos os grupos (reformistas e católicos); Hannah Arendt (1997, p. 173) vai além, ao identificar as teses agostinianas como autoridade para cristianismo em qualquer que fosse sua subdivisão: “Da Idade Média até Lutero, o nome de Santo Agostinho era autoridade tanto para os ortodoxos como para os hereges, tanto para os reformadores como para os paladinos da Contra-Reforma”.

²² Cf. *Catecismo da Igreja Católica*, Petrópolis, RJ: Vozes, 1998, p. 425.

Possivelmente, o que existe de mais atual no pensamento agostiniano seria sua descoberta da via interior, do “eu”, que, segundo Peter Brown, “representou um notável passo à frente na história do pensamento humano” (2005, p. 616-617), por ser uma noção cara à elaboração da psicanálise. Todavia, isto não significa dizer que Santo Agostinho tenha sido um teórico da psicologia, porquanto seu interiorismo foi uma tese metafísica, tendo em vista a *beatitudo* humana; ou seja, o homem era formado, educado, por meio de um processo interior. Isto posto, suas intuições e definições abriram espaço para a preparação da idéia de indivíduo na cultura ocidental contemporânea, sobretudo para uma abordagem psicológica do homem, isto é, a via interior como local da construção da identidade. Bebem nelas a psicologia da educação, surgem delas as origens da noção de subjetividade.

Sua contribuição se estende também para a educação formal, sobretudo no campo da didática. Nesse caso destaca-se seu tratado teórico e prático de catequizar, *A Instrução dos Catecúmenos*, que apresentou normas didáticas²³.

Para além disso, estudar as transformações sociais do referido momento histórico, pode fornecer elementos que possibilitem uma maior compreensão do tempo presente, visto as propostas defendidas por Santo Agostinho, serem ainda comuns e aceitas na contemporaneidade.

O afastamento para dialogar com o passado [...] também poderá oportunizar um entendimento dos processos de lutas, contradições e transformações da atualidade. Esse ir e vir, presente-passado, traz consigo a exigência de um “exorcismo” das influências e dos preconceitos da dinâmica social presente, tendo em vista o contato com outro momento histórico, cuja dinâmica social desconhecemos (PEREIRA MELO, 1999, p. 2).

Nesse sentido, o diálogo com o passado poderá facilitar e entendimento desses mesmos elementos – articulando idéias e práticas, tendo em conta a formação de novos atores sociais – transformadores da sociedade. A recuperação do passado sob essas lentes, passa pela investigação da constituição e

²³ “A fundamentação divide-se em três partes: 1. como conduzir a narração; 2. arte de dar preceitos e exortar; 3. meios de adquirir alegria ou bom humor” (PAIVA, 2005, p. 11). Segundo Henri-Irénée Marrou (1974, p. 481): “... uma teoria da catequese cujo valor propriamente pedagógico iria, por muitos séculos, assegurar-lhe sucesso”.

rompimento de respectivas práticas e modelos sociais, assim como o que perdura e acompanha as mudanças.

Método

A investigação, à luz Santo Agostinho, das transformações sociais ocorridas no fim da Antigüidade implica uma metodologia que contemple a necessidade de compreender a organização da sociedade romana na falência do seu Estado (séculos IV e V), sobre a qual se fundou o processo educativo.

Nessa conjuntura o emergir do pensamento agostiniano configurou-se em uma nova proposta formativa ao elaborar seus conceitos de sociedade e homem, por extensão, seu modelo de *Humanitas*, que visava à formação de um “ideal de homem”. Desse modo, a pesquisa centrou-se nos tratados (fontes) de Santo Agostinho – já mencionados –, que, ao serem analisados, apontaram as ideologias e as práticas que possibilitaram e viabilizaram as condições para a organização de uma “nova ordem”.

Para tanto, a investigação privilegiou como pressupostos os fundamentos históricos e filosóficos da educação, os quais, em rigor, não visam ao conhecimento do dado (*simples/abstrato*), mas ao conhecimento deste respaldado por categorias históricas (*complexo/concreto*). Em face disso, o “homem ideal” foi tomado como histórico, dependente de uma necessidade histórica; seu vigor depende da subsistência das relações sociais que o moldaram (MARX, 1984), a exemplo do modelo de “santo” para o cristianismo.

O homem, tomado historicamente, expressa uma época. Os conceitos, as definições, as concepções substancialmente interessadas em entender o homem não extrapolam a materialidade das condições nas quais as idéias se gestam. O pensamento é filho do tempo... (NAGEL, 2002, p. 35).

Nesse sentido, as idéias artísticas, religiosas, jurídicas - por exemplo - são abstrações da base econômica de uma dada época.

Não obstante, compreende-se a base da história intelectual ou educacional como decorrente da produção econômica e da estrutura social, a partir da

unidade dos contrários, envolto em lutas e conflitos, e não como simples sistema de idéias.

A história de todas as sociedades que já existiram é a história de luta de classes.

Homem livre e escravo, patrício e plebeu, senhor e servo, chefe de corporação e assalariado; resumindo, opressor e oprimido estiveram em constante oposição um ao outro, mantiveram sem interrupção uma luta por vezes, por vezes aberta – uma luta que todas as vezes terminou com uma transformação revolucionária ou com a ruína das classes em disputa (MARX; ENGELS, 1998, p. 9).

Isto posto, o processo educativo é entendido enquanto produto humano que, em uma investigação histórica e filosófica a partir do movimento social em sua totalidade, desencadeado por uma transformação, traz consigo um novo tipo de sociedade e de homem, identificado como “mais adequado”.

Quando as pessoas falam de idéias que revolucionam a sociedade, não expressam o fato de, dentro da antiga sociedade, os elementos de uma nova sociedade terem sido criados e que a dissolução das idéias antigas acompanhou a dissolução das condições de existência antigas.

Quando o mundo antigo dava seus últimos espasmos, as religiões antigas foram superadas pelo Cristianismo. (MARX; ENGELS, 1998, p. 40).

Esse estilo de investigar o passado permite a diferenciação de uma sociedade (velha) em oposição a outra (nova). Destarte, os homens são discutidos em seus conflitos e diversidades históricas que colocaram na ordem do dia novas necessidades, que por seus interesses requerem novos comportamentos, antagônicos à moral anterior.

A partir dessa discussão, o apoio em uma bibliografia de suporte possibilitou uma maior compreensão e desvendamento do contexto privilegiado, garantindo informações e respaldo histórico, e, a partir disso, a apresentação da tese agostiniana em sua forma mais bem-acabada [“a anatomia do homem é a chave da anatomia do macaco” segundo a expressão lacônica de Karl Marx (1999, p. 43)], que, em linhas gerais, mostrou o homem em sua forma universal - para Santo Agostinho, o “cidadão celeste”, o “peregrino” da Cidade de Deus. A partir daí se pôde apresentar o sujeito em sua definição filosófica e, por fim, o

processo educativo que o transformaria em ser perfectível, em sua plena humanidade, *humanitas*.

Para atender a essa proposta, o trabalho se dividiu em três capítulos.

No primeiro capítulo descreve-se a queda do Império Romano e o papel assumido pela Igreja nesse processo; com isso, pretendeu-se atingir uma maior compreensão e desvendamento do contexto privilegiado, para a elaboração do conceito de *Sociedade* em Santo Agostinho a partir de sua *A Cidade de Deus*, identificando suas propostas ideológicas. Fundamentada no embate entre o que definiu como “ímpios” e “povo de Deus”, a obra elaborou um novo conceito de cidadania, uma vez que a antiga perdeu o seu sentido em face do desmantelamento do mundo romano pagão.

No segundo capítulo tratou-se da concepção de homem em Santo Agostinho a partir de uma antropologia filosófica. São apresentadas suas respostas para as questões fundamentais sobre a existência humana (*Quem sou eu? De onde venho e para onde vou? Por que existe o mal? O que é que existirá depois desta vida?*), que, em rigor, assumem um caráter educativo ao apresentarem o que é o Homem.

No terceiro capítulo, por fim, aborda-se a reflexão sobre o processo formativo do homem, processo que se apresentou como auto-educação; ou seja, a educação consistia numa caminhada de perfeição moral que se alcançava mediante uma “peregrinação”, em que o homem exterior (material) cedia lugar ao homem interior (espiritual).

1. A ASCENSÃO DA IGREJA NAS RUÍNAS DO IMPÉRIO ROMANO E O TRIUNFO DA *CIDADE DE DEUS* DE SANTO AGOSTINHO

O Ocidente Europeu do século V foi palco da dissolução do Império Romano, que por longos séculos (I a.C. a V d.C.) dominou grande parte do mundo até então conhecido. O homem romano, situado entre o velho e o novo, via os seus costumes consagrados pela tradição serem postos em xeque. Por não responderem às necessidades que se colocavam com os novos ares hauridos desse movimento transformador, as instituições romanas deixavam espaços que aos poucos foram sendo ocupados pela Igreja Católica²⁴, única instituição organizada na Antigüidade capaz de assumir essa condição. Ao tomar mão da condução dos homens nesse panorama desagregador, a Igreja assegurou para si importância diretiva significativa, pois garantiu à cultura clássica, mesmo que aparentemente contraditória à sua doutrina, condições de sobrevivência na nova sociedade que se organizava.

1.1. A dissolução do Império Romano

O Estado romano havia se tornado uma máquina complexa, cujo sustento era garantido, sobretudo, pela exploração das províncias conquistadas, e quando este sistema se esgotou, sua decadência se tornou irreversível. Esse declínio da produção estava condicionado à passagem de um sistema social a outro, este norteado pela dissolução da estrutura escravista. Isto porque, com o fim das

²⁴ Termo de origem grega que significa *universal*, seja como adjetivo ou substantivo. Aplicado à Igreja “especifica uma de suas notas mais importantes, a de ser, por fundação, nacional ou local, e de ser aberta a todos os homens. Os crentes em Cristo que reconhecem no bispo de Roma a autoridade suprema são qualificados como [católico]. Com a mesma palavra designam-se a doutrina e os ritos usados pela Igreja de Roma para distingui-los dos das outras comunidades cristãs, e que se denominam por vocábulos particularistas: igreja grega, igreja russa, igreja copta, etc. No grego clássico, a palavra [católico] já possuía o significado de universal; a partir do séc. II é empregada em sentido cristão por Inácio (*Aos Esmirnenses*, 8, 2), por Policarpo (*Martírio*, 8,1; 16, 2; 19, 2) e no séc. IV esta designação da Igreja torna-se definitiva, apesar de Cirilo de Jerusalém insistir ainda sobre o conceito geográfico da catolicidade (*Catech.* XVIII). Este título, conservado pelos cristãos que aderem à forma de fé proposta por Roma, provinha da consciência que tinham da originalidade de sua religião, da superação, nela congênita, das restrições étnicas e da oferta da salvação feita a todos os homens indistintamente” (PERETTO, 2002, p. 275-276). Portanto, toda vez em que se fizer a menção Igreja, subentende-se Igreja Católica.

conquistas do Império Romano, concomitantemente teve-se o fim do reabastecimento das forças produtivas, os escravos²⁵.

Em face disso, num Império que havia expandido seus territórios para além de suas condições estruturais, a sua produção foi comprometida; em outras palavras, os meios de produção estavam freados, pois o sistema econômico (escravista) não tinha condições de dar continuidade à auto-reprodução de sua mão-de-obra, culminando na crise.

Tal conjuntura pode ser desvendada quando relacionada com o encontro e choque do Império Romano com as “tribos” vizinhas²⁶, que, ao resistirem à dominação romana, comprometeram o fluxo de novos escravos, pois no sistema social escravista o desenvolvimento da mão-de-obra era quantitativo.

Com efeito, semelhante desenvolvimento teve lugar, uma vez que a condição dos escravos à condição de colonos (se tomarmos esse termo em sentido amplo, para que abarque os verdadeiros colonos e os escravos unidos à terra, isto é, aos pseudo colonos) diz respeito a um progresso de desescravização, de libertação da mão-de-obra, ou seja, de um crescimento qualitativo (KOVALIOV, 1982, p. 33).

O principal problema do Estado passava a ser a elaboração de um estratagema que conseguisse forças de trabalho para as propriedades rurais, pois não havia mais possibilidade de lançar mão de escravos, por estarem perdendo sua importância econômica. Acrescente-se a isso um retrocesso populacional, que também contribuiu para a escassez da força de trabalho.

²⁵ Em sua caracterização geral “ser escravo significa que um homem é propriedade jurídica de outro homem. Como propriedade, o escravo é obrigado a trabalhar para o seu dono, produzindo riqueza e prestando serviços gerais. Como produtor de riqueza, trabalha no campo, nas minas, no artesanato. Como prestador de serviços, trabalha nas atividades domésticas, na fiscalização da produção, como criado de legionários, como preceptor, como escritor, como médico, como agente de negócios. O quadro apresentado sugere uma hierarquia que é geralmente estabelecida pela categoria do senhor a quem o escravo pertence. Os proprietários de escravos são todos os cidadãos e, em determinados casos, o próprio escravo pode possuir os seus. Do ponto de vista econômico, o escravo é realizador do trabalho, o que produz, o produtor direto, mas, como propriedade de outro homem, é também meio de produção, propriedade móvel, que pode ser vendida. A parte que cabe ao escravo do produto de seu trabalho corresponde ao mínimo vital, o suficiente para reproduzir a força de trabalho, excluindo-se dessa condição os escravos prestadores de serviços” (OLIVEIRA, 1998, p. 30-31).

²⁶ Entre as principais: Godos (divididos em visigodos e ostrogodos), Suevos, Francos, e Vândalos.

O empobrecimento era geral; declínio do comércio, decadência dos ofícios manuais e da arte, diminuição da população; decadência das cidades; retrocesso da agricultura a um estágio mais atrasado – este foi o resultado final do domínio romano no mundo (ENGELS, 1997, p. 167).

Essa situação acabou levando os patrícios²⁷, aristocratas romanos – que eram os grandes proprietários de terra – a subdividir suas propriedades em duas partes: uma parcela ficava ao seu próprio encargo, enquanto a outra era destinada à plebe²⁸ e aos escravos romanos. Em síntese, a plebe deveria dar, em troca da terra que recebia, parte do que ali era produzido, assim como serviços não remunerados na parcela de terra senhorial.

Cada fazenda pretendia produzir tudo o que lhe era necessário, sem ter de recorrer aos outros. A moeda tornou-se menos importante na vida do pequeno proprietário, ou do grande senhor, ou da própria fazenda. Se não no comércio, pelo menos nas transações entre proprietário e agricultor, ou entre êstes e o Estado, os pagamentos eram feitos quase invariavelmente *in natura*, pela transferência de alguns produtos (ROSTOVTZEFF, 1967, p. 288).

Isto posto, desencadeia-se a passagem do escravismo antigo à servidão medieval, tendo como fio condutor a diminuição da produtividade e a decrescente disponibilidade de mão-de-obra. Essa transformação impulsionou os colonos à dependência econômica dos grandes proprietários rurais e, a partir dos séculos II e III, passou a assumir caráter de servidão, diante da ruralização para a qual a Europa estava caminhando.

Esse deslocamento da classe dominante para as suas propriedades rurais foi impulsionado pela necessidade de segurança e alento no campo, devido ao fato de a crise econômica atingir uma das principais características da sociedade romana: a urbanidade de seu mundo. Desde o surgimento do regime republicano a *urbs* (cidade) passa a ser o centro da vida política, da administração do Estado romano. No período Imperial, quer na conquista quer na perda de territórios,

²⁷ Foram assim chamados por serem (ou se considerarem) como descendentes dos *patres*: os membros do primeiro Senado romano (AZEVEDO, 1999).

²⁸ O termo *plebs* significava populacho, classes inferiores. Classe romana que possivelmente se originou dos povos vencidos em guerras, por estrangeiros domiciliados em Roma e dos mais antigos clientes. Em síntese, era a parte pobre dos romanos, a qual, nos tempos do Império, para que se evitassem possíveis comoções, foi mantida pelas políticas imperiais (AZEVEDO, 1999).

Roma, na condição de centro e capital do mundo, foi identificada com o próprio Estado. Em vista disso, jamais podia ser violada. Ali, no coração da *Urbs* (Roma) – marcada por uma alta concentração populacional – estavam o Fórum, o Senado, os santuários, as assembléias populares, além de inúmeras atividades econômicas – como as operações bancárias - e de lazer – as lutas de gladiadores, por exemplo. “Roma, a cidade dos construtores, nunca foi concluída. De uma época a outra, ela se transformava. Era uma cidade viva” (GRIMAL, 2005, p. 77).

Às cidades, portanto, coube o maior impacto, daí os aristocratas, homens de significativos exercícios públicos e cívicos, se deslocarem para suas propriedades campestres, as *villae*²⁹. Na medida em que as incursões germanas arrasavam os centros urbanos, estes não eram objeto de reconstrução ou reparação, e, conforme iam perdendo a sua pulsação, os únicos edifícios que não deixaram de ser erguidos foram ou igrejas³⁰ ou mosteiros³¹ (ROSTOVTZEFF, 1967). O fenômeno que se verificava então era o surgimento de fortificações nos centros das propriedades dos aristocratas, visando afiançar a segurança das *villae*.

A produção da vida convocava a mão-de-obra rural, e essas relações levaram o imperador Constantino (†337), no século IV, a lhes imprimir um caráter jurídico, com a *Lei do Colonato*, que de fato fixou o homem romano despossuído à terra onde trabalhava. Isto pode ser visto como o símbolo da ruralização da sociedade romana nas suas últimas décadas.

Essa crise do Estado romano, ao comprometer a produção da vida, levou à desestabilização da segurança do *orbis* romano, abalada até então pela constância de sua corporação militar. Essa conjuntura em meio à queda populacional afetou o equilíbrio das legiões romanas: quando se remanejaram

²⁹ “A *villa* é a maior unidade de produção nas formações feudais e é característica da época merovíngia. Do ponto de vista institucional, a *villa* resulta de uma permanência secular romana, conhecida desde o tratado catoniano do século II a.C.” (OLIVEIRA, 1998, p. 50).

³⁰ Por igrejas subentendam-se os lugares e/ou edifícios de reunião dos cristãos destinados aos ritos: catacumbas, templos, basílicas.

³¹ “O grego *monasterion*, já empregado por Fílon a propósito dos ascetas judeus, designa, no séc. IV, a princípio a cela isolada de um único monge [cristão], depois a moradia de uma comunidade” (GRIBOMONT, 2002, p. 968).

homens do exército para suprir a falta de mão-de-obra nos campos o exército não pôde mais resistir aos assaltos bárbaros.

No Império Romano tardio a força de trabalho era parte de um conjunto inter-relacionado de condições sociais que, combinados com as invasões bárbaras, acarretaram o fim do Império ocidental. O exército não podia ser aumentado, pois a terra não suportaria a perda adicional de mão-de-obra; a situação da terra estava deteriorada devido ao aumento excessivo dos impostos; os impostos aumentavam em resposta às necessidades militares; e a pressão germânica era a principal responsável por esse crescimento (FINLEY, 1991, p. 186).

O Estado procurou desenvolver algumas tentativas políticas para resolver esta condição, tais como o aumento de impostos e a obrigação de os filhos seguirem a carreira dos pais, com o que se pretendia garantir a ordem social.

Ao mesmo tempo, o conjunto da sociedade endurece-se em categorias fechadas. As aristocracias municipais, a dos *curiales*, têm obrigação de conservar a sua categoria, pois desempenham um papel essencial na administração local, em especial para cobrança de impostos. O Estado pretende que a condição social dos cidadãos seja continuada pelos filhos. O filho do soldado deve ser soldado, o filho do agricultor de cultivar o domínio paterno (GRIMAL, 1999, p. 139).

Diante das profundas transformações que se desencadeavam, essa política do Império Romano não significou outra coisa que não uma tentativa frustrada, sobretudo para a manutenção do seu exército, que, na ordem social, era o responsável pela segurança do Estado. Cite-se como exemplo esse seu valor no contato com os germanos³².

³² Importa lembrar que no decorrer de sua expansão, o Império, desde os tempos de Marco Aurélio (†180), se viu em maior contato com os povos germânicos, com os quais o confronto se tornou inevitável. Todavia, é válido salientar que os germanos não foram para o Império um Estado inimigo, mas tribos migratórias com o objetivo de saque. Segundo Perry Anderson, a reação germânica (num primeiro momento) era um sinal do triunfo romano: “As sucessivas arremetidas dos bárbaros contra o Império a partir da época de Marco Aurélio não eram, portanto, golpes fortuitos de má fortuna para Roma: eram em grande medida consequências estruturais da sua própria existência e do seu próprio triunfo. As lentas modificações induzidas no seu meio exterior, por imitação e intervenção, viriam a tornar-se cumulativas: o perigo nas zonas fronteiriças germânicas cresceu à medida que a civilização romana as foi gradualmente alterando” (ANDERSON, 1982, p. 120). Dessa confrontação resultou a assimilação dos germanos no Estado romano, sobretudo no corpo do exército, fato que se tornou uma constante no fim do Império. Essa incorporação no efetivo militar se devia principalmente à integração de cativos ou refugiados que, em troca de suas terras, ofereciam serviços militares; e ao alistamento voluntário de

O exército romano, até o século III, não direcionou tanto as suas preocupações para as fronteiras, pois tinha como prioridade assegurar a política interna, como sufocar rebeliões e guerras civis; todavia, seu efetivo era suficiente para guarnecer suas fronteiras e até mesmo promover conquistas adicionais. Esse período [de Augusto a Marco Aurélio] foi tido como o tempo de apogeu do exército romano. Mas, após o século III, seu aparato havia se tornado insuficiente para a dimensão do Império, comprometendo seu desempenho, o que contribuiu para a sua dissolução, sobretudo com a crescente pressão dos povos germânicos.

As tribos germânicas da Europa central, que por vários séculos haviam representado um problema intermitente, deram início a uma pressão renovada e muito mais forte sobre as fronteiras, pressão que só chegou ao fim quando o império do ocidente deixou de existir enquanto organismo político (FINLEY, 1991, p. 180).

O Estado romano foi como que uma presa fácil, tendo-se em vista o decrépito potencial de seu corpo militar. Acrescenta-se a isso a cumplicidade das camadas populares romanas, cada vez mais esmagadas pelos impostos, acelerando a sua queda.

... os escravos e os colonos romanos ajudaram de todas as formas possíveis os bárbaros, o que explica a facilidade e a rapidez extraordinárias com que as tribos bárbaras penetram no território romano, no século V (KOVALIOV, 1982, p. 37).

Com a falência de seu exército o Estado romano abriu suas legiões para o ingresso dos germanos, e foi além, quando lançou mão do uso de tropas “auxiliares” desses povos. Desde Constantino (306-337) o topo da hierarquia militar romana estava nas mãos dos Francos³³; e, com Teodósio (†398), esses

guerreiros germanos em busca de melhores condições financeiras e/ou promoção nas legiões romanas (ANDERSON, 1982).

³³ Povo germânico cuja origem é pouco conhecida. Seu nome provavelmente tenha aparecido pela primeira vez no século III para designar diversas tribos, dentre elas a dos sicambros, de onde saiu o seu unificador: Clovis (446-511). Entre os séculos III e IV, ao se integrarem ao Império Romano, os francos chegaram até a servir ao exército romano – por exemplo, na batalha de Campus Mauriacus contra Átila, rei dos hunos. A ascensão política e militar dos francos decorreu de sua

cargos passaram a ser assumidos pelos Godos³⁴. Isto é, a segurança imperial estava em mãos “bárbaras” quando as invasões germânicas se desencadearam. Em face disso, as fronteiras do Império nos séculos IV e V foram marcadas pelos conflitos entre germanos a serviço do exército romano contra os germanos das tribos vizinhas.

A partir do século IV os germanos, e no século V também povos orientais, invadiram em ondas sucessivas o Império Romano e ali se instalaram militarmente, o que levou posteriormente à deposição do imperador Rômulo Augústulo, em 476³⁵.

1.1.1 AS INCURSÕES “BÁRBARAS”

Não há dúvida de que, dentre os povos que se confrontaram com o Império Romano, coube aos germanos, a partir de suas incursões, o golpe mais grave, por extensão, o golpe fatal. Dentre esses grupos tidos como “bárbaros” pelo povo romano, se destacaram principalmente os Godos, Suevos³⁶, Vândalos³⁷ e

vitória sobre os alamanos, “ao que se juntou, em 496, a capital cerimônia do batismo de Clóvis, já rei, convertido ao catolicismo” (AZEVEDO, 1999, p. 203).

³⁴ Povo germânico que possivelmente tinha provindo da Escandinávia, e que, a partir do século III, após se deslocar para junto do Mar Negro, constituiu um forte Estado subdividido em duas partes: os ostrogodos (ou godos ilustres) e os visigodos (ou godos sábios) (LOT, 1980); isto os colocou em contato com as civilizações grega, russa e da Ásia Menor. Após o século IV o cristianismo começou a ser disseminado em seu meio, fato que culminou na tradução do *Novo Testamento* por “Wúlfila (ou Úlfilas), ordenado bispo (ariano) dos godos em Constantinopla, [...] em língua gótica, elaborado para isso novo tipo de letras” (FRÖHLICH, 1987, p. 35), por volta do ano 340. Por esse período, séculos IV e V, os visigodos e ostrogodos penetraram na atual Itália, ora pacificamente na condição de federados, ora agressivamente por meio de pilhagens.

³⁵ Fato empreitado por Odoacro (434-493), membro da guarda palaciana, mas cita de origem, que em 476 foi aclamado rei pelos germanos incorporados ao exército romano. Ao enviar suas insígnias imperiais a Zenão – imperador do Oriente – em Constantinopla, Odoacro provavelmente tenha sido o único chefe entre os germanos após o século V que tenha querido a abolição do Império (ANGRISANI SANFILIPPO, 2002).

³⁶ Os suevos foram tribos germânicas que, em forma de confederações, estavam disseminadas pelo Báltico, Danúbio e, sobretudo na Suábia (de onde lhes veio o nome). No século V uma dessas tribos se uniu aos vândalos na invasão da atual Espanha; posteriormente, foram derrotados pelos ostrogodos e uns séculos depois tiveram a sua extinção enquanto organização política.

Francos. O resultado não foi outro senão a dissolução da unidade econômica, política e militar do Império no Ocidente.

Essas incursões, ocorridas em ondas sucessivas, foram promovidas por tribos migratórias (fugitivas), cujo objetivo era saquear, ou mesmo se assentar no mundo imperial, mais seguro em vista das circunstâncias. Essas invasões ocorreram após os Hunos³⁸ (povo mais forte e mais severo) se deslocarem das planícies russas e pressionarem os germanos, levando, por exemplo, à desarticulação dos Godos, que então ocupavam as margens do rio Danúbio. O resultado disso foi a destruição do reino ostrogodo³⁹; e o asilo requerido pelos visigodos⁴⁰, o que os levou a serem transformados em soldados-lavradores do Império⁴¹. Ambrósio (†397), bispo de Milão do final do século IV (uma das figuras mais notórias da Antigüidade cristã), já havia prestado atenção a tal conjuntura:

³⁷ Povo germânico que invadiu a atual Espanha e instalou-se na Andaluzia. No século V os vândalos invadiram e conquistaram o Norte Africano, onde constituíram um reino.

³⁸ É provável que sua origem seja a Mongólia, situada nas estepes da Ásia central. Os hunos foram um povo nômade (vivendo sob tendas armadas em carruagens puxadas por bois) e sua organização política era formada por uma aristocracia pastoril que detinha o poder sob a liderança hereditária de um Kan ("rei"), dos quais o mais famoso foi Átila (395-453), que no século V invadiu o Ocidente Europeu, pilhando e destruindo grande parte do Império Romano. Perto de dominar Roma, mas com um exército cansado e praticamente dizimado, uma interferência do papa Leão Magno em 452 o convenceu a se retirar da atual Itália após um acordo de paz. Com sua morte e a rivalidade entre seus filhos seu reinado se desmoronou, não representando mais nada politicamente no limiar do século VI (DIONISI, 2002).

³⁹ Isto ocorreu por volta de 375, o que levou a minoria da população a se refugiar junto aos visigodos, enquanto a maioria ficou à mercê dos invasores.

⁴⁰ Este asilo foi pedido junto ao imperador Valente, que governava a parte oriental do Império.

⁴¹ Essa penetração, em certo sentido pacífica para o lado romano, não terminaria assim tão pacificamente. Após se instalarem na Trácia, o Estado romano, assim como fez por séculos com suas províncias, submeteu-os a dura exploração, fato que levou a uma rebelião em 377, em que as províncias orientais foram atacadas. O agravamento da situação levou o imperador a comandar legiões em lutas que, na batalha de Adrianópolis, em agosto de 378, culminaram na derrota do exército romano. Apesar da gravidade da situação, para Guerras (1995, p. 43) "não havia um interesse dos godos em empreender uma campanha sistemática para o aniquilamento do Império. Atendia-se a uma necessidade mais elementar: sobreviver". Essa batalha foi tida como o símbolo da virada na história militar do Império (FINLEY, 1991; GRIMAL, 1999; LOT, 1980). "Os Godos estavam entinchados por detrás dos seus carros, numa planície, perto de Andrinopla. O imperador atacou a 9 de Agosto; o exército romano, subentenda-se, os bárbaros ao serviço do Império, foi destruído com todos os seus generais e trinta e cinco tribunos. O imperador pereceu na acção. Não foi possível encontrar o seu corpo; ferido, teria, em princípio, sido levado para uma cabana à qual os Godos deitaram fogo. A narração de Amiano Marcelino – que termina aqui a sua obra – é pouco clara; parece que a vitória foi decidida por uma carga de flanco da cavalaria gótica" (LOT, 1980, p. 210).

Os Hunos precipitaram-se sobre os Alanos, os Alanos sobre os Godos, os Godos sobre os Taifalas e os Sármatas; os Godos, expulsos da sua pátria, expulsaram-nos a nós para o Ilírico. E ainda não acabou!⁴²

Essa situação foi tão assustadora para Ambrósio que ele acabou por ver nesses povos seres destituídos de humanidade, ou seja, não aptos para a *humanitas* (ou santificação). Levou-o até a convocar os cristãos para defenderem a “pátria” contra as invasões⁴³.

Importa ressaltar que essas invasões ao Estado romano ocorreram em duas fases distintas:

As invasões germânicas que varreram o Império do Ocidente desenvolveram-se em duas fases sucessivas, cada uma delas com sua forma e dinâmica próprias. A primeira grande vaga começou com a momentosa travessia do Reno gelado, na noite de inverno de 31 de dezembro de 406, por uma confederação informal de Suevos, Vândalos e Alanos. Passados poucos anos, em 410, os Visigodos, comandados por Alarico, tinham saqueado Roma. Duas décadas mais tarde, em 439, os Vândalos haviam tomado Cartago (ANDERSON, 1982, p. 122).

Moses Finley atenta para o fato de essas invasões não serem eventos de uma guerra entre dois ou mais Estados:

... as legiões romanas ainda lutavam bem a maior parte do tempo. Num combate normal ainda eram capazes de derrotar um número superior de germânicos, porque eram melhor treinados, melhor equipados e melhor comandados. O que não podiam fazer era resistir indefinidamente a esse tipo de inimigo. Não estavam em guerra contra um Estado vizinho igual ao seu, mas sim com tribos migratórias que tinham o objetivo de saquear ou de assentarem no mundo imperial, mais rico (FINLEY, 1991, p. 182).

Essas invasões não chegaram a mudar a direção que havia tomado a sociedade romana: a de uma regionalização da sua aristocracia junto com a

⁴² Citado por LE GOFF, Jacques, *A civilização do Ocidente medieval*, vol. 2, Lisboa: Editorial Estampa, 1984, p. 31.

⁴³ Ainda, possivelmente a primeira vez em que os germanos foram registrados como os protagonistas da queda de Roma se deu em Comodiano (escritor cristão do século III); e, foi como um cristão de olhar projetado para o futuro que Comodiano pôde ver os germanos como o povo “dominante” da próxima era (MAZARINO, 1991).

dissolução da unidade política. É significativo lembrar que a intenção de destruir a estrutura do Estado romano por parte dos invasores não foi decorrente de um planejamento. Mesmo após a dissolução do Império, os invasores não tinham condições de organizar um novo sistema político⁴⁴. Todavia, alguns governantes germânicos labutavam por salvar algumas estruturas romanas, o que não significa que não as tenham alterado.

Em geral, estes reinos bárbaros modificaram as estruturas sociais, económicas e culturais do mundo romano tardio numa proporção relativamente limitada, e mais por cisão que por fusão. É significativo que tenham preservado a escravatura agrária em larga escala, juntamente com as outras instituições rurais básicas do Império do Ocidente, incluindo o colonato (ANDERSON, 1982, p. 130).

Ao se instalarem no Império – apossando-se de territórios – as aristocracias germanas mantiveram uma produção da vida que, de modo geral, seguia os mesmos rumos da sociedade romana, tendendo a um mundo ruralizado e descentralizado, caracterizado por proprietários e seus dependentes: a quebra da unidade política ao isolar grupos sociais resultou nesse quadro de dependência pessoal.

No âmbito romano, os camponeses, no processo de escape dos fiscos, se lançaram em massa às dependências dos grandes proprietários, assumindo seu patronato e se tornando colonos. Em síntese isso significava o fim daquilo que muito caracterizava o romano: a sua cidadania - substituída pela dependência como colono. A cidadania romana, símbolo da consciência coletiva do homem romano, pressupunha direitos e deveres que garantiam o coletivo, isto é, a cidade, Roma. Quando do ocaso do Império, o processo de fragmentação desarticulou essa idéia pragmática com relação à coisa pública, que, na realidade, estava deixando seu sentido de ser (NICOLET, 1992. DUPONT, 2005).

⁴⁴ Inclusive, os reinos bárbaros dependeram sobremaneira da organização da Igreja, e, onde não estabeleceram aliança com ela, verificou-se uma fragilidade política: “A manutenção de parte da herança romana e a identificação entre os segmentos sociais, contudo, não garantiram a prosperidade dos reinos germânicos constituídos. Do diversificado conjunto de reinos, apenas o Franco, o Visigodo e o Suevo atravessaram a barreira dos cem anos. Verificamos, não por acaso, que a fragilidade dos poderes políticos instituídos revelou-se particularmente e mais rapidamente nos reinos nos quais a elite política não estabeleceu formas de aliança com as autoridades religiosas. Em outras palavras, onde não foi possível contar com o respaldo conferido pela Igreja local” (RODRIGUES, 2002, p. 139).

O desenrolar dessas transformações sociais levou o mundo romano a uma fragmentação da unidade imperial e ao total rompimento entre o centro político e suas províncias. Além disso, o declínio das cidades foi uma das marcas do fim do Estado.

O Império Romano, no Ocidente, ainda sobrevivia durante um século. As dissensões internas, a pressão, cada vez mais forte, dos Bárbaros, o papel dos oficiais germanos ou vândalos acabam de arruinar tudo o que podia subsistir da unidade imperial. Aqui e ali, cidades provinciais mantêm, melhor ou pior, o espírito romano; mas os campos despovoam-se, esgotados pelo banditismo, que se tornara endêmico, e pelas exigências do fisco. Enquanto tudo se desmorona, a administração imperial mantém a pressão financeira, que arruína as aristocracias locais, pilares da sociedade (GRIMAL, 1999, p. 143).

Ao assumirem estruturas semelhantes, ambos os povos, o romano e o germano, lograram a fusão de uma nova sociedade. Em face disso, estava aberto o caminho para o domínio temporal por parte da Igreja, única instituição organizada que sobreviveu no mundo antigo.

1.2. O papel da Igreja no fim do mundo antigo

Concomitante ao desmantelamento de seu Estado, o Império Romano presenciou o emergir de uma religião que havia nascido logo após a sua consolidação em 27 a.C., sob Otávio Augusto: o cristianismo, que em pouco tempo ganhou aceitação significativa entre os homens do Ocidente Europeu. Na medida em que o cristianismo foi se organizando e consolidando, sua Igreja – o “corpo” reunido dos cristãos, *corpus fidelium* – conquistou espaço legal com a conversão do imperador Constantino⁴⁵, no início do século IV, e, posteriormente,

⁴⁵ Constantino foi o Imperador precursor da “elevação” da Igreja. Na batalha em que derrotou seu rival Maxêncio, em 312, seu exército já havia incorporado símbolos e insígnias cristãos (PIERRARD, 1982), fato comum nos acampamentos militares romanos, como relatou Tertuliano: “Toda a religião dos campos militares referencia as insígnias, adora as insígnias, coloca as insígnias acima de todos os deuses” (*apud* HAMMAN, 1989, p. 295). Segundo a tradição eclesiástica, o episódio fora decorrente de uma “suposta” visão (da cruz) que teve Constantino: “In hoc signo vinces – com este sinal vencerás”. Esta frase “que corresponde ao grego τούτω νικᾷ, deriva de um episódio da vida de Constantino, contado por Eusébio (*Vida de Constantino*, 1, 27, 31, retomado na *História eclesiástica*, 9, 9): ele sonhou com uma cruz em que essas palavras

alcançou seu triunfo com o imperador Teodósio⁴⁶, ao tornar-se religião oficial do Império em 380. Nesse ambiente propício, os líderes do cristianismo assumiram a condução da nova ordem social.

Depois da tempestade de três séculos, de perseguições e martírios, a Igreja *das catacumbas* passou de uma relação desarmônica com o Império a uma união com este, pelo menos no âmbito ocidental⁴⁷; com essa condição, assumiu o *status* de instituição que orientou os homens na transição da Antigüidade para a Idade Média. Acrescente-se a isto que, na medida em que o Estado romano a

estavam inscritas. Ao despertar, adotou a cruz, símbolo dos cristãos, como insígnia do seu exército, mandando gravá-la em todos os escudos, e obteve a vitória da ponte Mílvio (312); a seguir, com o reconhecimento ao Deus que lhe concedera essa vitória, aderiu decididamente à causa cristã, pondo fim ao período de luta cruenta entre poder imperial e cristianismo. Lactância (*De moribus persecutorum*, 44), aliás, diz que esse episódio aconteceu na noite anterior à batalha decisiva contra Maxêncio, enquanto, segundo Eusébio, ele ocorreu antes e foi precedido por visão análoga. Entre os historiadores permanecem dúvidas sobre o fato de que o estandarte em questão representasse realmente um símbolo cristão: para alguns, ele simplesmente faria referência a um culto solar” (TOSI, 1996, n. 1258, p. 567). O Imperador, um ano após sua conversão ao cristianismo, baixou, em 13 de julho de 313, um edito de tolerância: o *Edito de Milão* (apesar do nome, foi um escrito de Nicomédia), que concedeu aos cristãos a igualdade de direitos como as outras religiões, e que nos chegou transcrito por Eusébio em sua *História Eclesiástica* (X, 5, 1-14).

⁴⁶ As decisões imperiais de Teodósio em prol do cristianismo fortaleceram ainda mais a Igreja frente ao pensamento romano, principalmente ao tomar providências em favor daqueles que consideraram como ortodoxos, enfraquecendo arianos e “pagãos”. Dentre as decisões de Teodósio, duas assumem importância fundamental para os cristãos. A primeira foi o Édito de Tessalônica de 380, quando o catolicismo foi adotado como religião oficial do Império: “Desejamos que todos os povos que se encontram sob a branda autoridade de Nossa Clemência vivam na fé que o santo Apóstolo Pedro transmitiu aos romanos, que é pregada até os dias de hoje, como ele próprio a pregara, e que é seguida, como é do conhecimento de todos, pelo Pontífice Damaso e pelo bispo Pedro de Alexandria [...]. Decretamos que só terão o direito de se dizer cristãos católicos aqueles que se submeterem a essa lei e que todos os outros são loucos e insensatos sobre os quais pesará a vergonha da heresia. Eles poderão contar, em primeiro lugar, com serem o objeto da vingança divina e, em seguida, com serem castigados também por nós, segundo da decisão que o céu nos inspirou” (*Código Teodosiano*, XVI, 1, 2, *apud* COMBY, 1997, p. 76). A segunda se deu quando toda a prática religiosa pagã foi proibida, no Édito de Constantinopla de 392, o que significou o golpe de misericórdia na velha religião, aliás, “religião” que naquele momento passa a ter o mesmo significado de cristianismo: “Se alguém depõe incenso para venerar estátuas feitas pelo trabalho do homem [...], enfeita uma árvore com pequenas tiras, eleva um altar por meio de placas de terra tiradas do solo [...], tal coisa configura um ataque e integral à religião. Culpado de haver violado a religião, esse homem será punido com o confisco da moradia ou da propriedade na qual se tiver mostrado escravo dessa superstição pagã” (*Código Teodosiano*, XVI, 12, *apud* COMBY, 1997, p. 76). Essas decisões imperiais foram compiladas no *Código Teodosiano*.

⁴⁷ Isto porque essa situação não se encontrava idêntica no Ocidente e no Oriente: “... no Oriente e no Ocidente a figura do imperador e das suas relações com a Igreja foram interpretadas e realizadas muito diversamente. Enquanto em Constantinopla o basileu se considerava chefe da Igreja e do Estado, convocava concílios, depunha os patriarcas, e até prendia o Papa, no Ocidente, onde o Estado quase não existia organizado, dava-se o inverso, porque a Igreja era o único poder constituído, e era ao Papa que os reis e imperadores deviam obediência” (LUPI, 2000, p. 130).

incorporava em suas estruturas, paulatinamente o poder passou a ser interesse dos seus dirigentes. Dessa forma, o poder do Estado, outrora a serviço do paganismo, passava ao serviço do cristianismo⁴⁸.

Em vista disso os líderes católicos, a partir de um trabalho de inteligência evangelizadora que foi capaz de unir a tradição cultural (os valores romanos) com a sua doutrina, conquistaram a aristocracia romana (CRUZ, 1996). Quando os imperadores passaram a ser cristãos abriu-se um forte campo de ação para o clero⁴⁹ buscar o comprometimento entre Estado e Igreja; por conseguinte, a fidelidade a essas instituições acabou por tornar-se coisa única (GILSON, 2001).⁵⁰

⁴⁸ Esse momento marcou a transição dos deveres do imperador, porquanto, em uma sociedade que caminhava para a teocracia, as decisões relacionadas à fé do povo romano entraram na ordem do dia. No fim do Império o desequilíbrio na unidade da fé que afetou a Igreja, deslocou os imperadores (então cristãos) dos cuidados nos campos de batalha e impulsionou-os para os sínodos para resolver dissonâncias da fé cristã: “A fé, o ardor, a curiosidade e as prisões mais terrenas da maldade e da ambição acenderam a chama da discórdia teológica; a Igreja e mesmo o Estado foram divididos por facções religiosas cujos conflitos se demonstravam por vezes sangrentos e sempre implacáveis; a atenção do imperador se desviou dos acampamentos para os sínodos; uma nova tirania oprimia o mundo romano, e as seitas perseguidas se tornaram inimigas secretas de seu país” (GIBBON, 1989, p. 443).

⁴⁹ Desde o princípio do século III se fazia uso da terminologia *clerus*, para distinguir os cristãos que – após uma ordenação – detinham um ministério de direção na Igreja. Dessa forma, o clero se diferenciava do laicato (*laicus*) por obter uma função sacra a serviço da comunidade. Em síntese o termo clero, de “(clerus, κληρος) no grego clássico e nos Setenta significa sorte, sorteio, o pedaço de terra concedido por sorte e, depois, herança. Fílon acrescenta uma nuance religiosa: Deus é *clerus* (quinhão) do fiel e do levita e ao mesmo tempo o crente é *clerus* de Deus. Em Jerusalém, Matias é escolhido pela comunidade primitiva para substituir Judas, mediante o sorteio (At 1,26); o termo no NT indica também, além de sorteio, a parte atribuída, que muitas vezes tem um significado escatológico (At 1,17; 8,21; 26,18; Cl 1,12). [...] Já no séc. IV o [clero] se subdistingue em duas categorias: *clerici inferioris ordinis* e os *primi clerici* ou *superioris ordinis* (bispos, presbíteros e diáconos). Mas nem sempre está claro que categorias pertencem ao [clero]” (DI BERARDINO, 2002, p. 306-307). Santo Agostinho explanou sobre o assunto da seguinte forma: “Penso que são denominados sortes, clérigos aqueles que foram estabelecidos nos vários graus do ministério da Igreja, porque Matias, o primeiro que foi ordenado pelos apóstolos, conforme vemos, foi escolhido por sorte (cf. At 1,26). Por conseguinte, devido ao fato de que se transmite a herança pelo testamento, pelo nome de sortes se designam os próprios Testamentos, como se designa a causa pelos efeitos” (En. in Psal., 67, 19).

⁵⁰ A união entre as instituições, até o triunfo efetivo do cristianismo, passou por diversas tensões, por exemplo, a formação dos cristãos diante da escola pagã: “Agostinho, certamente, não teria partilhado a aventura de um padre cristão, antigo gramático, que, juntamente com seu filho, seguia fielmente os cursos de um sofista pagão e até mesmo atraía, até lá, alunos batizados. Pai e filho nem sequer se afastavam quando seu mestre recitava o hino a Baco. O fato provocou um escândalo, mas foi prova da interpenetração das duas sociedades no Baixo-Império. Dois acontecimentos assinalaram uma reviravolta na situação. O primeiro foi o edito do imperador Juliano, que proibiu aos mestres cristãos de ensinarem nas escolas públicas; e aos jovens e meninos da Igreja de seguirem os seus cursos. O segundo fato deriva da decadência de uma cultura que já parecia sem fôlego nesse século V. Assim, a Igreja vê-se forçada a abrir novos caminhos e a elaborar uma cultura e um ensino genuinamente cristãos” (HAMMAN, 1989, p. 292).

Na competição com os representantes do passado, êsses escritores saíram vitoriosos, mas não nos devemos esquecer que também êles vieram da civilização antiga e levantaram seu edifício novo sôbre alicerces velhos (ROSTOVTZEFF, 1967, p. 292).

Tudo aquilo que fora importante e que demonstrava e/ou simbolizava o poder do Império foi cristianizado. Cite-se como exemplo o título de *Pontifex Maximus*⁵¹, que, ostentado pelo Imperador, passou para o bispo de Roma, simbolizando o seu *status* de líder da Igreja:

Para quem tem em mente a estrutura da cidade antiga, o conflito entre os dois poderes [Igreja e cidade antiga] mostra-se inevitável. [...] Nela, o homem coincide com o cidadão. À medida que se sente homem, também se sente cidadão e integra-se às estruturas. A cidade fornece-lhe seu lugar, seu pão, seus lazeres, seus templos e suas divindades. E a religião é a sacralização da vida coletiva. Desde Augusto, o chefe de Estado é o soberano pontífice da cidade romana. Nessa qualidade, no dia de sua posse, ele reveste-se de um manto azul constelado de estrelas. E, curiosamente, esse título eminentemente pagão passará para o Bispo de Roma (HAMMAN, 1989, p. 285).

O resultado disso se concretizou nas inúmeras intervenções estatais em prol da Igreja (CRUZ, 1996). Isto posto, somente aos católicos estava garantido o direito da herança sobre as propriedades: pagãos e cristãos apóstatas estavam arriscados a perdê-las. Dessa forma, além de a Igreja ser a grande beneficiária, por receber grandes doações, os seus fiéis eram os únicos cujas propriedades poderiam ser asseguradas.

Apesar da conduta escrupulosa de Agostinho, a violência foi inevitável. As leis imperiais caíram aleatoriamente sobre a sociedade africana. Introduziram uma cunha entre ricos e pobres,

⁵¹ Por esse título era conhecido, na Roma antiga, o chefe do *collegium pontificum*, instituição de caráter sagrado mais prestigiosa do mundo romano, e que, paulatinamente conquistou peso político reconhecido no Estado – por exemplo, era o *Pontifex Maximus* que redigia os *anais maximí*: registro dos principais acontecimentos da história romana (AZEVEDO, 1999). Provavelmente o primeiro *Pontifex Maximus* a ser eleito tenha sido do século III a.C. Com a morte do último deles, no fim da República, Augusto (imperador) se aclamou em 12 d.C. como *Pontifex Maximus*, o que foi continuado por todos os seus sucessores no Império, sem o processo de eleição já que havia sido incluído entre as atribuições do *princeps*. Em face disso, também ostentaram esse título os imperadores cristãos – Constantino e seus filhos –, todavia, as fortes investidas de Ambrósio de Milão levaram Graciano a renunciar o título de *Pontifex Maximus* em 375. Como o título ainda fazia referência à atribuição de máxima autoridade religiosa, foi assumido pelos papas a partir do século V (ALAND, 2002. FRÖHLICH, 1987).

cidade e campo. Os donatistas perderam seus bispos e o apoio das classes superiores. Um senhor de terras, Célero, mandara gravar poemas em sua homenagem no fórum. Como donatista, descobriu então que não podia ocupar cargos, não podia proteger sua propriedade por intermédio de litígios e não podia transmiti-la a seus herdeiros por um testamento válido. Depois de 405, portanto, homens como esse julgaram prudente conformar-se à religião estabelecida. As pressões da vida social comum, dos casamentos mistos e da respeitabilidade, que em tempos de maior tolerância haviam militado contra Agostinho e a favor dos donatistas, levaram então os cidadãos mais ilustres de Hipona a se inclinarem para o lado de Agostinho, como o bispo católico apoiado por imperadores católicos (BROWN, 2005, p. 298).

Essa situação se acentuou na medida em que o Império Romano foi se entrecruzando com a Igreja, e esta, no bojo da crise e dissolução pela qual passava a estrutura estatal romana, acabou por ocupar os cargos públicos.

Esperava-se que [o bispo] tivesse a porta sempre aberta a todo aquele que quisesse tratar com ele dos seus negócios – não só espirituais, mas os mais terra-a-terra. A partir de Constantino, o bispo assume oficialmente as funções de Juiz, [...] a África era fecunda em litígios e processos (DANIEL-ROPS, 1991, p. 32).

Para tanto, o papel da Igreja não se limitou ao campo espiritual: como nova condutora do *orbis* – pelo menos na parte ocidental – não pôde se ausentar das questões civis, de tal modo que sua política de moralização da vida pública contribuiu para a consolidação da vida servil.

A fôrça criadora da aristocracia fora, finalmente minada. [...] em seus sofrimentos, o homem procurou abrigo não na vida, mas além dela: esperava descanso e felicidade num mundo futuro. As classes inferiores nada lucraram com a vitória: a escravidão e a ruína financeira foram seu quinhão (ROSTOVTZEFF, 1967, p. 301).

O que se viu foi a assimilação de todo o poder de direção da sociedade pela Igreja, visto como, mesmo antes do fim do Império (século V), os bispos – ocupantes de posições na hierarquia do clero que naquele momento eram assumidas pelos líderes cristãos – estavam assumindo a magistratura civil das cidades.

A [autoridade do bispo] se exprime como *dignitas, gravitas, sanctitas*, etc. No começo a [autoridade] era distinta da *potestas*. Cipriano observa com toda exatidão que o poder episcopal, necessário ao exercício desta função, deriva da autoridade que é dada ao bispo em virtude desta função – *pro episcopatus vigore et cathedrae auctoritate* [...]. Em seguida, os dois temas se confundem cada vez mais, e tanto mais facilmente na medida em que os poderes do bispo são cada vez mais modelados nos dos magistrados romanos. O papa Gelásio, entretanto, distingue a *auctoritas sacra pontificum* e a *regalis potestas* [...] os canonistas da Idade Média, porém, não fazem mais esta distinção, e reconhecem ao Pontífice Romano a *plenitudo potestatis* (MUNIER, 2002, p. 200).

Na medida em que o Ocidente Europeu se transformava em uma sociedade agrária e fragmentada (conforme já mencionado), os centros urbanos perderam sua função de núcleo da cultura e da formação do homem. Todavia, essa fragmentação do mundo romano era compatível com a estrutura fragmentada da Igreja. Daí as bases para que essa Igreja hierarquizada e altamente organizada sobressaísse ao Estado romano naquele momento de crise e transformação da sociedade, o que lhe permitiu participar de assuntos seculares⁵², promovendo a cultura cristã.

A relação entre essas duas forças fora prenunciada por Santo Agostinho na Cidade de Deus e, segundo sua opinião, a Igreja como representante da cidade eterna era o associado superior, e o Estado, o subordinado. A Igreja, ou antes, sua hierarquia de bispos, podia participar dos assuntos seculares e estava pronta a correr o risco de se mundanizar. Nenhum trabalho secular se harmonizava melhor com seus desejos e capacidade do que a obra de promover a cultura cristã (BARK, 1979, p. 111).

⁵² Importa ressaltar que a autoridade na Igreja se dava em três âmbitos. 1) o *poder legislativo*, com a formulação das leis, e que se subdividia em três partes: (a) a *legislação episcopal*, demonstrativa dos poderes do bispo (em diversos campos: moral, direito canônico, ordenamento social, educação, assistencialismo) em todos os setores da vida cristã: familiar, pessoal e social; (b) a *legislação conciliar*, cujos objetivos eram garantir e universalizar a tradição, o magistério, os sacramentos e os dogmas da Igreja (Santo Agostinho sistematizou a idéia de que os princípios em que os cânones dos concílios gerais deveriam predominar sobre os locais); (c) a intervenção do papado em matéria disciplinar, que, após o século V alcançou poder legislativo. 2) o *poder judiciário*, que promovia o exercício da justiça, e se subdividia em três instâncias: papa, concílio (de caráter extraordinário, ao tratar da doutrina) e bispo (de instância ordinária, a *audientia episcopalis*). 3) a *justiça penal*, na punição dos erros, em que cabia ao bispo em pleno direito reprimir as faltas disciplinares e os desvios doutrinários; com a expansão e consolidação da Igreja esse papel passou a ser aplicado por intermédio dos concílios (ecumênicos e/ou locais), e, após o século V, também sob a tutela de Roma (MUNIER, 2002).

Para tal, a “internacionalidade” foi um dos fatores a outorgar à Igreja a capacidade de ser a única instituição herdeira do Império Romano. Entretanto, por se considerar de essência sobrenatural, ou seja, com um fim para além da história, carregava nessa sua especificidade a justificativa de ser superior ao Estado romano. Em face disso se encontrava numa condição *peregrina* no mundo, e, ao se firmar como sociedade autônoma, organizou-se sob suas próprias diretrizes, expandindo-se, por extensão, na circunferência do *orbis* romano, e, com a cristianização do Império, acabou se confundindo com a sociedade romana.

Lendo sua Bíblia, Agostinho passou a ver os acontecimentos que o cercavam como parte de um processo inelutável, previsto mil anos antes por Davi, nos Salmos, e pelos profetas de Israel. A Igreja católica espalhou-se pelo mundo inteiro: “estava escrito; realizou-se”. O mesmo se deu em relação aos imperadores romanos. Também eles haviam aprendido a “servir ao Senhor com tremor e medo”, eliminando os inimigos de Sua Igreja (BROWN, 2005, p. 286).

A Igreja estava estruturada para ser um somatório (como que uma “federação”) de igrejas particulares dispersas pelo *orbis*. A igreja particular, ou diocese, era a comunidade cristã liderada pelo seu bispo, e este devia ser ordenado na sucessão apostólica⁵³.

A palavra diocese tira sua origem do direito público romano, segundo o qual *dioecesis* designava uma grande circunscrição de

⁵³ A idéia de Sucessão Apostólica nasceu com a aceitação da hierarquia episcopal como direito e missão divina; condição esta herdada do apostolado missionário pelo episcopado local. Os fundamentos dessa doutrina se sustentam no ofício dos Apóstolos, que, como testemunhas do próprio Cristo, lhe outorgavam uma missão que ia para além do temporal. Com isso a Igreja, ao não abandonar essa tradição, se distanciou dos cristãos que não aceitaram essa premissa, portanto cismáticos. Na medida que a Igreja se expandia ao se organizar, a sucessão apostólica adquiriu um significado mais técnico ao tomar uniformidade pela sucessão dos bispos católicos, o que levou a crer que os bispos eram os guardiões “infalíveis” da pregação apostólica. Em face disso, somente a hierarquia da Igreja, ao se autoproclamar como sendo auxiliada pelo Espírito Santo, teria na sucessão dos bispos o depósito e continuidade da verdadeira fé, por extensão, o bispo foi posto em continuidade com o ministério apostólico; daí, a indispensabilidade posta aos cristãos de se unirem àqueles que não se separaram da sucessão original. Posto isto, todo bispo garantia à igreja particular o seu caráter de apostolicidade e a sua relação com a totalidade da Igreja. Com a sucessão apostólica se garantiu na Igreja o fortalecimento de uma tradição que abarcou todas as comunidades do orbe, o que não poucas vezes levou ao combate com heréticos. No Ocidente (séculos IV-V) se consolidou um respeito comum pela sede de Roma como a primaz, o que foi crucial para legitimar a sucessão petrina nessa cidade: Pedro como príncipe dos Apóstolos e primaz da Igreja (TREVIANO, 2002).

mais províncias, governada por um *vicarius*. Nos círculos eclesiásticos chegou-se ao termo diocese (διοικησις) com a passagem, na Antigüidade cristã, do termo Igreja (εκκλησια), estendido à Igreja universal, à Igreja particular e ao edifício de culto, para o de paróquia (παροικια) e somente mais tarde, de modo exclusivo, ao de diocese. No Ocidente, usaram-se por muito tempo, além de *paroecia*, também os termos *ecclesia*, *territorium*, *finis episcopatus* e *dioecesis* (PASQUATO, 2002, p. 1040).

Nesse sentido, quando o Império Romano chegou à sua derrocada, a Igreja, que possuía uma certa organização urbana desde o século III, já havia conseguido se organizar nas regiões rurais:

Nos sécs. V e VI por toda a parte está completa a organização paroquial do campo; como vemos especialmente na Gália, onde apenas por volta de 600 entrou em uso comum o termo *dioecesis* para as comunidades episcopais, ao passo que as comunidades presbiterais se chamavam então paróquias. Seria possível que as paróquias urbanas se tenham desenvolvido, nas outras grandes cidades, como em Roma, já a partir do séc. III (VOGT, 2002, p. 1041-1042).

A união das igrejas particulares era indispensável para a tarefa da Igreja em relação ao mundo: a organização deste. Desse modo, a organização cristã na forma de Igreja universal e coesa foi o seu sustentáculo, de modo que os bispos da Antigüidade dominaram o governo de grandes comunidades. Em face disso, a igreja particular tinha de ser uma imagem da Igreja universal, assim como estar em comunhão com as demais dioceses, mas, sobretudo com a de Roma, que, segundo a tradição cristã, detinha a primazia sobre as demais.

Abalizado pela estrutura e domínio da Igreja, o clero, ao assumir a condução dos homens, afiançou para si, respaldado pela sucessão apostólica, a qualidade de grupo de homens escolhidos e constituídos de poderes pela própria divindade. De tal modo, ao se proclamar como representante de Deus no mundo, alcançou legitimidade para sua postura de pedagogo da sociedade cristã, sobretudo ao deter o monopólio da relação entre Deus e a humanidade.

... os homens do Mediterrâneo em número e entusiasmo crescente passaram a aceitar que o poder divino não se encontrava mais em indivíduos comuns através da revelação ou das instituições estabelecidas; a partir de então o poder divino

estava representado na terra por um número restrito de agentes humanos especiais que haviam recebido o privilégio de comandar a ação do poder divino entre os homens, devido a sua ligação com o sobrenatural, relação claramente percebida e aceita pelos outros crentes.

A organização e a capacidade cristã de criar, de produzir “heróis” torna a Igreja a grande beneficiária desta focalização do poder divino. Ao longo da Antigüidade Tardia a hierarquia eclesiástica e os santos cristãos tornaram-se o elo, por excelência, de ligação entre o mundo celeste e o mundo terreno (CRUZ, 1996, p. 30).

Não obstante, é significativo notar que a eficaz e desenvolvida estrutura hierárquica da Igreja contribuiu decididamente para a administração de benfeitorias que havia ganhado⁵⁴. Não só isso: o clero se mostrou em condições de governar tanto a aristocracia como os setores inferiores, atendendo às necessidades espirituais de ambos (CRUZ, 1996), isto é, garantindo a ordem social.

A Igreja sempre fora beneficiária de seus fiéis, e, após a conversão de Constantino, o Estado acabou se tornando o seu maior doador, o que resultou em seu crescente poder econômico. Esse favorecimento estatal não só deu condições para o triunfo do cristianismo, mas foi o fundamento que garantiu à Igreja a possibilidade de reorganizar o Ocidente Europeu a partir das ruínas do Império, mas usando seus alicerces.

O mundo antigo envelheceu e lentamente passou à decrepitude, reduzindo-se a pó. Uma nova vida, entretanto, cresceu entre as ruínas, e o novo edifício da civilização européia levantou-se sobre o antigo alicerce, que continuava firme e bom. O novo edifício foi erguido pedra a pedra, mas suas linhas principais foram determinadas pela velha estrutura, e muitas pedras antigas empregaram-se na construção. Embora aquele mundo tivesse envelhecido, não morreu nem desapareceu nunca: continua vivo em nós, como base do nosso pensamento, de nossa atitude para com a religião, nossa arte, nossas instituições sociais e políticas e até mesmo nossa civilização material (ROSTOVITZ, 1967, p. 294).

⁵⁴ A Igreja recebeu inúmeras vantagens, como a construção de igrejas: em Nicomédia, Antioquia, Jerusalém (a igreja do Santo Sepulcro), Belém (a igreja da Natividade), Roma (basílica de Latrão e outras), assim como doação de terras. Além destes benefícios obteve a dispensa de impostos e da prestação de serviços públicos para os clérigos e a equiparação dos bispos com os altos funcionários. Algumas dessas vantagens adquiridas pela Igreja ficaram registradas por Eusébio de Cesaréia (*História Eclesiástica*, X, 6-7). Todavia, não existe uma certeza sobre a veracidade dessas chamadas “doações de Constantino”, contidas no *Liber Pontificalis*, o que se leva a crer que são documentos falsificados.

Diante de um Estado decrépito e quase totalmente cristianizado, o clero (entenda-se “os bispos”) obteve condição de se tornar um grupo diferenciado na sociedade romana, ao angariar poder econômico e político. Em virtude dessa condição a Igreja, como instituição triunfante, assumia o poder no fim da Antigüidade, de fato e de direito.

Los decenios que van desde Constantino a la muerte de San Agustín (430), constituyeron la gran epoca de la cristiandad. De una secta, no sin influencia pero si reducida, la Iglesia se convirti6 con gran rapidez en una organizaci6n que abarca todo el Imperio (Maier, *apud* CRUZ, 1996, p. 31).

Na 6tica da Igreja o homem romano havia “perdido” a sua *humanitas*, por isto um novo homem deveria ser formado: o homem santificado, isto 6, aquele que deveria, no curso da hist6ria, buscar a salva66o, que, ao lado da vida p6s-morte, passa a ser quest6o que ganha espa6os em toda a sociedade.

Os l6deres crist6os, acima de todos Santo Agostinho, lutaram com energia e 6xito para reorganizar os padr6es do pensamento e adaptar o conhecimento cl6ssico e as realiza66es intelectuais que se constroam aos novos objetivos da vida humana, uma vida na qual a salva66o se havia tornado a principal finalidade do homem a ser educado (BARK, 2005, p. 103).

Em um mundo marcado pela crise de suas estruturas, os homens em seus sofrimentos procuraram guarida para al6m da vida terrena, em um outro mundo, “futuro” e p6tria da verdadeira “felicidade”, conforme prometeram os padres da Igreja.

Essa nova tarefa colocada aos bispos legou para a hist6ria diversos nomes ilustres, dentre os quais a nossa personagem de investiga66o, Santo Agostinho, que, com habilidade de homem erudito, soube se beneficiar dessa condi66o⁵⁵.

⁵⁵ O norte-africano, em que viveu Santo Agostinho, tinha para Roma um valor imprescind6vel, pois era o seu “celeiro”, isto 6, sua agricultura abastecia a *Urbs*. Vale destacar que todas as sete prov6ncias de compunham a 6frica Romana do s6culo IV possu6am seus pr6prios bispados. A ascens6o crist6a nesse territ6rio pode ser medida pelo aumento do n6mero de seus bispos, que em fins do s6culo II eram aproximadamente uns setenta, e no in6cio do s6culo V, mais de seiscentos. De tal modo, nesse per6odo, os bispos j6 elaboravam uma teologia madura. “Suavemente, Roma havia introduzido na regi6o suas institui66es, sua organiza66o, sua l6ngua, sua cultura, suas escolas e suas corpora66es, seus col6gios e seus jogos [...]. Uma sementeira que deu frutos. Em

Quando se tornou bispo passou a resolver as questões que o afligiam não mais como um reconhecido debatedor, mas como articulador e juiz da sociedade, sentado “em seu trono episcopal na abside da basílica católica” (BROWN, 2005, p. 300).

O múnus episcopal implicava por outro lado a administração própria do patrimônio da Igreja, terras ou imóveis, proveniente de doações, caídas depressa em suspeita aos olhos dos invejosos, formadas por donativos em espécie ou em dinheiro recebidos para o serviço do culto ou para os pobres. Todas estas instituições possuem ainda hoje seu equivalente, mas nos séculos IV e V o ofício de bispo comportava muitas outras servidões: o Império cristão marchava a passos largos para uma forma de Cristandade de tipo medieval, em que o espiritual e o temporal, a competência da Igreja e as atribuições do Estado se aproximam e se misturam de maneira inextricável. A partir de Constantino, o Império reconheceu a competência da jurisdição episcopal nos processos civis, uma vez que uma das partes prefira recorrer a ele em lugar dos tribunais. Ora, cada vez mais, os donatistas, mesmo pagãos, recorriam, de preferência, ao bispo como ao um juiz mais imparcial, mais justo, – mais humano também, o que se compreende facilmente levando em consideração a barbárie das procedimentos judiciárias, o emprêgo generalizado da tortura (Santo Agostinho se vangloria algures por não recorrer a castigos mais severos que o açoite). Destarte, distribuir a justiça (e trata-se de questões absolutamente profanas tais como heranças, tutelas, questões de propriedade e de delimitação de terras) é para um bispo como Agostinho a mais pesada das obrigações; todas as manhãs, ao sair da liturgia, toma assento no tribunal, onde se demora a ouvir as demandas até a hora de romper o jejum, que, nos dias de grande afluência, é prolongado muito além do meio dia, até o cair da tarde (MARROU, 1957, p. 45).

Nesse contexto, na tentativa de captar e desvendar a complexidade em que se desdobrava a sociedade européia, representada pela civilização [romana], sem a proteção do Estado [Império Romano], Santo Agostinho procurou apontar direções para o homem sofrido do seu tempo. Com esse propósito o seu pensamento se afastou das questões meramente materiais para centrar-se no apego aos bens imateriais, invisíveis, segundo uma proposta religiosa, que tinha como elemento orientador os textos tidos como sagrados pelos cristãos.

contrapartida, a África fornecia escritores e oradores, funcionários, senadores e até mesmo imperadores. Tornada cristã, ela deu um Papa, literatos do porte de Tertuliano e, por fim, Agostinho...” (HAMMAN, 1989, p. 12).

A verdade arruinou o que o erro estabeleceu; a fé destruiu as obras da incredulidade; o retorno ao Deus santo, ao Deus de verdade, aniquilou o estabelecido pela aversão ao culto e à religião divina. E isso aconteceu não apenas no Egito, único objeto das lamentações que o espírito dos demônios inspirava a Hermes, mas em toda a terra, que canta um cântico novo, conforme as Escrituras, verdadeiramente santas e verdadeiramente proféticas, onde está escrito: *Cantai novo cântico ao Senhor, cantai ao Senhor toda a terra*. Eis o título do salmo: *Quando se edificava a casa depois do cativo*. Com efeito, a casa do Senhor, a Cidade de Deus, a saber, a Igreja, edificava-se em toda a terra depois do cativo, em que, escravos dos demônios, gemiam os homens libertados pela fé e transformados hoje em pedras vivas do divino edifício. Porque, embora autor de deuses, o homem não era menos escravo da própria obra. Adorando-os, entrava na sociedade, não de estúpidos ídolos, mas de pérfidos demônios (*De civ. Dei*, VIII, 24, 2).

Ao tempo em que Santo Agostinho relata as transformações por que passava a sociedade romana, aponta o encaminhamento para organização de uma sociedade cristã, demonstrando aos homens de seu tempo que a sociedade precisava seguir um novo caminho.

1.3. O conceito de sociedade em Santo Agostinho

Para legitimar sua proposta de formação de uma sociedade ideal – a sociedade cristã –, e mesmo para justificar sua proposta – pois a vida para os santos tinha de ser uma vida social, posto que a Cidade de Deus (sociedade de caráter religiosa em que os homens “peregrinavam” rumo à santificação) dependia do coletivo e não do individual (*De civ. Dei*, XIX, 5) – Santo Agostinho argumentou que essa questão era uma lei natural da humanidade (*De civ. Dei*, XIX, 12, 2), visto que, ao serem criados, os homens carregam em si, em sua natureza, a capacidade de se reunir socialmente com seus pares (*De civ. Dei*, XII, 21).

A partir dessa orientação, a vida moral pressupunha uma vida em comunidade, que criasse as necessárias condições de vida cristã para o também homem novo, o homem cristão; pressupunha igualmente a vontade desse novo homem de que os demais homens fossem seus companheiros; assim, com o

compartilhar dos bens espirituais e dádivas da vida cristã, o amor imprimiria ao *modus vivendi* do novo homem um sentido comunitário (BOEHNER; GILSON, 2003).

Nessa esteira está a análise agostiniana de *A República* de Cícero, onde Santo Agostinho demonstrou que o orador havia proposto que a República Romana jamais havia sido de fato, em sua essência, uma *res publica*, por nunca ter desfrutado do que acreditava ser a verdadeira justiça. Com essa interpretação Santo Agostinho abre a possibilidade para legitimar a Cidade de Deus como um tipo de república que, além de ser uma sociedade dos cristãos [“Por conseguinte, não existe tampouco república, porque onde não há povo não há coisa do povo” (*De civ. Dei*, XIX, 23, 5)], oferecia a verdadeira justiça.

Esforçar-me-ei, no devido tempo, para mostrar, de acordo com as definições do próprio Cícero, em que resumidamente consignou que era a república e que era o povo [...], que a romana jamais foi república, porque jamais conheceu a verdadeira justiça [...]. Verdadeira justiça existe apenas na república cujo fundador e governo é Cristo, se nos agrada chamá-la república, porque não podemos negar que seja também coisa do povo. Se, porém, tal nome, que em outros lugares tem significado diferente, se aparta muito de nossa linguagem corrente, pelo menos na Cidade de que diz a Escritura: *Coisas gloriosas disseram-se de ti, Cidade de Deus*, se encontra a verdadeira justiça (*De civ. Dei*, II, 21, 4).

Uma sociedade, para ser justa, dependia da união de homens justos, que se colocassem na condição de “servos de Deus”, por extensão, aptos a governar racionalmente as suas paixões, dando as condições necessárias para que a alma sobressaísse ao corpo (*De civ. Dei*, XIX, 21, 2). Para tanto, desconsiderou a existência de um direito reconhecido pela tradição clássica (direito romano⁵⁶) que constituía as sociedades humanas em povo, a exemplo do Império Romano em relação aos povos conquistados, ao torná-los seus cidadãos. Com isso, Santo

⁵⁶ No que se refere ao direito, segundo José Zacarias de Souza: “... é aceito como a maior herança da cultura grega o sistema de direito. O direito romano é resultado de uma evolução gradual que se inicia com a Lei das Doze Tábuas proclamada em 445 a.C. Esta lei foi sendo modificada com o passar do tempo em vista de novos precedentes e princípios. O direito romano compreendia três grandes ramos ou divisões: o *jus civile*, o *jus gentium* e o *jus naturale*. O *jus civile* era a lei de Roma e de seus cidadãos. O *jus gentium* era a lei comum a todos os homens, sem levar em consideração a sua nacionalidade. [...] O *jus naturale* ou direito natural era o mais importante do direito romano. Era produto da filosofia estóica [...]. Desenvolveu-se um conceito de uma justiça abstrata como princípio legal, ou seja, as leis e os decretos deveriam buscar com ideal, a justiça como um princípio universalmente válido” (2001, p. 9).

Agostinho colocou na ordem do dia aquilo que chamou de justiça como condição necessária para a constituição de povo.

Não existe, por conseguinte, esse direito reconhecido que constitui em povo a sociedade de homens, que é o que se chama república. [...] Mas tenho para mim que quando dissemos do direito é suficiente para mostrar que, segundo a referida definição, não existe o povo, se não há justiça, e, por conseguinte, tampouco, república (*De civ. Dei*, XIX, 21, 2).

Na construção da sua conceituação de povo, lançou mão de certo artifício afetivo: o amor, que entendeu como o elo que ligava seres racionais (homens) em função de objetos amados:

Se pomos de lado essa definição de povo e damos esta: “O povo é o conjunto de seres racionais associados pela concorde comunidade de objetos amados”, é preciso, para saber o que é cada povo, examinar os objetos de seu amor. Não obstante, seja qual for seu amor, se não é conjunto de animais desprovidos de razão, mas de seres racionais, ligados pela concorde comunhão de objetos amados, pode, sem absurdo algum, chamar-se povo (*De civ. Dei*, XIX, 24).

Para tanto, Santo Agostinho precisou negar o conceito de sociedade de Cícero:

Para poder conceber um povo ou sociedade de injustos, Agostinho teve que renunciar à definição de povo aprendida de Cícero: multidão associada pelo reconhecimento do justo e pelos interesses comuns; para lhe substituir est’outra: povo é o grupo de seres inteligentes, unidos pelo amor dos mesmos bens; quer sejam verdadeiros ou falsos bens, em concordância ou conflito com o direito e o justo (ACKER, 1954, p. 505).

Outro elemento diferenciador da conceituação de povo no pensamento agostiniano diz respeito ao comportamento que esse deveria ter, isto é, seguir uma vida segundo uma espiritualidade centrada em Deus e negar a vida segundo as paixões carnis, próprias dos homens.

Como observamos, de haver uns que vivem segundo a carne e outros que vivem segundo o espírito originaram-se duas cidades diversas e contrárias entre si. A mesma idéia pode ser expressa

do seguinte modo: uns vivem segundo o homem e outros segundo Deus (*De civ. Dei*, XIV, 4, 2).

Dessa forma confere-se um caráter qualitativo para povo, que pode ser nobre na medida em que esteja ligado à nobreza do que ama. A dinâmica é oposta quando se trata do pouco valor do objeto de amor: “Certo que será tanto melhor quanto mais nobres os interesses que os ligam e tanto pior quanto menos nobres” (*De civ. Dei*, XIX, 24).

Esse entendimento agostiniano indica que a principal característica da civilização por ele proposta era o seu caráter dualista, o que passava pelo confronto de duas formações humanas, de uma sociedade dividida entre o “povo de Deus” (compondo a “Cidade de Deus”) e os “ímpios” (compondo a “cidade terrestre”). Com esse encaminhamento, Santo Agostinho concebeu a sua definição da história⁵⁷ como o confronto dessas duas cidades, conforme ficou expresso em sua *A Cidade de Deus*:

Dois amores fundaram, pois, duas cidades, a saber: o amor próprio, levado ao desprezo a Deus, a terrena; o amor a Deus, levado ao desprezo de si próprio, a celestial. Gloriosa-se a primeira em si mesma e a segunda em Deus, porque aquela busca a glória dos homens e tem esta por máxima glória a Deus, testemunha de sua consciência. Aquela ensoberbece-se em sua glória e esta diz a seu Deus: *Sois minha glória e quem me exalta a cabeça*. Naquela, seus príncipes e as nações avassaladas vêem-se sob o jugo da concupiscência de domínio; nesta, servem em mútua caridade, os governantes, aconselhando, e os súditos, obedecendo. Aquela ama sua própria força em seus potentados; esta diz a seu Deus: *A ti hei de amar-te, Senhor, que és minha fortaleza*. Por isso, naquela, seus sábios, que vivem segundo o homem, não buscaram senão os bens do corpo, os da alma ou os de ambos e os que chegaram a conhecer Deus *não o honraram nem lhe deram graças com a Deus, mas desvaneceram-se em seus pensamentos e obscureceu-se-lhes o néscio coração*. *Crendo-se sábios*, quer dizer, orgulhosos de sua própria sabedoria, a instâncias de sua soberba, *tornaram-se néscios e mudaram a glória do Deus incorruptível em semelhança de imagem de homem corruptível, de aves, de quadrúpedes e de serpentes*. Porque levaram tais ídolos aos povos, para que os adorassem, indo eles à frente, ou os

⁵⁷ Alguns dos Padres da Igreja já haviam demonstrado a preocupação de estabelecer um exame da história a partir da teologia cristã, entre os quais se destacaram: Justino de Roma († cerca de 165), Irineu de Lião († cerca de 202), Clemente de Alexandria († antes de 215), Tertuliano († depois de 220). Contudo, foi Santo Agostinho o primeiro a elaborar uma concepção teórica da história.

seguiram e adoraram e serviram a criatura e não o Criador, para sempre bendito. Nesta, pelo contrário, não há sabedoria humana, mas piedade, que funda o culto legítimo ao verdadeiro Deus, à espera de premio na sociedade dos santos, de homens e de anjos, *com o fim de que Deus seja tudo em todas as coisas* (*De civ. Dei*, XIV, 28).

Não obstante, importa considerar que essa dualidade das cidades não pode ser identificada a uma noção maniqueísta, visto que seu pensamento apresentou uma cidade como inferior à outra a partir de uma abordagem metodológica, comparativa, e não segundo um princípio ontológico (COSTA, 2002). Em face disso, enquadrou todas as comunidades nessas duas cidades: “... qualquer que seja o número dos Estados e das comunidades particulares, na verdade existem apenas duas cidades, a boa e a má...” (ARENDRT, 1997, p. 157).

Santo Agostinho representou esse caráter dual da história com o exemplo de Caim e Abel, que simbolizam os dois grupos da humanidade: “O primeiro filho dos dois primeiros pais do gênero humano foi Caim, pertencente à cidade dos homens, e o segundo, Abel, participante da Cidade de Deus” (*De civ. Dei*, XV, 1, 2). O primeiro personificava a sociedade ambiciosa, ao passo que o segundo, a obediente a Deus. Nessa esteira, concluiu que o dominador estaria destinado à condenação, enquanto o peregrino obteria a salvação:

As diversas belezas das coisas temporais, filtrando-se por meio das sensações carnis, arrancam o homem decaído da unidade de Deus, introduzindo-o na multiplicidade de afetos efêmeros. Daí se originar essa abundância laboriosa – se assim podemos dizer – essa copiosa indigência, que faz o homem ir atrás de uma coisa e outra, sem se reter em nada. [...] A mesma coisa acontece com muitas pessoas de gosto deturpado que gostam, por vezes, mais do verso do que da arte com que ele foi construído. Confiam mais no ouvido do que na inteligência. Assim, também, não poucas pessoas gostam mais das coisas temporais do que da divina Providência que forma e dirige os tempos. Tem amor ao fugaz e não querem que passe aquilo que amam. [...] A criação e a administração deste universo desagrada só aos impuros e condenados. Contudo, apesar de todas as suas misérias, agrada a muitos dos que foram vencedores na terra e que são agora espectadores seguros no céu. Nada do que é justo desagrada aos justos (*De vera rel.*, 3, 21.22).

Em virtude desses argumentos, o pensamento filosófico-teológico agostiniano legou ao cristianismo, sobretudo à Idade Média, a idéia de uma

sociedade religiosa de essência sobrenatural, que peregrinava na busca a Deus, no intuito de um dia desfrutar de seu reino, conduzido pela Igreja e respaldado na fé. A história da humanidade é a história das relações entre essas duas cidades. Dessas duas ordens, uma é externa e corporal e “habitada” pelo “homem velho”, chamado de *ímpio*, ao passo que a outra, interior e espiritual, é “habitada” pelo “homem novo”, dito *povo de Deus*:

Pois há desde o início do gênero humano e haverá até o fim dos séculos duas cidades, uma dos iníquos, outra dos santos. Misturados agora pelos corpos mas separados pela vontade, serão no dia do Juízo separados também pelo corpo (*De cat. rud.*, 19, 31).

Em suma, a história, para Santo Agostinho é um drama encenado pelo gênero humano, cujo Autor/Criador e Iniciador é Deus; por conseguinte, guiados pela Providência, esses homens são peregrinos no mundo, palco de contínuos conflitos entre fé e pecado, e essa peregrinação encontrará o seu fim no dia do Juízo.

... saint Augustin s'engage nécessairement à en admettre un [aspecto], celui de l'unité foncière de l'humanité et de son histoire. Puisque Dieu a prévu, voulu et conduit la suite des événements historiques, de son début jusqu'au terme qui s'approche, il faut nécessairement que tout peuple et tout homme joue son rôle dans un même drame et concoure dans la mesure voulue par la Providence à la réalisation de la même fin (GILSON, 1982, p. 242)⁵⁸.

A dualidade da sociedade, para ele, era reflexo (ou mesmo determinação) da dualidade da sociedade celeste, composta por anjos, divididos em bons e maus. Os primeiros eram contempladores da “luz da verdade” e, os outros, os que se afastaram dessa “luz” (*De civ. Dei*, XI, 19). Ambas as sociedades angélicas eram, segundo Santo Agostinho, boas por natureza; portanto, foi pela vontade que se distanciaram daquilo que acreditava ser a verdade. A partir dessa argumentação, Santo Agostinho consagrou o conteúdo que estabelece a

⁵⁸ “... santo Agostinho se obriga necessariamente em reconhecer um [aspecto], aquele da unidade natural da humanidade e de sua história. Uma vez que Deus previu, quis e conduziu a continuação dos eventos históricos, do princípio ao fim que se aproxima, é preciso necessariamente que todo povo e todo homem atue seu papel dentro de um mesmo drama e concorrendo na medida desejada pela Providência à realização do mesmo fim”.

semelhança entre as cidades celeste e terrestre, o que tem como resultado a sua interligação.

Disse Deus: *Faça-se a luz e a luz foi feita* e estejam significadas outras trevas na seguinte: *Dividiu Deus entre a luz e as trevas*, pensamos que em tudo isso se significam estas duas sociedades de anjos, uma que goza de Deus e outra que se infla de soberba; [...] uma, ardendo no santo amor a Deus, outra, consumindo-se no impuro amor da própria soberba (*De civ. Dei*, XI, 33).

Mesmo teorizando sobre a construção de uma sociedade ideal, fundamentada num plano espiritual e transcendente, não deixou de se reportar à sua condição peregrina na história, que está sujeita e dependente das necessidades materiais próprias da vida. Desse modo, ambas as cidades caminhavam juntas na terra:

Ambas usam por igual dos bens temporais ou são afligidas por iguais males, mas sua fé, sua esperança e sua caridade são diferentes, até que sejam separadas no juízo final e chegue cada uma delas a seu fim, que não terá fim (*De civ. Dei*, XVIII, 54, 2).

Como as cidades, desde a origem do mundo, se encontravam misturadas, a Cidade de Deus, estando no tempo e na busca da beatitude fundamentada em uma prática voltada para o amor a Deus, não tinha razão para promover desacordo com a Cidade Terrestre, em vista da compatibilidade da virtude civil e virtude cristã. Entretanto, o cidadão celeste devia estar consciente de três coisas: que seu rei é a *Verdade*; por conseguinte, que sua lei é a caridade; e por fim, a sua medida é a eternidade (GILSON, 2001).

Com a história estruturada por essa dualidade, Santo Agostinho argumenta a favor da união possível entre os membros de ambas as cidades; e para além disso, compreende esta conciliação, em certo sentido, como necessária:

Jesus já o afirmava, na parábola do bom grão e da cizânia, sobre a qual Agostinho retorna incessantemente: bom grão deve tolerar e suportar o joio até a colheita. Agostinho compara essa mistura ao grão sendo areado, separado e enfeitado no celeiro, ao lírio crescendo no meio dos espinhos e ao navio-igreja sendo balançado pelas vagas mas tranqüilo, porque Jesus Cristo caminha na crista das ondas. E recorre a uma comparação tirada da pintura: “Quantas coisas um pintor pode fazer com o preto: os

cabelos, a barba, as sobrancelhas. Da mesma forma, Deus utiliza-se do próprio homem malvado, fazendo-o inserir-se na harmonia universal” (HAMMAN, 1989, p. 305-306).

Na medida em que as Cidades se enlaçam no curso temporal, histórico, tendem a se confundir. A partir disso, Santo Agostinho vai dizer então que, por exemplo, muitos membros da sociedade, mesmo no seio da Igreja e com a participação nos sacramentos, não participariam da glória eterna, pois, conquanto participantes da vida cristã, não seriam bem-aventurados, por não abandonarem os antigos costumes. Em contrapartida também podia haver aqueles que, aparentemente inimigos, estariam juntos na amizade eterna.

Lembre-se, também, de que, enquanto neste mundo peregrina, vários que lhe estão unidos pela comunhão dos sacramentos não estarão associados à sua glória na eterna felicidade dos santos. Conhecidos ou desconhecidos, tais homens, marcados pelo selo divino, não receiam reunir-se aos inimigos de Deus para murmurar contra ele e ora lotam os teatros em companhia deles, ora as igrejas conosco. Não é, pois, caso de desesperar do retorno de vários deles, se entre nossos mais declarados inimigos se encontram latentes predestinados amigos, embora sejam os primeiros a ignorá-los. Com efeito, ambas as Cidades enlaçam-se e confundem-se no século até que o juízo final as separe (*De civ. Dei*, I, 35).

Abordou essa associação em outras passagens, dentre as quais: “... das duas cidades, que, como também já declarei, o século nos apresenta misturadas e confundidas” (*De civ. Dei*, X, 32, 4); e: “Como já dissemos, neste mundo andam ambas misturadas e confundidas uma com a outra” (*De civ. Dei*, XI, 1).

O contexto conturbado pelo qual passava o Império, em meio a sua dissolução, foi o motivo pelo qual Santo Agostinho justificou o crescente número de “injustos” que adentravam a Igreja⁵⁹:

O grande Arquiteto, que disse: *Muitos são os chamados e poucos os escolhidos*, sabia muito bem que o edifício desta casa, que não mais veria ruína, não o formariam os chamados que mereceram ser despedidos, mas apenas os escolhidos. Mas agora, enquanto esses que a peneira separará, como da palha

⁵⁹ “Hás de ver muitos ébrios, avaros, trapaceiros, jogadores, adúlteros, fornicadores; verás a muitos que se atam com remédios sacrílegos, ou se entregam aos encantadores, astrólogos e adivinhos de quaisquer arte ímpias. Hás de notar, ainda, que enchem as igrejas nos dias de festa as mesmas turbas que enchem os teatros nos dias solenes dos pagãos...” (*De cat. rud.*, 25, 48).

separa o grão na eira, enchem as Igrejas, a glória desta casa não se mostra tão grande como se mostrará quando cada qual, esteja onde estiver, estará sempre (*De civ. Dei*, XVIII, 48).

E continua:

Neste século perverso, nestes tristes dias, em que pela humilhação presente a Igreja logra a exaltação futura e é exercitada com os aguilhões do terror, com os tormentos da dor, com os enfados do trabalho e com os perigos das tentações, sem ter outra alegria além da esperança, se se regozija como deve, muitos réprobos se misturam com os bons. Uns e outros são recolhidos na rede evangélica e no mundo, como no mar, presos nas malhas, nadam estremisturados até chegarem à praia, em que os maus serão separados dos bons (*De civ. Dei*, XVIII, 49).

Não obstante, fundamentou sua justificativa nos textos tidos como sagrados pelos cristãos, ao fazer uso da pessoa do apóstolo traidor, Judas Iscariotes:

[Jesus de Nazaré] Rodeou-se de alguns discípulos, a quem chamou Apóstolos [...]. Houve entre eles um mau; porém, o Senhor, usando bem de sua maldade, serviu-se dele para cumprir o decretado quanto à sua paixão e dar exemplo de tolerância à Igreja (*De civ. Dei*, XVIII, 49).

Com esse conceito de sociedade Santo Agostinho lançou sua proposta de sociedade ideal, chamada de Cidade de Deus, apontando assim os rumos a serem tomados para essa nova sociedade que estava se formando a partir da caducidade da civilização romana, que chamou de Cidade Terrestre.

1.4. A Cidade Terrestre

Para Santo Agostinho, essas duas cidades tiveram suas origens quando da criação do homem. Dessa forma, foi de Adão, o primeiro homem, que surgiram as duas cidades na história.

... consideremos que no primeiro homem, o primeiro criado, tiveram origem, não à luz da evidência, é certo, mas, pelo menos, segundo a presciência de Deus, duas sociedades de homens ou

duas espécies de cidades. Dele haviam de proceder os homens; uns seriam, por oculto, mas justos juízo de Deus, companheiros de suplício dos anjos maus; outros, companheiros dos bons na glória, porque, como está escrito que todos os caminhos do Senhor são misericórdia e justiça, nem sua graça pode ser injusta nem sua justiça cruel (*De civ. Dei*, XII, 27, 2).

Passando a existir a partir da união dos homens, a cidade era uma “multidão de homens unidos entre si por algum laço social” (*De civ. Dei*, XV, 8, 2) que, em uma ótica cristã, se caracterizou em dois grupos (em constante cotejo): justos e injustos (*De civ. Dei*, XVII, 11), em um entendimento de bons e de maus.

Nesta esteira fez uma síntese do itinerário dos pseudocristãos, grande dificuldade a ser superada na construção de uma sociedade ortodoxa:

Outro objeto de dor para os piedosos é pensar que os hereges, que se dizem também cristãos e têm os mesmos sacramentos, as mesmas Escrituras e a mesma profissão, com suas dissensões enredam na luta muitos dispostos a abraçar o Cristianismo. E dão lugar a blasfêmias contra o nome cristão, nome que também ostenta. Esse e outros erros e desregramentos dos homens são calada perseguição aos que querem viver santamente em Cristo, ainda que ninguém lhes atormente e vexa o corpo. É a perseguição interior, cordial, não corporal. [...]. A dor que rói o coração dos justos perseguidos pelos costumes dos maus ou falsos cristãos é útil aos que a sentem, porque nasce da caridade, que se alarma por esses miseráveis e por aqueles cuja salvação impedem (*De civ. Dei*, XVIII, 51, 2).

Abominando essa associação no seio da Igreja, em que os ímpios chegaram até mesmo a fazer *profissão de fé*⁶⁰, Santo Agostinho os identificou como inimigos de Deus, por extensão, condenados.

A imagem da besta parece-me será dissimulação dos homens que, fazendo profissão de fé, vivem como infieis. Fingem ser o que não são e não são cristãos senão em caricatura e de nome.

⁶⁰ Os cristãos desde sua origem estiveram diante da necessidade de uma forma simbólica comum de comunicação para expressar a sua fé e consolidar a comunhão entre seus membros. Para isso, organizaram breves fórmulas no sentido de enfatizar a sua fé, as quais foram denominadas *Símbolos de Fé*. O *Símbolo* também foi chamado de *profissão de fé* ou *confissão de fé*, e usado principalmente nos ritos batismais; no entanto, acabou por ser designado de *Credo* (do latim “creio”, em razão de ser a primeira palavra do *Símbolo*). Com a consolidação da Igreja, chegou-se a uma versão definitiva no século IV, o *Símbolo Niceno-Constantinopolitano*, cuja autoridade se justificava por ter sido elaborado nos dois primeiros concílios ecumênicos: Nicéia em 325 e Constantinopla em 381 (DENZINGER; HÜNERMANN, 1999. COMBY, 1993).

À besta pertencem, com efeito, não apenas os inimigos do nome de Cristo e de sua gloriosíssima cidade, mas também a cizânia, que no fim do mundo deve ser arrancada de seu reino, que é a Igreja (*De civ. Dei*, XX, 9, 3).

As cidades surgiram no curso da história com Adão; foi com seu primogênito, Caim – o fratricida – que identificou a origem da Cidade Terrestre:

E digo que ninguém deve pôr em dúvida haja o primogênito do primeiro homem podido constituir cidade em época em que os homens vivam no tempo (*De civ. Dei*, XV, 14, 2).

Assim como tomou exemplo da história de Caim, Santo Agostinho comumente se apropriava de diversos eventos narrados nos textos sagrados do judaísmo e cristianismo para relacioná-los às qualidades dos membros da Cidade Terrestre, sobretudo a soberba, como argumentou a partir da história da Torre de Babel “Com seus povos, pois, levantava torre contra o Senhor, torre que significou a soberba ímpia” (*De civ. Dei*, XVI, 4), e a naturalização do pecado, ao lançar mão do ocorrido com a cidade de Sodoma:

Havendo-se Ló retirado de Sodoma, após a referida promessa, o céu choveu fogo e reduziu a cinzas toda a cidade ímpia, em que a sodomia de uma e outra classe se tornara tão corrente como os demais atos permitidos pelas leis. Mas também esse formidável castigo foi imagem do futuro juízo de Deus. Com efeito, por que os anjos proibiram olhassem para trás os libertados por eles, senão porque, se quisermos escapar ao juízo final, não deveremos desejar tornar ao homem velho, de que a graça despoja o regenerado? (*De civ. Dei*, XVII, 30).

Como a Cidade Terrestre havia sido iniciada em Caim, e mesmo após o dilúvio – castigo divino tendo em vista a correção da conduta dos homens – esta teve um novo começo com a Torre de Babel. Com isso, ele estava ciente de que esta Cidade Terrestre (com seus ímpios cidadãos) sempre existirá na história, já que suas gerações mantêm a sua continuidade⁶¹.

⁶¹ Santo Agostinho associou os impérios pagãos à Cidade Terrestre: “Nesse mesmo tempo já floresciam três impérios dos gentios, em que da maneira mais insigne se distinguia a cidade dos terrígenas, quer dizer, a sociedade dos homens que vivem segundo o homem, sob o domínio dos anjos prevaricadores. Tais impérios eram o dos siciônios, o dos egípcios e o dos assírios” (*De civ. Dei*, XVI, 17).

Em suma, a sociedade terrestre, ou Cidade Terrestre, é aquela que está afastada de uma vida piedosa, cujo vínculo com os ditos demônios a aprisiona em cultos de uma religião falsa (*De civ. Dei*, VII, 35). No contraponto desse panorama estava a Cidade de Deus proposta por Santo Agostinho, o espaço destinado ao homem santificado, aquele que ganhou condição de ser um cidadão celeste.

1.5. A Cidade de Deus

A Cidade de Deus, que Santo Agostinho também chamava de sociedade celeste, carrega em sua essência um caráter transcendente, religioso, pois é marcada por uma estreita relação com o céu, isto é, uma relação entre os bem-aventurados e os peregrinos deste mundo.

Legítimos habitantes das moradas celestes, os espíritos imortais, felizes pela posse do Criador, eternos por sua eternidade, fortes de sua verdade e santos por sua graça, tocados de compassivo amor por nós, infelizes e mortais, e desejosos de partilhar conosco sua imortalidade e beatitude, não querem que sacrifiquemos a eles, mas Àquele que sabem ser, como nós, o sacrifício. Porque somos com eles uma só Cidade de Deus, a que diz o Salmista: *Coisas gloriosas disseram-se de ti, Cidade de Deus*. Parte da Cidade peregrina em nós e outra neles dá-nos alento. Da soberana Cidade, onde a vontade inteligível e incomutável de Deus é a lei, da soberana cúria, em certo sentido, pois curam de nós, desceu a nós, por meio dos anjos, a Santa Escritura, em que lemos: *Quem sacrifica a deuses e não apenas ao Senhor será destruído*. Essa Escritura, essa lei, esses preceitos foram confirmados por tamanha quantidade de milagres, que se torna por demais claro a quem os imortais e os bem-aventurados, desejosos de que sejamos felizes como eles, querem que sacrifiquemos (*De civ. Dei*, X, 7).

Nesses termos, Santo Agostinho não só afirmou que a cidade santa é própria dos anjos e dos bem-aventurados (*De civ. Dei*, XI, 7), mas também, ao qualificar o seu caráter místico no curso da história, confundiu-a com o próprio estado celeste. Não obstante, ele próprio considerou isto uma questão complexa, de difícil explanação.

E, segundo, porque são tantas as coisas de indubitável caráter profético sobre Cristo e sobre o reino dos céus, ou seja, sobre a

Cidade de Deus, que para expô-las seria preciso ir muito além dos limites prefixados ao plano desse trabalho (*De civ. Dei*, XVII, 1).

Para a filosofia agostiniana não havia dúvidas de que a Cidade de Deus era possuidora de uma essência boa, pois, como tudo o que era criado por Deus era tido como bom por natureza, ela não deixaria de carregar esse atributo. Não somente isto: a Cidade de Deus tomou origem, forma e felicidade – qualidade trina – do seu próprio criador, para Santo Agostinho, mais precisamente na Trindade.

O Pai do Verbo está expresso, de acordo com isso, na palavra: *faça-se*. O que se fez pela palavra foi, sem dúvida, feito por intermédio do Verbo. E, nestas palavras: *Viu Deus que é bom*, deixa-se entrever de maneira suficiente que Deus fez o que fez, não por necessidade nem por indignidade, mas apenas por bondade, porque é bom. Tal cláusula é colocada, uma vez feitas as coisas, para indicar precisamente que o que foi feito está de acordo com a bondade do Criador. Se por bondade entendermos o Espírito Santo, toda a Trindade é que se nos revela em suas obras. Dela toma origem, forma e felicidade a Cidade Santa, a sublime cidade dos santos anjos.

Se nos perguntamos donde procede, respondemos que Deus a criou; se nos perguntam por que é sábia, respondemos que porque Deus a ilumina; se nos perguntam por que é feliz, respondemos que porque goza de Deus. Subsistindo, modifica-se; contemplando, ilumina-se; unindo-se, goza. Existe, vê, ama. Vive na eternidade de Deus, brilha na verdade de Deus e goza na bondade de Deus (*De civ. Dei*, XI, 24).

Não obstante, Deus é o grande educador e inspirador dessa sociedade celeste, o que para ele significava que a verdadeira religião jamais poderia ter tido sua origem na Cidade Terrestre, mas de uma cidade cujo itinerário seria a vida eterna:

A verdadeira religião, contudo, não a instituiu nenhuma cidade terrena; pelo contrário, ela é que funda cidade verdadeiramente celeste, a que inspira e doutrina o verdadeiro Deus, que a seus verdadeiros adoradores dá a vida eterna (*De civ. Dei*, VI, 4, 1).

É válido lembrar que, na teoria agostiniana, uma atitude de querer se unir com Deus – tida como um bem – não era especificidade humana, terrena, mas foi

primeiramente feita pelos anjos. Isto é, a Cidade de Deus surge também num plano transcendente.

Deve-se, outrossim, admitir não ser próprio somente dos homens, mas primeira e primordialmente dos anjos, o bem de que está escrito: *Meu bem é permanecer unido a Deus*. Os participantes desse bem formam sociedade santa com Aquele a quem se unem e entre si e constituem a Cidade de Deus, e sacrifício vivo e templo vivo dele (*De civ. Dei*, XII, 9, 2).

Para que essa cidade pudesse existir no curso da história, para se manter sem se desconsertar, era necessário uma disposição ordenada dos meios para se obterem os fins; ou seja, a “ordem” foi o artifício pelo qual salvaguardou a paz e o elo entre os homens:

Assim, a paz do corpo é a ordenada complexão de suas partes; a da alma irracional, a ordenada calma de suas apetências. A paz da alma racional é a ordenada harmonia entre o conhecimento e a ação, a paz do corpo e da alma, a vida bem ordenada e a saúde do animal. A paz entre o homem mortal e Deus é a obediência ordenada pela fé sob a lei eterna. A paz dos homens entre si, sua ordenada concórdia. A paz da casa é a ordenada concórdia entre os que mandam e os que obedecem nela; a paz da cidade, a ordenada concórdia entre governantes e governados. A paz da cidade celeste é a ordenadíssima e concordíssima união para gozar de Deus e, ao mesmo tempo, em Deus. A paz de todas as coisas, a tranqüilidade da ordem. A ordem é a disposição que às coisas diferentes e às iguais determina o lugar que lhes corresponde (*De civ. Dei*, XIX, 13, 1).

Em face disso, fica evidente que a sociedade celeste, para Santo Agostinho, está fundamentada na obediência a seu Criador, o que para ele significava a alma sobressair ao corpo, isto é, a razão dominar as paixões. Isto posto, a sociedade celeste seria esse composto de homens que viviam em virtude de preceitos transcendentais, assim como na busca de bens espirituais.

Desse modo, em todos os homens, cidadãos de tal cidade e obedientes a Deus, a alma imperará fielmente e com ordem legítima sobre o corpo e razão sobre as paixões. Dessa maneira, como um só justo vive da fé, assim também o conjunto e o povo de justos viverá dessa fé que age pela caridade, que leva o homem a amar a Deus como deve e ao próximo como a si mesmo (*De civ. Dei*, XIX, 23, 5).

No processo de tentar legitimar essa sua opinião, atribuiu à sociedade celeste um caráter universal, tirando a exclusividade ao povo hebreu, segundo inspiração paulina. Com isso, a fé seria a legitimadora de tal sociedade, a exemplo dos pagãos que aceitaram a religião de Jerusalém (o cristianismo), enquanto os hebreus, apesar de serem o povo escolhido, acabaram por negar os preceitos cristãos – que para estes eram tidos como divinos.

Os israelitas que o são pela carne, não pela fé, fazem parte dessa cidade ímpia e são, além disso, inimigos desse grande Rei e de sua rainha. Cristo, ao vir a eles e ser morto, fez-se, antes, salvador daqueles que não viu em carne. Daí que noutra salmo diga esse nosso Rei: *Livrar-me-ás das contradições do povo; constituir-me-ás chefe das nações. Povo que eu não conhecia submeteu-se a meu domínio; apenas ouviu, rendeu-me obediência.* Esse povo dos gentios que Cristo não conheceu com presença corporal, mas nele creu, uma vez que lho anunciaram, pois dele com razão se diz: *Apenas ouviu, rendeu-me obediência,* porque a fé entra pelo ouvido, esse povo, digo, agregado aos israelitas autênticos pela carne e pela fé, é a Cidade de Deus, que deu à luz também a Cristo, segundo a carne, quando a formavam apenas os israelitas. Desse povo era a Virgem Maria, em quem, para fazer-se homem, Cristo se encarnou. De tal Cidade diz outro salmo: *A mãe de Sião dirá: Homens e mais homens fizeram-se nela e o Altíssimo é quem a estabeleceu.* Quem é o altíssimo, senão Deus? Por conseguinte, Cristo-Deus fundou-a nos patriarcas e nos profetas, antes de fazer-se homem, mercê de Maria, na referida cidade. Da rainha da Cidade já se dissera muito tempo antes o que já vemos cumprido: *Em lugar de teus pais, nascer-te-ão filhos e constituí-los-ás príncipes sobre toda a terra.* A terra inteira está repleta de magistrados e chefes oriundos de tais filhos e os povos, reunindo-se nela, aclamam-na com louvor eterno pelos séculos dos séculos. Quanto haja, pois, de obscuro nas explicações figuradas seja qual for o sentido que se lhe dê, deve estar em harmonia com as coisas claras (*De civ. Dei*, XVII, 16, 2).

Com relação ao povo hebreu, Santo Agostinho argumentou que a Cidade de Deus não só havia sido prefigurada neles, mas neles havia sido uma peregrina.

De Héber chamara-se hebereus e depois, perdida uma letra, hebreus. O hebraico somente o povo de Israel pôde consegui-lo e nesse povo a Cidade de Deus foi peregrina e misteriosamente figurada nos santos e em todos (*De civ. Dei*, XVI, 3, 2).

Essa universalidade da Cidade de Deus foi traduzida por Santo Agostinho como a Igreja, que se encontrava espalhada por todo o *orbis* conhecido. Portanto, para ele, era preciso que Igreja e Cidade de Deus se confundissem.

A casa do Senhor, a Cidade de Deus, a saber, a Igreja... (*De civ. Dei*, VIII, 24, 2).

A Cidade de Deus, quer dizer, a Igreja... (*De civ. Dei*, XIII, 16, 1).

Vimos também a conhecer outra mãe, a Jerusalém celeste, a santa Igreja. Uma porção dela peregrina na terra. Deixamos Babilônia (*En. in Psal.*, 26, II, 18).

Uma vez, porém, que está claro ser Sião a cidade de Deus, qual é a cidade de Deus, senão a santa Igreja? Os homens que se amam mutuamente e que amam Deus, que neles habita, constituem a cidade de Deus (*En. in Psal.*, 98, 4).

Em face disso, para o pensamento agostiniano, era importante que o temporal fosse concebido como envolto no espiritual:

Il faut préciser les rapports entre [*ciuitas dei*] et Eglise puisque c'est explicitement de celle-ci que Augustin va continuer le plus souvent à parler [...]

Il faut d'abord distinguer les deux états (céleste et terrestre) de la [*ciuitas dei*] comme de l'Eglise [...].

Pour ce qui est de la réalité céleste proprement dite, où le mélange et le provisoire n'ont plus de place, Augustin ne laisse soupçonner aucune distinction entre [*ciuitas dei*] et Eglise, qu'il s'agisse de la condition finale, comme de la partie de la [c.] qui consiste dans les anges. On doit en dire autant à propos des âmes des défunts.

Il en est autrement de la [*ciuitas dei*] et de l'Eglise en leur condition terrestre. Encore là, Augustin semble parfois identifier purement et simplement les deux [...].

Plusieurs ont pris ces affirmations à la légère. La majorité des interprètes admettent pourtant une distinction, en se fondant principalement sur le fait que sur la terre il existe dans l'Eglise un mélange de justes et de pécheurs – l'Eglise porte en elle un "mysterium" d'iniquité (*ciu.* 20,19) – alors qu'il n'en serait pas ainsi dans la [*ciuitas dei*]. Mais tout n'est pas si simple puisqu'Augustin admet que la [*ciuitas dei*] elle-même comprend, à un certain niveau, des personnes qui ne sont pas destinées à l'avie éternelle (*ib.* 1,35). Pourrait-on parler d'un double regard divin? Il y aurait celui qui tient compte avant tout d'une situation donnée, temporelle, vérifiable par les humains (où on reconnaît l'Eglise) et celui qui pénètre dans les secrets de la prédestination

(où on reconnaît, au plus profond, la [*ciuitas dei*]) (LAMIRANDE, 1994, col. 965-966)⁶².

Não por acaso, isto lhe permitiu exortar o homem do fim do mundo antigo quanto ao seu dever de labutar pela expansão da Igreja. Com esse lastro, a Cidade de Deus, peregrina na terra, usava sua paz relativa para no futuro alcançar a paz suprema e definitiva nos céus.

Não só isso: para fundamentar seu pensamento faz uso das profecias de Isaías, sobretudo para legitimar a Cidade de Deus como fundada por Deus.

Esse profeta [Isaías], entre as repreensões e as instruções que dá e as ameaças futuras que intima ao povo pecador, profetizou sobre Cristo e sobre a Igreja, quer dizer, sobre o Rei e sobre a Cidade por Ele fundada, muito mais coisas que os outros. Tanto assim, que alguns o dizem mais evangelista que profeta (*De civ. Dei*, XVIII, 29, 1).

Em suma, a Cidade de Deus, para Santo Agostinho, era o espaço privilegiado onde o homem, no crepúsculo da Antigüidade, não mais amparado por um Estado organizado e uma tradição pagã moribunda, poderia alcançar a plenitude de um mundo transcendente, segundo a vocação sobrenatural a que era chamada a sociedade.

Embora as duas cidades estivessem entrecruzadas no século, numa união que apontou como inevitável, a diferenciação entre ambas era indispensável para que o cristão pudesse alcançar a forma ideal de vida, baseada em uma cultura que se compusera nos fundamentos do *Evangelho*.

⁶² “É necessário precisar as relações entre cidade de Deus e Igreja uma vez que é explicitamente da Igreja que Agostinho vai continuar mais freqüentemente a falar [...]. É preciso primeiramente distinguir os dois estados (celeste e terrestre) da cidade de Deus como da Igreja [...]. Para o que é da realidade celeste propriamente dita, onde o misto e o provisório não têm mais lugar, Agostinho não deixa suspeitar nenhuma distinção entre a cidade de Deus e Igreja, que se trate da condição final, como da parte da cidadania o que diz respeito aos anjos. Deve-se dizer igualmente a respeito das almas dos defuntos. Isto é diferente para a cidade de Deus e para a Igreja em sua condição terrestre. Ainda aí, Agostinho parece às vezes identificar pura e simplesmente os dois [...]. Vários tomaram estas afirmações ao pé da letra. A maioria dos interpretes reconhecem todavia uma distinção, fundamentando-se principalmente sobre o fato de que sobre a terra existe na Igreja uma mistura de justos e de pecadores – a Igreja carrega com ela um “myterium” da desigualdade – sendo que não seria assim na cidade de Deus. Mas não é tão simples assim, já que Agostinho reconhece que a cidade de Deus mesma compreende, até um certo nível, as pessoas que não são destinadas à vida eterna. Poder-se-ia falar de um duplo olhar divino? Haveria aquele que leva em conta antes de tudo de uma situação dada, temporal, verificável para os humanos (onde se reconhece a Igreja) e aquele que penetra nos segredos da predestinação (onde se reconhece, no âmago, a cidade de Deus)”.

1.6. A diferença entre as Cidades

A diferença entre as Cidades pode ser identificada na comparação entre os instituidores de ambas as sociedades. Para isso, Santo Agostinho toma como exemplo um cotejo entre Cidade de Deus e Roma. Enquanto a primeira proviera de Cristo, Deus que se fizera homem, a segunda viera de Rômulo, homem que foi proclamado Deus, segundo transmitido pelo *mos maiorum*⁶³ romano, para o bispo de Hipona, portanto, um erro.

E quem acreditou que Rômulo era Deus senão Roma, ainda em fraldas de criança? Os descendentes viram-se obrigados a manter a tradição de seus maiores e, depois de haverem mamado essa superstição com o leite da mãe que ia crescendo e dilatando seu império, expandiram-na entre os povos dominados. Assim, todas as nações vencidas, sem darem fé à divindade de Rômulo, não deixavam de proclamá-lo deus, por temor de ofenderem a cidade dominadora, Roma, enganada também, se não por amor ao erro, ao menos por erro de seu amor. Quão diferente é nossa fé na divindade de Cristo! É ele o fundador da Cidade celeste e eterna, que, porém, não o creu Deus por havê-la fundado, mas, ao contrário, mereceu ser fundada porque creu nele. Já fundada e dedicada, Roma levantou templo e nele rendeu culto a seu fundador como a deus; a nova Jerusalém, para ser constituída e dedicada, pôs seu Fundador, Cristo Deus, por fundamento de sua fé. A primeira, por amor a Rômulo, acreditou-o deus; a segunda, porque Cristo era Deus, amou-o. Assim como naquela precedeu algo que a induziu a crer em falsa perfeição no amado, assim também nesta algo precedeu a sua fé, que a moveu[-]a com reta fé e não temerariamente amar verdade e não falsidade (*De civ. Dei*, XXII, 6, 1).

Como ambas as cidades estão misturadas, segundo a teologia agostiniana, este entrelaçamento ocorreu por meio do pecado – condicionado pelo livre-arbítrio. Na sua justificativa se utiliza do prazer e beleza corporais, demonstrando que eles antes são causa de ruína do que de virtude, pois são bens inferiores, possuídos tanto homens bons como por maus.

⁶³ “Desde os primeiros inícios até o ocaso do Império Romano, o *mos maiorum* constituía uma das bases da vida política e social. Não perdeu sua importância nem mesmo depois que a legislação escrita se desenvolvera muito...” (STUDER, 2002c, p. 962); portanto, designava a tradição dos romanos.

Assim, desenvolvendo-se e crescendo o gênero humano em posse do livre-arbítrio, operaram-se, mediante comunicação de iniquidade, a mistura e uma espécie de confusão de ambas as cidades. Esse mal, uma vez mais, teve como pedra de toque o sexo fraco, embora não do mesmo modo que no princípio do mundo. Na realidade, no caso, as mulheres não induziram os homens ao pecado, seduzidas pela mentira de outrem; os filhos de Deus, quer dizer, os cidadãos da cidade peregrina no mundo, começaram, por causa da beleza corpórea delas, a amar essas mulheres, que desde o princípio tinham maus costumes na cidade terrena, na sociedade dos terrígenas. É certo que a beleza é bem e dom de Deus, mas Deus também a dá a quem é mau, precisamente para os bons não a considerarem grande bem. Assim, abandonado o bem supremo, próprio dos bons, chegou inevitavelmente o declinar para o bem mínimo, não privativo dos bons, mas comum a bons e maus. Os filhos de Deus ficaram presos pelo amor às filhas dos homens e, para casarem-se com elas, sujeitaram-se aos costumes da sociedade terrena e abandonaram a piedade que guardavam na sociedade santa (*De civ. Dei*, XV, 22).

Em síntese, o problema para ele estava na inversão da ordem do que se deve amar, conforme sentenciou:

A beleza do corpo, bem criado por Deus, mas temporal, ínfima e carnal, é mal amado, quando o amor a ele se antepõe ao devido a Deus, bem eterno, interno e sempiterno. Assim, quando o avaro, abandonando a justiça, ama o ouro, o pecado não é do ouro, mas do homem. E assim sucede a toda criatura, pois, sendo boa, pode ser amada bem e mal. Amada bem, quando observada a ordem; mal, quando pervertida. Em elogio ao Círio, exprimi resumidamente em versos tal idéia: *Essas coisas são tuas e são boas, porque tu, que és bom, as criaste. Nelas nada há nosso, senão nosso pecado, quando, invertendo a ordem, amamos o que foi por ti criado ao invés de amar-te* (*De civ. Dei*, XV, 22).

Santo Agostinho estabeleceu então a diferença dos membros das Cidades pela sua retidão de vida, própria somente daqueles que pertencem à Cidade de Deus. No caso dos membros da Cidade Terrestre, suas vidas eram tidas como desordenadas. Enquanto os primeiros, ao se guiarem por preceitos divinos, vivem segundo o espírito, os outros, atrelados às coisas próprias dos homens, vivem segundo a carne. Como para o bispo de Hipona está na essência do homem o retorno para Deus, que em outras palavras seria a regeneração da humanidade perdida, os membros da cidade “terrígena” são homens despidos de humanidade, de *humanitas*.

Sendo assim, já que se deve levar vida reta que nos leve à feliz, concluiremos que a vida reta tem retos todos esses afetos e a vida desordenada os tem desordenados. A vida, ao mesmo tempo bem-aventurada e eterna, terá amor e gozo não apenas retos, mas também certos, e estará isenta de temor e de dor. Já podemos conceber quais devem ser, nesta peregrinação, os cidadãos da Cidade de Deus que vivem segundo o espírito, não segundo a carne, quer dizer, segundo Deus, não segundo o homem, e quais serão na imortalidade a que aspiram. E, de maneira incidental, a cidade dos ímpios, ou seja, a sociedade dos que não vivem segundo Deus, mas segundo o homem, e seguem os ensinamentos dos homens e dos demônios no culto à Divindade falsa e no desprezo à verdadeira, sofre as sacudidas de tais afetos e com que os golpes de enfermidades e perturbações. Se em seu seio aloja alguns cidadãos que parecem reprimir e moderar esses movimentos, são inflados e soberbos com tamanha impiedade, que tanto maiores são seus temores, quanto menores suas dores. E, se alguns timbram nisso, com vaidade tanto mais inumana, quanto mais rara, para não se verem exaltados e excitados, nem abalados e dobrados por nenhum afeto, perdem toda humanidade, em lugar de conseguir serenidade verdadeira. Porque ninguém é justo por ser duro, nem está com saúde, por ser insensível (*De civ. Dei*, XIV, 9, 6).

Destarte, a virtude – segundo Santo Agostinho, própria da Cidade de Deus – foi definida como ordem no amor. O homem virtuoso então passa a ser aquele que ama quem devia ser amado, isto é, Deus, conforme argumentou:

O Criador, se é realmente amado, isto é, se é amado Ele e não outra coisa em seu lugar, não pode ser mal amado. O amor, que faz com que a gente ame bem o que deve amar, deve ser amado também com ordem; assim, existirá em nós a virtude, que traz consigo o viver bem. Por isso, parece-me ser a seguinte a definição mais acertada e curta de virtude: A virtude é a ordem do amor. Eis por que a esposa de Cristo, a Cidade de Deus, canta no Cântico dos Cânticos: *Ordenai em mim a caridade*. Turbada, pois, a ordem de semelhante caridade, quer dizer, da dileção e do amor, os filhos de Deus esqueceram-se de Deus e amaram as filhas dos homens (*De civ. Dei*, XV, 22).

O culto a Deus, a religião, também seguia em ambas as cidades as suas próprias especificidades. Enquanto na Cidade de Deus os cidadãos usam do mundo para “gozar” de Deus, na Cidade Terrestre o processo é inverso, pois usam de Deus para “gozar” do mundo.

Típicos da cidade terrena é render culto a Deus e aos deuses para com seu auxílio conseguir vitórias e assim gozar da paz terrena, não por amor ao bem, mas por ânsia de domínio. Os bons usam do mundo para gozarem de Deus; os maus, ao contrário, querem usar de Deus para gozarem do mundo. Falo de quem pelo menos crê que Deus existe e cuida das coisas humanas, pois outros há muito piores, que nem nisso crêem (*De civ. Dei*, XV, 7, 1).

Outra diferença entre as Cidades foi caracterizada pela humildade, acolhida pela Cidade de Deus aos moldes do Cristo, ao passo que o restante dos homens desprezava essa humildade, portando-se na soberba. Segundo o pensamento agostiniano, uns no amor a Deus, outros no amor a si próprios.

... nesta Cidade de Deus, se encarece a humildade à Cidade de Deus que peregrina neste século, humildade cujo exemplo culminante é Cristo, seu Rei. As Sagradas Letras ensinam que a altivez domina em especial no inimigo dessa Cidade, o demônio. É aí que radica a profunda diferença que distingue as duas cidades de que falamos. Uma é a sociedade dos homens piedosos e outra a dos homens ímpios, cada qual com os anjos de seu grêmio, nos quais precedeu, ali o amor a Deus e aqui o amor a si mesmo (*De civ. Dei*, XIV, 13, 1).

Para Santo Agostinho, até mesmo diante do Juízo, momento em que se dará a separação entre as Cidades, haverá uma diferença entre elas. Isto acontecerá na forma de contemplação dos ímpios e dos justos, pois, ao passo que os primeiros se defrontarão com o Cristo Julgador na sua forma de Filho do Homem, ou seja, como na sua passagem pela história, os justos, na condição de bem-aventurados, contempla-lo-ão na sua forma divina, de Verbo de Deus.

Como bons e maus não podem contemplar o juiz dos vivos e dos mortos, os maus, sem dúvida, não poderão vê-lo a não ser na forma em que é Filho do homem – não porém humilhado, como quando foi julgado, mas na majestade de juiz. Com toda certeza, os ímpios não contemplarão a forma divina em que é igual ao Pai, pois não são puros de coração: Bem-aventurados os puros de coração, porque verão a Deus (Mt 5,8).

E esta visão, prometida aos justos como o maior galardão, será “face a face” (1Cor 13,12), e dar-se-á quando ele entregar o Reino a Deus Pai (*De Trin.*, I, 13, 28).

Em face disso, os destinos pós-morte das Cidades também serão diferentes, e mais marcantes, segundo Santo Agostinho, pois somente os justos

possuirão a felicidade. É significativo que o bispo de Hipona coloque toda a expectativa do justo neste fim transcendente, haja vista que Deus, diante da história, dá poder não só a estes, mas também aos ímpios, como foi o caso do Império Romano (que em determinados períodos promovera perseguições aos cristãos).

Assim sendo, o poder de dar o império e o reino não o atribuíamos senão ao verdadeiro Deus, que dá a felicidade no reino dos céus somente aos piedosos, e o reino terrestre a piedosos e a ímpios, como lhe apraz a Ele, a quem nada apraz injustamente. Mesmo quando tenhamos dito algo, na medida em que se nos esquadrinhar os segredos dos homens e formar juízo, depois de superficial exame, sobre os merecimentos dos reinos. O único Deus verdadeiro que nem em seu juízo, nem sem seu auxílio abandona o gênero humano, quando quis e quanto quis, deu o reino aos romanos. [...].

O mesmo que, sem o culto à deusa Segécia, deu messes aos persas e, sem o culto a tantos deuses, deu outros muitos dons da terra, porque à frente de cada uma das coisas colocaram um deus ou vários à frente de cada coisa, esse mesmo deu o reino, sem o culto daqueles por quem acreditavam reinar. De igual modo também o deu aos homens. Deu-o a Mário e a Caio César. Deu-o a Augusto e ao próprio Nero. Deu-o aos Vespasianos, pai e filho, delícias do gênero humano, e ao crudelíssimo Domiciano. E, para não nos vermos na necessidade de citar um por um, Ele deu-o a Constantino, príncipe cristão, e a Juliano, o Apóstata, cuja índole o amor ao mando e a sacrílega e detestável curiosidade estragaram (*De civ. Dei*, V, 21).

Santo Agostinho fez uma síntese das diferenças entre ambas as cidades, a saber: (1) haverá mortalidade na história para os “terrígenas” e imortalidade em Deus para os justos; (2) ambas procedem da mortalidade inaugurada em Adão; (3) desta geração Deus fez, de uns, vasos de ira, e de outros, vasos de misericórdia; (4) como a vontade foi criada de forma mutável, o livre-arbítrio é um perigo, pois foi o ponto que fez dos homens ou serem bons ou serem maus; (5) os homens são incapazes da auto-regeneração, somente possível mediante a graça; isto é, não bastam só o livre-arbítrio e a vontade:

... confrontadas ambas as cidades, a da mortalidade deste século e a da esperança de Deus, ambas saídas de porta comum, a mortalidade aberta em Adão, para correrem e avançarem a seu fim específico e devido, começa a recordação dos tempos. Nessa resenha acrescenta outras gerações, tornando a começar a narração a partir de Adão, de cuja posteridade, como de massa

entregue a justa condenação, de uns fez Deus vasos de ira para ignomínia e de outros, vasos de misericórdia, para honra. E deu àqueles como castigo o merecido e a estes como graça o indevido, a fim de a soberana Cidade aprender dos vasos de ira a não confiar em seu livre-arbítrio, mas a pôr a esperança em invocar o nome do Senhor. A vontade foi criada naturalmente boa pela bondade de Deus, mas mutável pelo imutável, pois criada do nada, e não apenas pode declinar do bem para com livre-arbítrio fazer o mal, como também do mal para fazer o bem, embora incapaz disso, se lhe falta o auxílio de Deus (*De civ. Dei*, XV, 21).

Em sua explanação sobre a diferença das Cidades, a qual passou pela desqualificação da tradição pagã (isto é, a Cidade Terrestre), procurou promover a Cidade de Deus, sobretudo ao apontar o seu destino como sobrenatural, assim como uma vida terrena de paz para seus cidadãos.

1.7. A peregrinação

Desde o início das suas reflexões em *A Cidade de Deus*, Santo Agostinho estava certo de que o itinerário dos membros da Cidade de Deus era uma peregrinação, e de que sua fé e esperança os conduziam a um outro plano, espiritual e transcendental.

A gloriosa Cidade de Deus prossegue em seu peregrinar através da impiedade e dos tempos, vivendo cá embaixo, pela fé, e com paciência espera a firmeza da mansão eterna, enquanto a Justiça não se converte em juiz, o que há de conseguir por completo, depois, na vitória final e perfeita paz (*De civ. Dei*, I, prol.).

Não somente por isso, e não por acaso, fez uso da condição de um grupo de homens que compunha a sociedade romana: o peregrino (estrangeiro). Em linhas gerais, os peregrinos – sobretudo nos tempos da República romana, período em quem eram a maioria dessa sociedade – foram os “estrangeiros subjugados, que viviam exilados em sua própria terra” (LE BOHEC, 2005, p. 53), e, além disso “não tomavam parte nenhuma na cidadania romana” (GRIMAL, 1990, p. 154)⁶⁴.

⁶⁴ Sua condição os excluía dos deveres e vantagens da cidadania. “Na esfera do direito privado, não podiam testemunhar no tribunal, nem redigir um testamento na forma do direito romano, nem

Em face disso, como o peregrino significava o homem não-romano, Santo Agostinho lançou mão do termo *peregrinus* (peregrino) como a metáfora para diferenciar o cidadão romano do cidadão celeste - um residente temporário (em *peregrinatio*) em terra estrangeira, aceitando a vida que o cercava, mas não gozando dela, para que pudesse almejar algo maior, o reino dos céus; isto é, o cristão deveria consistir em um ser extramundano no mundo.

“Sê o meu auxilio. Não me desampares”. Estou a caminho. Eu te pedi uma só coisa: habitar em tua casa todos os dias de minha vida, contemplar as tuas delícias, ser protegido como teu templo. Foi a única coisa que pedi. Mas para alcançá-la, estou a caminho. Acaso haverás de dizer: Esforça-te, caminha; dei-te o livre-arbítrio, és dono de tua vontade, prossegue no caminho, procura a paz e segue-a (Sl 33, 15). Não te afaste do caminho reto, não te detenhas, não olhes para trás. Continua andando, porque aquele que perseverar até o fim será salvo (Mt 10, 22). Tendo já recebido o livre-arbítrio, de certo modo presumes acerca da origem de tua caminhada. Não presumas de ti mesmo. Se o senhor te abandonar, desfalecerás no caminho, cairás, perder-te-ás, e por lá hás de ficar. Dize-lhe, portanto: Deste-me vontade livre, mas sem ti de nada vale meu esforço. “Sê meu auxílio. Não me desampares, nem me desprezes, ó Deus, meu Salvador”. Tu que plasmaste, ajudas; não abandonas, tu que criaste (*En. in Psal.*, 26, II, 17).

O homem enquanto peregrino, para a filosofia agostiniana, era aquele que não se considerava “em casa” no mundo (ARENDR, 1997). De tal modo, o homem não deveria considerar o mundo como sua pátria, mas como um desterro, onde caminhava rumo a um mundo celeste (*aeternum regnum veniamus in deserto in tabernaculis sumus*), conforme argumentou:

Ahora, pues, antes de llegar a la patria de promisión, esto es, al reino eterno, en el desierto estamos en tiendas. [...] Entiende que está desterrado quien se ve suspirar por la patria. Ahora bien, cuando el cuerpo de Cristo esté en tiendas, Cristo está en tiendas. [...] Ahora, cuando todo eso es manifiesto, reconocemos que caminamos en el yermo, ya que, si lo reconocemos, en el yermo estamos. ¿Qué significa “en el yermo”? En el desierto. ¿Por qué en el desierto? Porque estamos en ese mundo donde se tiene sed en un camino sin agua (*Ioan. Ev. trat.*, 28, 9).

herdar bens de cidadãos. Seus matrimônios só eram considerados legais (*iustae nuptiae*) se gozassem do *ius conubii*, concedido a título pessoal ou – mais freqüente – as suas *civitates* de origem que o houvessem obtido de Roma” (FORLIN PATRUCCO, 2002, p. 1138).

A partir daí a Cidade de Deus tinha de transitar pelo século sem que nele procurasse sua realização, que, aliás, somente atingiria quando saísse da história e entrasse na eternidade:

... a Cidade de Deus, tal como foi concebida por Agostinho, não se presta a nenhum ideal histórico, por mais ortodoxo que seja. Ela está no mundo, no tempo e na história, sem ser do mundo, do tempo ou da história. Por isso mesmo, não pode ter êxito na história, nem pela história, mas só depois da história e pelo juízo eterno de Deus (ACKER, 1954, p. 519).

Não obstante, é significativo ressaltar que isto não ocorreria num plano individual para o peregrino, mas passava pela necessidade de se realizar num estágio comunitário:

... o homem passa a ser *homo viator*, peregrino que se deve realizar através da conquista de sua salvação; e o importante é que essa missão, longe de ter um caráter exclusivamente individual, só se concretiza na vida comunitária (BORNHEIM, 1967, p. 435).

A peregrinação, como condição necessária da Cidade de Deus, fez parte da história do povo de Deus nessa passagem do temporal para o espiritual, do visível ao invisível. Para tal, a Cidade de Deus é educada pelo próprio Deus através da história de “seu” povo:

Como a educação individual, a educação legítima do gênero humano, representado pelo povo de Deus, passou por certos períodos ou épocas sucessivas, para elevar-se do tempo à eternidade e do visível ao invisível; e, mesmo quando as divinas promessas anunciavam apenas recompensas, a adoração de um só Deus lhe era ordenada, a fim de ensinar à alma humana que por esses bens mesmos, frágeis como a vida, não deve dirigir-se senão a seu Criador e Senhor (*De civ. Dei*, X, 14).

Santo Agostinho toma como fundamento o exemplo do patriarca Abraão, em quem a Cidade de Deus assumiu uma nova ordem após o dilúvio. Mesmo em meio a um mundo marcado pelos costumes ímpios (por exemplo, a Torre de Babel, Sodoma e Gomorra, etc.), a família de Abraão se manteve fiel ao culto do verdadeiro Deus, o que significou novo ânimo para a Cidade de Deus (*De civ. Dei*, XVI, 12).

O bispo de Hipona se debruça repetidas vezes sobre os textos sagrados do cristianismo para demonstrar o percurso da Cidade de Deus. E para fundamentar o caráter peregrino desta, utilizou-se, sobretudo, da história de Noé e sua arca: a arca seria a figura da Igreja, que, como a arca no dilúvio, era peregrina no mundo. Mas vai além, ao comparar a salvação pelo madeiro da arca com a salvação pelo madeiro da cruz do Cristo:

A porta aberta no costado da arca significa, sem dúvida, o ferimento aberto pela lança, ao atravessar o lado do Crucificado. Os que vêm a Ele entram por ele, porque dele manaram os sacramentos, com que os crentes são iniciados. O mandar construí-la de tábuas de madeira quadradas significa a vida plenamente estável dos santos, porque o quadrado, para qualquer lado que o vires, fica sempre firme. Em suma, todas as coisas que se fazem notar na estrutura da arca são sinais de futuras realidades na Igreja (*De civ. Dei*, XV, 26, 1).

Com esses argumentos afirmou aos homens de seu tempo que a Igreja era a atual arca, o que de fato contribuía sobremaneira para legitimar seu poder espiritual e o seu papel no mundo que surgia das ruínas do Império Romano.

A sociedade celeste carregava, conforme já mencionado, em sua essência, um caráter peregrino, que a levava ao desprezo pelos bens temporais. Destarte o que realmente se almejava na Cidade de Deus era alcançar um estágio espiritual e eterno, tal como ficara comprovado nas diversas perseguições que a Igreja sofrera nos tempos imperiais.

A Cidade de Deus, ainda peregrina na terra, mas já com grande exército de povos, não lutou com seus ímpios perseguidores por sua subsistência temporal, mas, ao contrário, não resistiu, para lograr a eterna. Os cristãos eram carregados de correntes, encarcerados, açoitados, atormentados, queimados despedaçados, reduzidos a pedacinhos e, todavia, seu número aumentava. Seu ideal não era lutar pela incolumidade do corpo, mas desprezá-la por amor ao Salvador (*De civ. Dei*, XXII, 6, 1).

Não obstante, para Santo Agostinho, a Cidade de Deus e a sua contraparte, a Cidade Terrestre, estão misturadas no curso da história (conforme já mencionado), e isto fazia com que a qualidade dos fiéis fosse comprometida. Todavia, para ele a Igreja servia-se desses para correção e prova da sua ortodoxia, pois a Cidade de Deus tinha de ter um pensamento uníssono, isto é,

diferente do mundo dos filósofos (sujeitos a um ecletismo), este composto por diversos pensamentos, uns contrários aos outros, semelhantes a uma cidade de confusão como foi a Torre de Babel, figura da Cidade Terrestre.

Como se a Cidade de Deus pudesse ter no seio, sem correção e discriminação, pessoas de tão contrários pontos de vista, a exemplo dos filósofos, que se contradiziam uns aos outros na cidade da confusão! Os que na Igreja de Cristo têm opiniões perigosas e más, se, corrigidos, resistem com contumácia, se negam a emendar-se das pestíferas e mortíferas doutrinas e persistem em defendê-las, tornam-se hereges e, uma vez fora da Igreja, olhamo-los como inimigos que a exercitam. Assim, com seu mal são úteis aos verdadeiros católicos, membros de Cristo, usando Deus bem dos maus e cooperando tudo para o bem dos que o amam. Com efeito, os inimigos da Igreja, quer se tenham tornado cegos pelo erro, quer tenham sido rejeitados por causa da malícia, se a perseguem corporalmente, exercitam-lhe a Sabedoria. Mas sempre, para amar os inimigos, os fiéis lhe exercitam a benevolência ou a beneficência, quer com eles procedam por conferências pacíficas, quer por terríveis castigos (*De civ. Dei*, XVIII, 51, 1).

Em face disso, numa conjuntura de instabilidade, que levou à queda do Império Romano, a condição de peregrinos para os cidadãos celestes foi a resposta de Santo Agostinho para a negação do mundo romano, tido como passageiro, limitado e findável.

Neste século, nestes tristes dias, não só desde Cristo e dos Apóstolos, mas desde o primeiro justo, Abel, a quem o cruel irmão deu morte, até o fim do mundo, a Igreja continua peregrinando entre as perseguições do mundo e os consolos de Deus (*De civ. Dei*, XVIII, 51, 2).

Para tal se lançou em uma de suas tarefas mais árduas: elaborar um novo conceito de cidadania, tema tão caro ao homem romano.

1.8. A cidadania celeste

Para Santo Agostinho os cristãos, assim como faziam os romanos, deveriam assumir pragmaticamente sua pátria, a Cidade de Deus, para

alcançarem a seu objetivo, o Reino dos Céus. Mas, para isso, os cristãos precisariam assumir esta nova cidadania, a celeste.

Ao lançar seu conceito de cidadania celeste, promoveu um cotejamento com a definição de cidadania dos romanos, que chamou de cidadania terrestre, tendo em vista a sua desqualificação. Para ele, esta era uma cidadania corrompida, não somente em seu tempo, mas desde os tempos da República, conforme demonstrou ao fazer uso da obra de Salústio:

A quem irritar-se comigo, pergunto: Tolerar-me-iam, se me limitasse a dizer o que diz Salústio? *Sobrevieram muitas revoltas, sedições e, por fim, guerras civis, enquanto alguns potentados que tiveram graça com os demais, mascaravam seu domínio com o especioso título de senadores do povo. Dava-se o nome de cidadão a bons e maus, não por causa do merecimento deles junto à república, pois todos estavam igualmente corrompidos, mas, segundo o poder econômico de cada qual e segundo a capacidade de prejudicar, porque defendia o presente, assim o consideravam bom (De civ. Dei, III, 17, 1).*

Para ele, o fato de o mundo pagão, por meio de seu Estado, ter produzido, por exemplo, guerras civis, deixava claro o caráter de “incivilidade” dos cidadãos pagãos, isto é, cidadãos terrestres.

Recordemos brevemente, de acordo com nossas possibilidades, males tanto mais lamentáveis quanto mais internos: as discórdias civis ou, para melhor dizer, incivis, não já sedições, mas verdadeiras guerras cívicas, em que se derramava tanto sangue, onde o amor a determinado partido se transformava em ódio assanhado contra o outro, não através de acaloradas disputas e invectivas, mas a sério, com espada e armas. Quanto sangue romano derramaram as guerras sociais, as guerras civis, as guerras servis! Quanta desolação e orfandade semearam na Itália! (*De civ. Dei*, XVIII, 23).

Santo Agostinho, na sua exposição à cidadania terrestre, serviu-se do caso da deusa Quietude, que era a responsável pela tranqüilidade do povo romano – que atribuía para cada coisa um deus particular. O templo dessa deusa fora edificado fora dos muros da *Urbs*, diferentemente dos demais deuses, que possuíam templos em lugares públicos, na circunferência de Roma. Para Santo Agostinho isto era o sinal da inquietude dos homens romanos, pagãos, e, por extensão, de todo aquele que estivesse fora da Cidade de Deus.

Causa-me grande surpresa que, a cada coisa e quase a cada movimento atribuindo deus peculiar, chamassem deusa Agenoria a que movia a trabalhar, deus Estimula, a que estimulava a atividade excessiva, deusa Múrcia, a que, ao contrário, leva a extrema inação e, como diz Pompônio, torna o homem murcho, isto é, desidioso e inativo em demasia. A todos esses deuses e deusas admitiram aos lugares públicos; a que chamavam Quietude, os deixava tranqüilos e tinha o templo fora da porta Colina, não quiseram admiti-la a semelhantes honras. Isso se revelou indício de seu espírito inquieto ou, melhor, prova de que todo aquele que perseverasse no culto dessa turba, não de deuses, certamente, mas de demônios, não podia ter a quietude a que convida o Médico verdadeiro, dizendo: *Aprendeí de mim, que sou manso e humilde de coração, e encontrareis descanso para vossas almas (De civ. Dei, IV, 16).*

Em síntese, a cidadania terrestre trazia em sua essência a marca do fratricídio, ou seja, da incivilidade, como demonstraram não somente a história sagrada, com Caim e Abel, mas também a história de Roma, com Rômulo e Remo.

O fundador da cidade terrena [Caim] foi fraticida. Levado pela inveja, matou o irmão [Abel], cidadão da cidade eterna e peregrino na terra. Por isso não é de maravilhar haja tal exemplo, ou, como diriam os gregos, tal arquétipo (*arkhétipos*), sido imitado, depois de tanto tempo, pelo fundador da cidade que com o tempo havia de ser cabeça da cidade terrena de que falamos e senhora de inúmeros povos. Também ali, como diz um de seus poetas, *se regaram com sangue fraterno os primeiros muros*. Foi o que aconteceu na fundação de Roma, durante a qual, segundo a História, Rômulo matou o irmão, Remo, com a diferença de aqui serem ambos cidadãos da cidade terrena. Ambos pretenderam a glória de ser fundadores da república romana, mas não podiam ambos ter a glória que teria um só deles, se o outro não existisse, porque os domínios que sua glória queria, dominando, seriam mais reduzidos, se lhe minguasse o poder, por viver o companheiro no mando. E para o mando passar íntegro a uma apenas, eliminou o companheiro, com o crime aumentando império que com a inocência fora menor e melhor. [...].

O acontecido entre Rômulo e Remo mostra como a cidade terrena se divide contra si mesma; o sucedido entre Caim e Abel é reflexo das inimizades que existem entre as duas cidades, entre a Cidade de Deus e a dos homens. Em suma, que os maus lutam uns contra os outros e, por sua vez contra os bons. Mas os bons, se perfeitos, não podem ter nenhuma altercação entre si. Podem, se capazes, embora ainda imperfeitos. Nesse caso, o bom luta contra outro pelo mesmo flanco por onde luta contra si mesmo. E em cada homem *a carne apetece contra o espírito e o espírito*

contra a carne. Por isso a concupiscência espiritual deste pode lutar contra a carnal daquele, como os bons e aos maus lutam entre si. É certo, além disso, poderem lutar entre si as concupiscências carnis de dois bons, embora não perfeitos, como lutam entre si os maus, até a sanidade dos capazes lograr a derradeira vitória (*De civ. Dei*, XV, 5).

A partir disso Santo Agostinho argumentava que, uma vez que os homens se dessem conta do que é a Cidade de Deus, passariam a aspirar à sua cidadania:

... damo-nos conta da existência da Cidade de Deus, de que, pelo amor que nos inspirou seu Fundador, aspiramos a ser cidadãos (*De civ. Dei*, XI, 1).

Para conseguir tal condição, (a mudança de cidadania), era preciso que o homem se transformasse, isto é, deixando o homem velho, sua antiga forma de vida, assumisse uma nova vida, novos costumes. Mas isto somente seria possível mediante uma regeneração ligada ao transcendente, capaz de fazer surgir o homem novo, espiritual, conforme argumentou:

... o Apóstolo assinala manifesta diferença entre esses dois homens, dizendo: *O primeiro homem é o terreno, formado da terra, e o segundo é o celeste, que vem do céu. Assim como primeiro homem foi terreno, seus filhos também foram terrenos, e assim como é celeste o segundo, também seus filhos são celestes. De acordo com isso, assim como vestimos a imagem do homem terreno, vistamos também a imagem do homem celeste.* Com semelhantes palavras o Apóstolo pretende que isso agora se realize em nós por sacramento, de acordo com esta passagem: *Todos os que fostes batizados em Cristo estais revestidos de Cristo.* Mas a realidade culminará, quando o que em nós há de animal por nascimento se haja transformado em espiritual pela ressurreição ou, para usar sua própria expressão. Fomos salvos em sua esperança. Vestimos a imagem do homem terreno pelo pecado e pela morte, que a geração nos infundiu, mas vestimos a imagem do homem celeste pela graça do perdão e da vida eterna, que nos dá a regeneração somente pelo Mediador entre Deus e os homens, o homem Cristo Jesus. Na intenção do Apóstolo, esse é o homem celeste que se deve entender aqui, porque do céu veio para vestir o corpo da mortalidade terrena e revesti-lo da imortalidade celeste. Dá também o nome de celestes a outros justamente porque pela graça se tornam membros seus, com Ele formando um só Cristo, a cabeça e o corpo. É o que com luz meridiana essa carta expressa nos seguintes termos: *Porque assim como por um*

homem veio a morte, por um homem deve vir a ressurreição. Que assim com Adão todos morrem, assim em Cristo todos são vivificados. Se isso sucederá no corpo espiritual, que será em espírito vivificante? Está escrito todos, duas vezes, não porque todos os que morrem em Adão hajam de ser membros de Cristo (pois muitos deles serão eternamente castigados com a morte segunda), mas porque assim como ninguém morre em corpo animal, mas em Adão, assim ninguém é vivificado em corpo espiritual, mas em Cristo (De civ. Dei, XIII, 23, 3).

Para Santo Agostinho, a regeneração era a graça dada por Deus aos homens “remidos” pelo sangue do Cristo, que apagou os pecados humanos, por extensão, concedeu aos homens a cidadania celeste:

... o sentido destas palavras: *vou para o Pai*, não é: “Ensino aos meus seguidores que me devem considerar como igual ao Pai?” Os que nisso crêem, serão considerados dignos de serem conduzidos da fé à realidade, isto é, à própria visão daquele de quem está escrito que entregará o Reino a Deus Pai. Os fiéis remidos pelo seu sangue são os cidadãos desse Reino, pelos quais agora interpela... (*De Trin.*, I, 10, 21).

Dessa forma, enquanto a cidadania terrestre era condição adquirida pelo pecado, prefigurada pelo filho de Abraão com a escrava, segundo a natureza humana, isto é, o costume, o cidadão celeste é gerado pela graça, como um filho de promessa, semelhante ao segundo filho de Abraão - uma virtude concretizada através de um benefício divino⁶⁵.

Pervertida pelo pecado, a natureza gera os cidadãos da cidade terrena; a graça, que liberta do pecado, gera os cidadãos da Cidade celeste. Por isso, aqueles são chamados vasos de ira; vasos de misericórdia, estes.

É o que foi figurado também nos filhos de Abraão. Ismael, um deles, nasceu, segundo a carne, de Agar, a escrava; o outro, Isaac, nasceu, segundo a promessa, de Sarra, a livre. Ambos, sem dúvida, descendem de Abraão; aquele, porém foi gerado segundo o curso ordinário da natureza e este foi dado em virtude de promessa que figurava a graça. Ali aparece o costume humano, aqui se manifesta o benefício divino (*De civ. Dei*, XV, 2).

Merecidamente, pois Isaac, nascido em virtude da promessa, figura os filhos da graça, cidadãos da cidade livre, sócios da paz

⁶⁵ Além dessa “dáviva” de serem beneficiados pelo próprio Deus, os cidadãos celestes possuíam, segundo Santo Agostinho, um outro vínculo sobrenatural, pois são concidadãos dos anjos (*De civ. Dei*, XXII, 29, 1).

eterna. Nela não reina o amor à vontade própria e particular, mas gozo do bem comum e imutável e a obediência da caridade, que de muitos fez um só coração, ou seja, perfeita concórdia (*De civ. Dei*, XV, 3).

De outra parte, o cidadão celeste tem de estar consciente com relação a uma particularidade: o seu estado de peregrinação.

Entre nós, segundo as sagradas Escrituras e a sã doutrina, os cidadãos da Cidade Santa de Deus, que vivem segundo Ele na peregrinação desta vida, temem e desejam, sofrem e gozam. E, como seu amor é reto, têm retas essas afeições. Temem a pena eterna e desejam a vida eterna. Sofrem na realidade, porque ainda gemem em si mesmos, à espera da adoção e da redenção do corpo, e gozam em esperança (*De civ. Dei*, XIV, 9, 1).

Em face disso, com sua peregrinação na história assaltada pelos males temporais, os cidadãos celestes teriam como prêmio o direito a uma cidadania de imortalidade e verdadeira felicidade; pois só os bons serão iluminados, e sob um gozo coletivo, não individual.

Mas o galardão dos santos é muito diferente, embora no mundo tolerem afrontas pela cidade de Deus, odiosa para os que amam este mundo. Essa cidade é sempiterna. Ali ninguém nasce, porque ninguém morre. Ali existe verdadeira e completa felicidade, não deusa, mas dom de Deus. Dali recebemos a prenda da fé, enquanto, peregrinos, suspiramos por sua beleza. Ali o Sol não sai sobre bons e maus; pelo contrário, o Sol de justiça alumia apenas os bons. Ali, onde o tesouro de verdade é comum, não haverá grande atividade para enriquecer o erário público, rapando os interesses particulares. Em consequência, não somente com o propósito de dar semelhante galardão a tais homens se dilatou o Império romano, para glória humana, mas também com o do que os cidadãos da eterna cidade, enquanto peregrinos no mundo, observem com sobriedade e diligência os referidos exemplos e vejam quanta dileção se deve à pátria soberana por amor à vida eterna, se pela glória humana seus cidadãos tanto amam a terrena (*De civ. Dei*, V, 16).

Para tanto, até mesmo as atitudes dos cidadãos celestes foram interpretadas por Santo Agostinho como influenciadas por forças transcendentais. Segundo ele, os cidadãos são conduzidos pela Providência Divina, que leva à virtude, ao, amor à pátria, à fidelidade na amizade, às boas obras e aos bons

costumes. Isto, não conforme os filósofos, mas conforme os Profetas (*De civ. Dei*, XVIII, 41, 3).

Assim, em Santo Agostinho são os atributos de qualidade sobrenatural que tornam o homem um cidadão celeste, e somente mediante o cristianismo. Entretanto, o bispo de Hipona não acreditava que antes do cristianismo não pudesse haver cidadãos celestes fora do judaísmo. Para se justificar, faz uso da história de Jó.

Se, por conseguinte, algum autor estranho aos judeus e não admitido no cânon das Sagradas Letras profetizou Cristo e já nos chegou ou se chegar-nos ao conhecimento, podemos aduzi-lo a título de redundância. Não porque esse testemunho nos seja necessário, mas por não ser incongruência acreditar que em outras nações existiram homens a quem se revelou tal mistério. Além disso, os impelidos a predizê-lo ou foram partícipes da mesma graça, ou a ela estranhos, mas instruídos pelo anjos maus, que, como sabemos, confessaram Cristo presente, ao passo que os judeus não o reconheciam. Ademais, não acho que os próprios judeus se atrevam a sustentar que ninguém, afora os israelitas, pertenceu a Deus desde a escolha de Israel e a rejeição de seu irmão maior. É verdade haver sido esse o povo com propriedade chamado povo de Deus, mas não podem negar a existência, nas demais nações, de alguns homens dignos de serem chamados verdadeiros israelitas, por serem cidadãos da pátria celeste, unidos com vínculos não terrenos, mas celestiais. Se o negarem, é fácil convencê-los com o exemplo do admirável e santo Jó, nem indígena nem prosélito, quer dizer, adventício ao povo de Israel, mas estrangeiro oriundo da Iduméia, onde nasceu e morreu. Prodigalhe tais elogios a palavra divina, que, quanto à piedade e à justiça, não se lhe pode comparar nenhum homem de seu tempo. Embora as crônicas não nos digam em que tempo viveu, podemos conjecturá-lo por seu livro, admitido pelos judeus no cânon, em face de sua excelência (*De civ. Dei*, XVIII, 47).

Além disso, afirmou ser a cidadania uma condição predestinada por Deus aos homens.

Mas deve-se acreditar haja tal graça sido concedida somente àqueles a quem divinamente se revelou Jesus Cristo homem, único Mediador entre Deus e os homens. Sua futura encarnação era então prenunciada aos futuros santos, como se nos anunciou, já realizada sua encarnação, a fim de que, por mediação sua, uma e a mesma fé conduza a Deus todos os predestinados à Cidade de Deus, à casa de Deus, ao templo de Deus (*De civ. Dei*, XVIII, 47).

Ao elaborar sua interpretação sobre o período turbulento pelo qual passava o Mundo Antigo, Santo Agostinho – que, aliás, fora instado a se pronunciar sobre o problema⁶⁶ – responde às angustias do homem desorientado de seu tempo. Isto foi possível devido ao processo de transformação social por que passava o mundo romano, dando as condições para uma resposta sustentável pela ótica do cristianismo, o que no seu pensamento se realizou no “mundo” complexo que é a Cidade de Deus.

Para tal, promoveu a desconstrução de um passado ideal pagão, sobretudo ao identificar o *mos maiorum* e sua cidadania como transitórios e terrenos: Cidade Terrestre. Em vista disto, apresentou-a como uma sociedade falida, esgotada de sentido.

O exorcismo agostiniano final do passado pagão, entretanto, não se deteve na revelação de sua contracorrente demoníaca. Ele fez algo muito mais sutil e irreversível. A *cidade de Deus* é um livro sobre a “glória”. Nele, Agostinho drena a glória do passado romano a fim de projetá-la muito além do alcance dos homens, na “Gloriosíssima cidade de Deus”. As virtudes que os romanos haviam atribuído a seus heróis só se realizariam nos cidadãos dessa outra cidade; e somente dentro dos muros da Jerusalém Celestial é que se poderia alcançar a nobre definição ciceroniana da essência da república romana (BROWN, 2005, p. 384).

Nesse processo de desconstrução do mundo pagão, apresentou uma nova *humana societas*, ou sociedade ideal, em que a *humanitas* dos cristãos se refletia na nova civilidade alcançada, ou seja, em uma sociedade à qual, peregrinando rumo à santificação, seria atribuída a cidadania celeste, cuja origem e lealdade estavam em Deus⁶⁷.

⁶⁶ Essas questões foram propostas pelo grupo de intelectuais pagãos que haviam se fixado na África ao se refugiarem dos saques de Alarico em 410. Entre esses, cite-se como exemplo Volusiano, procônsul de Cartago, que admirava o gênio de Santo Agostinho, e com quem trocou correspondências.

⁶⁷ “O próprio Deus é quem fundou esta cidade. Bela e formosa cidade que tem um fundador mais belo ainda! ‘A ti, ó Deus, convém um hino’. Mas onde? ‘Em Sião’. Em Babilônia, não. Por isso, quando alguém começa a renovar-se, já canta seu coração em Jerusalém, conforme o dito do Apóstolo: “Mas a nossa cidade está nos céus”. Embora vivamos na carne, não militamos segundo a carne (Fl 3, 20; 2Cor 10, 3). Já nos encontramos lá pelo desejo, já lançamos a esperança, qual âncora, naquela terra, a fim de não naufragarmos nesse mar tormentoso” (*En. in Psal.*, 64, 3).

Por ocasião do saque de Roma por Alarico, em 410, em uma de suas homilias – chamada *De excidio urbis Romae* (sobre a devastação de Roma) – Santo Agostinho argumentou: “Porventura considerais que uma cidade é feita de pedra e de paredes? A cidade são os homens...”⁶⁸. De tal modo, para poder elaborar o seu conceito de cidadão celeste (acima mencionado), teve como certo em seu pensamento a tarefa de definir quem era o homem - o sujeito da educação.

⁶⁸ SANTO AGOSTINHO. Sermão sobre a devastação de Roma. in: LAUAND, Luiz Jean (org.). *Cultura e Educação na Idade Méida*. São Paulo: Martins Fontes, 1998, p. 26.

2. A ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA DE SANTO AGOSTINHO

Questões fundamentais que marcavam o percurso da existência humana, tais como *quem sou seu? De onde venho e para onde vou? Por que existe o mal? O que é que existirá depois desta vida?* - foram abordadas pelas culturas mais expressivas da Antigüidade. Essas interrogações estavam postas nas reflexões do pensamento clássico, com os filósofos Sócrates, Platão, Aristóteles, Cícero, entre outros; assim como apareciam como respostas prontas nos textos tidos como sagrados de Israel, nos *Vedas* e no *Avestá*, nos escritos de Confúcio e Lao-Tze; e, mesmo na literatura homérica e na epopéia de Gilgamesh; nas pregações de Buda e Tirtankara; e, posteriormente, no cristianismo.

São questões que têm a sua fonte comum naquela exigência de sentido que, desde sempre, urge no coração do homem: da resposta a tais perguntas depende efetivamente a orientação que se imprime à existência (JOÃO PAULO II, 1998, p. 5).

As respostas a essas interrogações pretendiam orientar o homem para a consciência/conhecimento de sua existência e de sua cultura, assumindo assim um caráter educativo.

Em face disso, uma interpretação que confere ao homem a categoria de *santo* foi a proposta educacional que se abstraiu da realidade, da complexidade social do fim do Mundo Antigo, o que leva a concepção de homem a ser a identidade do cristianismo. Assim, a proposta de Santo Agostinho surge como fundamento teórico que faz com que o homem trilhe o caminho para alcançar a sua plena humanidade (*humanitas*).

2.1. Quem sou eu?

Assim como nos grandes filósofos clássicos, o desvendamento do homem não poderia estar em segundo plano no pensamento de Santo Agostinho. Para tal, procurou esquadrihar e perscrutar a alma humana, o que faz com que sua

filosofia seja filosofia do homem, antropológica, na medida em que se lançou na busca do conceito de homem⁶⁹.

[Agostinho] Fiz minha oração a Deus.
 [Razão] Então, o que desejas saber?
 [A.] Tudo o que pedi na oração.
 [R.] Faze um breve resumo de tudo.
 [A.] Desejo conhecer a Deus e a alma.
 [R.] Nada mais?
 [A.] Absolutamente nada (*Solil.*, I, 2, 7).

Inclusive ressaltou em suas *Confissões* ser o homem um “grande abismo” e um “grande problema” a se descobrir.

Tinha-me transformado num grande problema (IV, 4, 9).

Grande abismo é o homem, Senhor! Tendes contados os seus cabelos, e nenhum se perde para Vós. Contudo, os seus cabelos são mais fáceis de contar que os afetos e movimentos do coração! (IV, 14, 22).

Há, porém, coisas no homem que nem sequer o espírito que nele habita conhece (X, 5, 7).

E que sou eu, ó meu Deus? Qual é minha natureza? Uma vida variada de inumeráveis formas com amplidão imensa (X, 17, 26).

Para legitimar o desvendamento deste enigma que é o homem, *magnum miraculum*, Santo Agostinho lhe atribuiu um *status* de importância que se abstraiu em inumeráveis titulações, tais como milagre, primazia, maravilha, dignidade, grandeza, *quia summae naturae*.

...não se segue que essa alma seja inferior aos corpos celestes... o próprio escravo vale muito mais do que não importa que veste preciosa, pelo fato de ser homem (*De lib. arb.*, III, 11, 34).

Quão grande é a vida do homem... (*De cat. rud.*, 16, 24).

⁶⁹ Apesar de nossa investigação tratar tão-somente do homem no pensamento de Santo Agostinho, não se pode pensar apenas que Deus e Alma estão para ele divididos em temas: “Pero Dios y alma no son para San Agustín los objetos de dos indagaciones paralelas e independientes. Dios, en efecto, se manifiesta sólo al alma, en la más recóndita intimidad del alma misma” (ABBAGNANO; VISALBERGHI, 2001, p. 144).

Entre todos os animais terrenos ocupa o primeiro lugar o homem... (*De civ. Dei*, XII, 27, 1).

... essa natureza é grande por ser capaz de participar da natureza suprema (*De Trin.*, XIV, 4, 6).

... estamos acostumados a ver a maravilha que somos... (*De civ. Dei*, XXII, 4).

Com efeito, de todos os milagres de que o homem é instrumento, o maior milagre é o próprio homem (*De civ. Dei*, X, 12).

E gli destano meraviglia le attre cose, benchè egli stesso che ammira sia un grande prodigio [magnum miraculum] (*Serm.*, 126, 3, 4).

Para o sistema agostiniano, era no coração que o homem deveria encontrar a resposta para o seu ser, pois era o local onde ele se auto-entendia [“onde sou o que sou” (*Conf.*, X, 3, 4)], porquanto tudo o que está longe, fora, não pode demonstrar o que é o homem como o faz o seu espírito (*Conf.*, X, 16, 25). Isto porque o *coração* significava uma disposição ou vontade racional intelectual do espírito, ou mesmo consciência e memória, isto é, o “coração é o eu do homem, é o ponto de apoio da ação divina” (NOVAK, 2005, p. 29)⁷⁰. Daí a importância que depositou no homem. Por extensão, deixou um alerta para aqueles que admiram as criaturas e se esquecem.

Os homens vão admirar os píncaros dos montes, as ondas alterosas do mar, as largas correntes dos rios, a amplidão do oceano, as órbitas dos astros: e nem pensam em si mesmos! (*Conf.*, X, 8, 15).

Santo Agostinho chegou até mesmo a inferir que só o fato de o homem perceber a importância de se conhecer já era uma maravilha, mesmo que não chegasse ao desvendamento de si:

Será que ela [a alma] percebe na razão da verdade eterna como é belo conhecer-se a si mesma e assim ama o que contempla e esforça-se para que nela isso seja uma realidade? Pois, embora não se conheça a si mesma, contudo chega a conhecer a

⁷⁰ Segundo o próprio Santo Agostinho a utilização do termo *coração* foi usada em cunho metafórico: “... uns julgaram que a alma fosse o sangue, outros, o cérebro, e ainda outros, o coração [...] Com efeito, nessas sentenças transfere-se do corpo para a alma o termo ‘coração’, por figura de metáfora” (*De Trin.*, X, 7, 9).

excelência de conhecer-se. E é, sem dúvida, coisa admirável não se conhecer ainda, mas conhecer a beleza de se conhecer! (*De Trin.*, X, 3, 5).

Seu ponto de partida foi identificar a natureza humana como sendo uma unidade entre alma e corpo. “E isso é o homem mesmo” (*De civ. Dei*, XXI, 10, 1). Num de seus diálogos, escrito quando ainda estava se preparando para o batismo, ao disputar com seu irmão, Navígio, no intuito de definir o que era o homem, chegou à seguinte conclusão:

[Agostinho] – Será evidente a cada um de vós, que somos compostos de alma e corpo?

Todos foram concordes, exceto Navígio, que declarou não saber.

[A.] – Mas, disse-lhe eu, pensas que ignoras tudo em geral, ou essa proposição é uma entre outras coisas que desconheces?

[Navígio] – Não creio que sou totalmente ignorante, respondeu ele.

[A.] – Podes, pois, dizer-nos alguma coisa do que sabes?

[N.] – Sim, posso.

[A.] – Se isso não te incomoda, dize-nos, pois.

E como ele hesitasse, interroguei:

[A.] – Sabes, pelo menos que vives?

[N.] – Isso eu sei.

[A.] – Sabes, portanto, que tens vida, visto que ninguém pode viver a não ser que tenha vida?

[N.] – Isso também sei.

[A.] – Sabes, igualmente, que possuis um corpo?

Ele concordou.

[A.] – Sabes, então, que constas de corpo e vida?

[N.] – Sim, todavia tenho dúvidas se não existe alguma coisa a mais do que isso.

[A.] – Assim, não duvidas destes dois pontos: possuis um corpo e uma alma. Mas estás em dúvida se não existe outra coisa que seria para o homem um complemento de perfeição.

[N.] – É isso, concordou ele (*De beat. vit.*, 2, 7).

Acrescente-se a isto que, ao responder quem é o homem, acreditou responder quem é a humanidade:

Com efeito, quando defino o homem, que é nome específico, cada um dos homens, que são indivíduos, são abrangidos pela mesma definição, e nada abrange que não seja homem (*De Trin.*, VII, 6, 11).

Não obstante, mesmo que para Santo Agostinho a relação entre a alma e o corpo seguisse uma lei natural (*De Trin.*, III, 8, 15), no que concerne à união entre ambos, o filósofo não conseguiu solucionar esta questão, ou preferiu se abster de especulações, quer no início de sua vida como cristão (logo após seu batismo no diálogo com Evódio):

[Agostinho]. Se falei alguma coisa de um modo mais obscuro, ou menos fácil de entender, procure guardar na memória cada assunto, e volte a perguntar em ocasião mais oportuna. O mestre de todos, que está nos céus, não abandona a quem o procura.
[Evódio]. Sinto-me profundamente tocado com suas palavras [...]. Mas, se lhe parece mais conveniente encerrar, mesmo sem a resposta [...] concordo com a decisão (*De quant. an.*, 36, 81).

Da mesma forma procedeu no final de sua vida como bispo da Igreja, como doutrinador experiente e consagrado:

Que nos veda dizer possam os espíritos incorpóreos, de modo real, embora maravilhoso, ser atormentados por fogo corpóreo, se os espíritos, certamente incorpóreos, dos homens podem atualmente ser encerrados nos corpos e então serão unidos a eles por laços indissolúveis? Os espíritos dos demônios, mais ainda, os espíritos demônios, apesar de incorpóreos, se não têm corpo, unir-se-ão ao fogo material para serem atormentados. Não animarão o fogo de sorte a constituírem-no animal composto de espírito e de corpo, mas, como dissemos, unindo-se com ele de modo maravilhoso e inefável, recebendo do fogo a pena, não dando-lhe a vida. Também esse outro modo segundo o qual os espíritos se unem aos corpos e os tornam animais é de todo admirável e incompreensível ao homem (*De civ. Dei*, XXI, 10, 1).

Nisto então consistia o seu conceito de pessoa, ou seja, o homem total. “Que o corpo se une à alma para formar e constituir o homem total e completo, conhecemo-lo todos. Testemunha-o nossa própria natureza” (*De civ. Dei*, X, 29, 2). O termo *pessoa* aqui não quer representar outro que não *homem*, e ambos têm o mesmo significado (ARTEAGA NATIVIDAD, 1993). A essência da pessoa era garantir as características pessoais que possibilitam a virtude, levando à formação da individualidade (FARIA, 2005). Nesse caso, entenda-se a virtude como a eficácia do papel da alma: “é substância dotada de razão, apta a reger um corpo” (*De quant. an.*, 13, 22).

Nisso Santo Agostinho se distanciou de Platão, que havia dividido alma e corpo. Na definição agostiniana a alma não está dentro de um corpo, mas está encarnada em um corpo. Desse modo não só contribuiu para a construção da cultura cristã, mas também concorreu para a desconstrução da cultura clássica:

Pode-se afirmar que o pensamento grego seja a filosofia de “desencarnação”. Para o grego a perfeição do homem está em desprender-se do corpo e do corpóreo, quanto mais possível for. Para Platão a alma não deve ter nenhum comércio com o corpo. A própria sabedoria estóica consiste em libertar-se das paixões dos sentidos, etc. Isto é, para o sábio grego o corpo é um mal, a matéria é má e, conseqüentemente, mais se distancia do corpo, mais se descarna e mais se aperfeiçoa. O conceito grego de perfeição humana é um processo de desencarnação, de separação, de libertação do corpo e do mundo. O conceito cristão é o oposto; é processo da “encarnação”. O Deus cristão encarna-se: isto foi um grande escândalo para o mundo grego, porque significava contaminar Deus com a matéria (SCIACCA, 2003, p. 26-27).

A alma, para Santo Agostinho, “tiene una naturaleza propia” (*Ep.*, 166, 2, 4), ou seja, é uma criatura, portanto, é mutável por ser criatura (*De Trin.*, IV, 1, 3) e não eterna por ser mutável (*De Trin.*, IV, 18, 24). Não obstante, mesmo não sendo eterna, é imortal (*De Trin.*, II, 9, 15). Sua substância é espiritual, e por isso é invisível (*De Trin.*, II, 8, 14).

Apesar da mutabilidade da alma, a sua queda, ou uma sua imperfeição – qualquer que seja – não a fez nem fará perder sua condição incorpórea; o que significa dizer que, para Santo Agostinho, sempre a alma será superior ao corpo, pois nem com as modificações deste ela perderá sua natureza:

Por mudança alguma, tornar-se jamais um corpo (*De lib. arb.*, III, 5, 16).

Pois, reconhecemos com admiração que a natureza da alma é tal que não sofre alteração pela modificação do corpo (*De lib. arb.*, III, 9, 28).

O espírito, ou como Santo Agostinho mesmo escreveu, a inteligência, é incorpórea, isto é, não faz parte daquilo que acreditava serem os quatro elementos formadores do mundo corpóreo: água, ar, fogo e terra. Acrescente-se

a isto ser “a inteligência humana, [a] essência da alma racional, [e] com certeza incorpórea” (*De civ. Dei*, VIII, 5).

Las razones que el santo doctor trae para probar la incorporeidad o espiritualidad del alma se reducen, casi todas, a demostrar que las actividades anímicas son irreducibles a la extensión (REINARES, 2004, p. 159).

Importa considerar que, no pensamento agostiniano, a alma possuía uma faculdade que tinha como papel ser o seu “ventre”, a saber: a memória. Por extensão, os sentimentos seriam os seus alimentos:

Não há dúvida de que a memória é como o ventre da alma. A alegria, porém, e a tristeza são o seu alimento, doce ou amargo. Quando tais emoções se confiam à memória, podem ali encerrar-se depois de terem passado, por assim dizer, para esse estômago; mas não podem ter sabor. É ridículo considerar idênticas estas coisas. Contudo, também não são inteiramente dessemelhantes (*Conf.*, X, 14, 21).

A parti daí, Santo Agostinho afirmou que o homem possuía duas memórias, uma sensitiva, conservadora do objeto perdido, e uma intelectual, portadora da idéia (SANTOS; PINA, 1999)⁷¹.

Logo, segundo a filosofia agostiniana, é na memória que o homem se encontra, memória na qual estão contidos céu e terra conforme os tenha armazenado pela percepção, não caindo no esquecimento (*Conf.*, X, 8, 14).

A exemplo do pensamento clássico, em que o homem era constituído de duas partes, alma e corpo, Santo Agostinho, ao compará-las, atribuiu à primeira importância maior⁷², tendo em vista estar presente no corpo inteiro:

⁷¹ Ver, também, *Confissões*, X, 18, 27: “Não dizemos ter achado uma coisa que se perdera, se a não conhecemos, nem a podemos conhecer, se dela não nos lembramos. Esse objeto desaparecera para os olhos que a memória conservara”.

⁷² Santo Agostinho faz menção a um certo Cornélio Celso – que segundo Roque Frangiotti (2001) fora um homem culto nos saberes da medicina e, havia escrito um compêndio sobre o assunto (40-30 a.C.), contendo os progressos de tal ciência desde os tempos de Hipócrates até os seus – que também creditou à alma a superioridade sobre o corpo: “Embora não tenha suportado algo maior e, com frequência, pensando em quantas dores mais fortes possam ocorrer-me, sou levado às vezes a concordar com Cornélio Celso, que afirma: ‘a sabedoria é o sumo bem e a dor do corpo é o sumo mal’. Nem me parece absurdo o seu raciocínio. Como ele diz, somos compostos de duas partes, isto é, de alma e corpo, das quais a primeira parte – a alma – é melhor, e a pior parte é o corpo...” (*Solil.*, I, 12, 21).

A alma manda ao corpo, e este imediatamente lhe obedece; a alma dá uma ordem a si mesma, e resiste! Ordena a alma à mão que se mova, e é tão grande a facilidade, que o mandado mal se distingue da execução. E alma é alma, e a mão é o corpo! A alma ordena que a alma queira; e, sendo a mesma alma, não obedece (*Conf.*, VIII, 9, 21).

Destarte, pela ação vivificante e norteadora do corpo [... este corpo é animado por uma alma racional” (*De Trin.*, III, 2, 8)], a alma deve estar presente no todo corpóreo:

En efecto, se extiende por todo el cuerpo que anima, pero no por difusión local, sino por atención vital; está entera en todas las partículas del cuerpo, no es menor en las menores ni mayor en las mayores; en ciertas partes está más atenta y en otras lo está menos, pero en todas y cada una de ellas está entera (*Ep.*, 166, 2, 4).

Para além disso, acreditou ser a superioridade da alma sobre o corpo até mesmo uma questão de justiça (*De Trin.*, VIII, 3, 5).

Nesta sua definição de homem (*spiritus, anima, corpus*), demonstrou seu interesse pela definição dada pelos filósofos da Antigüidade Clássica [“Y nos interesa mucho saber que el hombre fue definido por los antiguos sabios...” (*De ord.*, II, 11, 31)], o que o levou a confirmá-la, isto é: o homem é um animal mortal de natureza intelectual, *homo est animal rationale mortale*.

Ao se investigarem as inúmeras obras (se não todas) em que Santo Agostinho se preocupou em definir o que é o homem, fica evidente que, apesar de haver uma diferença entre seus primeiros escritos-diálogos – de sabor predominantemente platônico – e seus tratados da maturidade – cujo teor e inspiração centram-se, sobretudo, nos textos sagrados do cristianismo –, nunca deixou escapar na sua obra aquela sentença aristotélica do homem como animal racional e mortal (FRAILE, 1966. ARTEAGA NATIVIDAD, 1993).

Não obstante, atribuiu-lhe uma faculdade nova, específica de seu pensamento, a saber: o homem possui o livre arbítrio (*De civ. Dei*, XXII, 1, 2). Mesmo que a alma, por natureza, não seja independente de seu Criador, poderia até contrariá-lo (pelo dito pecado), mas, sob certa pena a pagar, tal como deixou registrado em um de seus tratados contra os maniqueístas:

Proibia-o, com efeito, com a finalidade de demonstrar-lhe que a alma racional não tem por natureza ser independente, mas deve estar submetida a Deus e conservar, pela obediência, a ordem da sua salvação e não violá-la pela desobediência.

Eis por que a árvore de que proibira comer Ele o chamou a “árvore da ciência do bem e do mal” [Gên. II, 9], para que, quando o homem o fizesse contra a sua proibição, experimentasse a pena do pecado e, assim, conhecesse a diferença que há entre o bem da obediência e o mal da desobediência (*De nat. Boni*, 35).

Importa considerar que, para Santo Agostinho, uma das diferenças entre alma e corpo é que a primeira é esteticamente definida como mais simples que o segundo, portanto, melhor. Isso não significa dizer que a alma não seja um elemento de natureza de características múltiplas, ou - como definiu - mutável; o que fundamenta a diferença entre o homem/criatura e o Criador, conceituado como simples, isto é, imutável.

Quanto à criatura espiritual, tal como a alma comparada com o corpo, é certamente mais simples, ou seja, não é dotada de tanta multiplicidade como o corpo, mas também não é simples. É mais simples do que o corpo, porque não é uma massa que se difunde pelo espaço local, mas em cada corpo a alma está toda inteira; e toda está também em qualquer das partes do corpo. Assim, quando algo acontece na menor parte do corpo que influa na alma, embora não em todo o corpo, ela pode sentir, pois influi no seu todo. Mas como na alma uma coisa é a sua atividade, outra, a inércia, a agudeza, a memória, o desejo, o temor, alegria, a tristeza. E como esses sentimentos podem existir na natureza da alma uns sem os outros, e uns com mais intensidade, outras com menos, inumeráveis e variadíssimos, é sinal evidente de que essa natureza não é simples, mas múltipla. Ora, tudo o que é simples é imutável, portanto toda criatura é mutável (*De Trin.*, VI, 6, 8).

A alma, que no seu tratado sobre *A Trindade* apresentou como denominadora do próprio homem, [... denominando o conjunto pela parte mais nobre, ou seja, a alma, abrangendo o corpo e a alma o homem todo” (VII, 4, 7)]⁷³, possuía três características expressivas: a racionalidade, imagem de Deus e a imortalidade.

⁷³ Ver, também, *A Cidade de Deus*, XIII, 24, 2: “É grande verdade não ser todo o homem a alma do homem, mas sua parte superior, nem seu corpo todo o homem, mas sua parte inferior. E também o é que à união simultânea de ambos os elementos se dá o nome de homem, termo que não perde cada um dos elementos, quando deles falamos em separado”.

Uma expressiva particularidade da alma apontada por Santo Agostinho foi a sua racionalidade, que separava o homem das coisas existentes, sobretudo dos outros animais. Em face disso, a posse da alma racional era privilégio humano.

E, certamente, uma grande coisa é o homem, pois feito à imagem e semelhança de Deus! Não é grande coisa enquanto encarnado num corpo mortal, mas sim enquanto é superior aos animais pela excelência da alma racional (*De doc. christ.*, I, 22, 20).

Mesmo que a razão seja passível de mutação (*De lib. arb.*, II, 6, 14), pelo fato de ser inferior a quem a criou – Deus, ser imutável –, foi definida pela antropologia filosófica agostiniana como a faculdade específica da natureza humana; e, por ser aquilo que é mais nobre no homem, faz deste o ocupante do cume da hierarquia da criação, “faculdade que a natureza dos animais não possui” (*De lib. arb.*, II, 6, 13), muito menos os corpos inanimados, como, por exemplo, uma pedra.

[Agostinho] – Qual dessas três realidades (existir, viver e entender) parece a ti a mais excelente?

[Evódio] – O entender.

[A.] – Por que te parece assim?

[E.] – Por serem três as realidades: o ser, o viver e o entender. É verdade que a pedra existe e o animal vive. Contudo, ao que me parece, a pedra não vive. Nem o animal entende. Entretanto, estou certíssimo de que o ser que entende possui também a existência e a vida. É porque não hesito em dizer: o ser que possui essas três realidades é melhor do que aquele que não possui senão uma ou duas delas. Porque, com efeito, o ser vivo por certo também existe, mas não se segue daí que entenda. Tal é, como penso, a vida dos animais. Por outro lado, o que existe não possui necessariamente a vida e a inteligência. Posso afirmar, por exemplo, que um cadáver existe. Ninguém, porém, dirá que vive. Ora, o que não vive, muito menos entende (*De lib. arb.*, II, 3, 7).

Acrescente-se a isto o fato de homem, para Santo Agostinho, possuir “natureza genérica comum com os animais” (*De lib. arb.*, I, 8, 18). Isto posto, somente no campo intelectual é que o homem assumia papel próprio na ordem da criação⁷⁴. Em face disso, sua preocupação sobre o assunto (*De Trin.*, VIII, 6, 9) o

⁷⁴ Como todo ser animado assim o é por possuir uma alma, o elemento da vida não é uma especificidade humana, a não ser pela racionalidade; logo a diferenciação entre homens e animais

levou a assumir a postura dos autores clássicos que diferenciaram esse princípio vital (*anima vita est corporis*) entre homem e animal. Para tal, no que diz respeito à alma humana, assumiu o termo latino *animus*, enquanto para a alma dos animais manteve somente o termo *anima*.

Assim como a tudo mais que se possa dizer da alma racional ou inteligente e que diga respeito à realidade denominada mente ou “animus”. Com esse termo, alguns autores latinos, conforme seu modo de expressar, diferenciaram a realidade que no homem é o que há de mais nobre – não existente no animal –, daquela alma que é comum ao irracional (*De Trin.*, XV, 1, 1).

Assim, se “nem o cadáver nem o animal podem entender” (*De Trin.*, X, 10, 13), a excelência da alma consiste na sua racionalidade, na sua *mens* (mente)⁷⁵: a sua potencialidade (*quantitate*) mais sublime (SANTOS; PINA, 1999), o que vai fazer com que seja usada para nomear o local da imagem de Deus (CUNHA, 2001). Para demonstrar isto, fez uso de uma série de comparações e preferências entre alguns bens:

Mas deixemos de lado essas riquezas que qualquer pessoa, caso lhe apresentarem a opção, prefere perder antes que a vida, pois, ninguém lhes dá a preferência, ninguém as equipara aos olhos do corpo, por meio dos quais todos os homens possuem o céu – o que não acontece com o ouro, privilégio apenas de alguns. Mediante os olhos corporais, todo homem possui o que vê com agrado. Quem, ao não poder possuir ambas as coisas e se for obrigado a renunciar a uma das duas, não prefere perder as riquezas, a perder os olhos? Mas se, nas mesmas condições lhe perguntamos, se prefere perder os olhos ou a mente, quem não vê dentro de si que prefere perder os olhos a perder a mente? A

está na potencialidade da alma. Isto faz o homem superior a qualquer animal, o que não ocorre quando comparados os seus corpos, pois no que concerne à força e/ou habilidade, muitos animais podem ser superiores aos homens. (*De lib. arb.*, I, 7, 16). Ou ainda: “... compreendemos que, quando a Escritura dizia *espírito de vida e alma vivente*, segundo seu estilo, queria dar a entender os animais, quer dizer, os corpos animados, que têm, graças à alma, o sentido corporal. Contudo, na criação do homem esquecemos o estilo da Escritura, pois aí fala também segundo esse estilo. Em tal sentido insinua que o homem, uma vez recebida a alma racional, que intentou apresentar criada não como efeito da água ou da terra, mas do sopro de Deus, foi formado para viver em corpo animal, obra da alma vivente, como os animais, de que disse: *Produza a terra alma vivente*. Deles diz também terem espírito de vida. Aqui o grego não disse *pneuma*, mas *pnoé*, não expressando com esse termo o Espírito Santo, mas a alma dos animais” (*De civ. Dei*, XIII, 24, 4).

⁷⁵ Todavia, é válido salientar que a *mens* “não é simplesmente a razão ou o intelecto sozinho: é algo complexo, e embora às vezes seja equiparada à razão ou ao intelecto, não somente o intelecto pertence à *mens*, mas também a vontade e a memória intelectual: a *mens* é usada por Agostinho para designar o lugar da imagem divina” (CUNHA, 2001, p. 96).

mente continua humana mesmo privada dos olhos corporais. Os olhos, porém, sem a mente, serão como os dos animais. E quem não prefere ser homem, mesmo cego, a ser animal e enxergar? (*De Trin.*, XIV,14, 19).

É válido considerar que, para Santo Agostinho, a alma possui razão e inteligência para, através da ciência e da doutrina, alcançar a percepção da verdade e amar aquilo que entendia por bem, o que consistirá na posse da sabedoria - por extensão, das virtudes - isto é, vencer os vícios. Mas tudo isto deve seguir um fio condutor, o desejo do imutável e soberano Bem: Deus (*De civ. Dei*, XXII, 24, 3).

Por meio desses argumentos, chegou à conclusão de que era a alma racional que tornava o homem semelhante ao Ser divino que lhe dera origem, Deus. Esse tema esteve presente nas maiores polêmicas nas quais se envolveu, ao combater cétricos, maniqueus, donatistas e pelagianos (SOUZA, 2001), e, por extensão, fez com que o homem fosse definido como imagem de Deus nos seus principais tratados.

Alguns estudiosos desta questão a identificaram como essenciais no corpo filosófico-teológico de Santo Agostinho: “O homem como imagem de Deus é o centro da antropologia agostiniana” (SOUZA, 2001, p. 61); “O homem como imagem de Deus é um dos temas centrais da filosofia, da teologia e da doutrina espiritual agostiniana” (TEIXEIRA, 2003, p. 179).

Na ordem da criação, Santo Agostinho atribuiu à alma aquilo que seria cara à natureza humana: carregar a imagem da Trindade, ou a imagem de Deus; o homem, portanto, em sua alma era *imago Trinitatis*. Com isso se abstrai do pensamento agostiniano, sobretudo do que deixou registrado no seu tratado *A Trindade*, que se pode identificar nas criaturas (entenda-se aqui aquilo que é de natureza material) apenas *vestigum* de Deus, ao passo que no homem, por sua alma, pode-se identificar a *imago Dei*.

É evidente que nem tudo o que dentre as criaturas é semelhante a Deus pode-se denominar sua imagem, apenas o é a alma, à qual unicamente Deus lhe é superior. Só a alma é a expressão de Deus, pois natureza alguma se interpõe entre ela e ele (*De Trin.*, XI, 5, 8).

Ao se lançar nessa tarefa, procurou essa imagem tanto no homem exterior (ou corpo) como no homem interior (ou alma); todavia, identificou no primeiro só o vestígio de Deus, logo, somente no segundo foi possível se encontrar a imagem trinitária:

Criado à imagem de Deus, o homem é criado à imagem da Trindade. No *De Trinitate* [...] procurará sistematicamente a imagem da Trindade homem: exterior e interior. Estuda os sentidos externos e internos que também pertencem ao homem exterior. Tomando em consideração, sobretudo os olhos, encontra uma tríade: realidade, visão, intenção; em seguida, uma segunda: memória (sensitiva), visão interna, vontade. Sobre isto discute longamente. E depois confessa que falta igualdade dos termos; e identidade da substância. Não há imagem da Trindade, mas somente um vestígio. Para encontrar a imagem da Trindade, se deve buscar no homem interior, que intui a verdade eterna e orienta a si mesmo em direção à contemplação dessa verdade. É no homem interior portanto que Agostinho procurará e encontrará esta imagem... (TEIXEIRA, 2003, p. 180).

Em face disso, Santo Agostinho advertia sobre a importância de se excluir qualquer imagem material da alma, pois ela estava mais próxima de Deus (*De beat. vit.*, 1, 4). Seguindo esta esteira, ele alertou também contra a busca da *imago Dei* em uma forma corpórea, devendo ela ser procurada somente na alma racional:

Assim pois a razão apoiada não somente sobre a mais exata verdade, mas também sobre a autoridade do Apóstolo, nos ensina que o homem foi criado à imagem de Deus, não segundo a forma corpórea, mas conforme a sua alma racional (*De Trin.*, XII, 7, 12).

Um dos exemplos⁷⁶ dados no corpo dos escritos agostinianos para se identificar na alma essa imagem da Trindade está na posse de três faculdades:

⁷⁶ Seguindo a ordem dos livros de *A Trindade*, Nair de Assis Oliveira (1998, p. 704) dispôs em ordem uma série de imagens utilizadas por Santo Agostinho: "1. amans, - quod amatur – amor (I, VIII, 10, 14). As outras reduzem-se a três grupos: 1º) as tomadas da atividade natural do homem: 2. mens – notitia – amor (IX, 3, 3), 3. memoria – intelligentia – voluntas (X, 11, 17), 4. res (visa) – visio (exterior) – intentio (animi) (XI, 2, 2), 5. memoria (sensibilis) – visio (interior) – volitio (XI, 3, 6); 2º) as que concernem a atividade moral do cristão: 6. memoria (intellectus) – scientia – voluntas (XII, 15, 25), 7. scientia (fidei) – cogitatio – amor (XIII, 20, 26); 3º) a sabedoria sobrenatural: 8. memoria Dei – intelligentia Dei – amor Dei (XIV, 12, 15)". Dentre essas, José Zacarias de Souza (2001, p. 59) escolheu algumas como basilares: "são três as principais analogias apresentadas por Agostinho: 1) a mente, o seu amor e o seu conhecimento (*mens*,

(1) memória, (2) inteligência e (3) vontade, que, segundo ele, por não serem três substâncias, e sim, uma só, fazem alusão à marca trinitária do Criador na sua criatura (*De Trin.*, X, 11, 17).

Mas são três enquanto são consideradas em suas relações recíprocas, e não se compreendiam mutuamente, se não fossem iguais; não somente quando cada uma está em relação com cada uma das outras, mas também cada uma em relação a todas. Não somente cada uma está contida em cada uma das outras, mas todas em cada uma.

[...]

Concluindo: como todas e cada uma das faculdades se contêm reciprocamente, existe igualdade entre cada uma e cada uma das outras, e cada uma com todas juntas em sua totalidade. E as três formam uma só unidade: uma só vida, uma só alma e uma só substância (*De Trin.*, X, 11,18).

Dessa forma, ao explicar as distinções das funções dessas faculdades, Santo Agostinho acreditou identificar não só uma trindade, mas a imagem da própria Trindade (Deus), embora “somente na parte racional, referente à contemplação das coisas eternas” (*De Trin.*, XII, 4, 4), ou seja, intelectualmente, nunca sensitivamente:

Não é a imagem de Deus, essa trindade que ainda não existe agora; do mesmo modo como não é a imagem de Deus aquela que então cessará de existir. É necessário, porém, procurar na alma do homem, ou seja, em sua mente racional e inteligente, essa imagem do Criador, inserida imortalmente nesta nossa natureza imortal (*De Trin.*, XIV, 4, 6).

Entretanto, o “encontro” com a verdadeira imagem da Trindade está na parte superior da alma, na mente (*mens*) (*De Trin.*, XV, 7, 11), onde se conhece a Deus ou onde surge a possibilidade de conhecê-lo. Para tal, mesmo sendo a natureza da alma diferente da natureza de Deus [“El alma no es parte de Dios” (*Ep.*, 166, 2, 3)], era nela que o homem deveria procurá-lo e encontrá-lo.

Chegamos, agora, ao assunto que nos determinamos a considerar: a parte mais nobre da alma humana pela qual se conhece a Deus, ou se pode vir a conhecê-lo. Vamos procurar aí a imagem de Deus. Embora, a alma humana não seja da mesma

amor, notitia); 2) a memória, a inteligência e a vontade (*memoria, intelligentia, voluntas*); 3) a memória, a inteligência e o amor (*memoria, intelligentia, amor*)”.

natureza que a de Deus, contudo, a imagem dessa natureza – a mais sublime que se possa pensar –, é preciso procurá-la e encontrá-la em nós, lá onde a nossa natureza possui o que há de mais excelente.

Mas antes é mister considerarmos a mente nela mesma, antes de ser participante de Deus. Nela haveremos de descobrir a divina imagem. Pois, como dissemos (XIV, 4, 6), na alma, mesmo perdendo a participação de Deus, e se tornando manchada e disforme, permanece entretanto, a imagem divina. E ela é imagem de Deus porque precisamente é capaz de Deus, e pode ser partícipe dele. E não poderia alcançar tão grande bem, se não fosse ela a sua imagem (*De Trin.*, XIV, 8, 11).

Santo Agostinho fez uso da constituição do espírito humano para apresentar ou tentar explicar a Trindade, isto enquanto empregava a identificação da alma com suas faculdades. Logo, utilizou-se da consubstancialidade presente no interior do ser criado com o intuito de obter uma imagem dessa consubstancialidade da Trindade divina.

No entanto, é válido ressaltar os limites dessa analogia:

À semelhança de Deus, o ser humano possui uma natureza e três relações *ad-intra*. É importante, porém, estabelecer os limites que separa a Trindade Divina daquela humana. Em si mesmo, a imagem da trindade criada é imperfeita. A mente não é todo o homem, tampouco toda a alma, é somente a parte superior dela (TEIXEIRA, 2003, p. 213).

A partir daí, a antropologia filosófica agostiniana angariou três escopos na sua definição de homem: (1) *filosófico*, racional, em que o homem, ao perceber em seu espírito a imagem trinitária, isto é, ao conhecer-se como *imago Dei*, reconhece o mistério divino e sua condição de criatura; (2) *teológico*, tendo em vista a necessidade de resolver a questão da diferenciação entre geração (do Filho de Deus) e posse (do Espírito Santo) a partir da constituição humana; (3) *místico*, tentando levar o homem ao exercício da procura de Deus através desta *imago Trinitatis* (TEIXEIRA, 2003). Em rigor, esse juízo apresentou-se como uma proposta educativa, em que Santo Agostinho apontou qual seria o homem ideal.

Importa destacar que, para ele, a natureza humana carrega a imagem da Trindade tal como foi criada, isto é, nos seus dois gêneros: homem e mulher (*De Trin.*, XII, 7, 10).

A partir dessas atribuições da alma, Santo Agostinho procurou se justificar pelo princípio de que a alma era portadora de uma *Verdade Imperecível*, e seguia uma lógica que também deveria ser imperecível. Em defesa dessa proposição serviu-se de argumentações usadas por Platão, sobretudo no livro *Fédon, ou da alma*⁷⁷.

Por outro lado, a tese agostiniana apresentou-se com uma nova acepção, ao conciliar o entendimento da vida com a ação intelectual, que passa pela comunhão com a Verdade, Deus; inovando e superando Platão:

Ainsi rapportée à la certitude que nous avons de notre être, l'immortalité de l'âme participe donc à l'évidence première de la pensée. La thèse platonicienne, qui fonde la substance de l'âme sur l'indestructibilité de la vérité dont elle est le siège, reçoit par là une signification toute nouvelle et voit s'ouvrir devant elle des possibilités que Platon lui-même n'avait pas soupçonnées. Appuyée à l'expérience du "je pense", la certitude de l'immortalité cesse d'être la conclusion d'une formule dialectique, pour devenir l'acte par lequel la vie s'appréhende comme inséparable de la pensée en qui elle s'appréhende. Mais Augustin dépasse encore ce stade et, comme le "Je pense" lui-même s'appuyait sur la Vérité suprême, il appuie finalement l'immortalité de l'âme à la nécessité de Dieu (GILSON, 1982, p. 71).⁷⁸

Isto ficou registrado num de seus diálogos, em que Santo Agostinho se colocou como discípulo da *Razão*:

⁷⁷ [Sócrates] – Responde-me, se puderes: qual é a coisa que ao entrar num corpo o torna vivo?/[Cebes] – A alma./[S.] – É sempre assim?/[C.] – Como não?/[S.] – Então, a alma, apoderando-se de uma coisa, traz consigo vida para essa coisa?/[C.] – Sempre a vida./[S.] – Existe um contrário da vida, ou não?/[C.] – Sim, existe./[S.] – Qual é?/[C.] – A morte./[S.] – Não é verdade que a alma nunca aceitará o contrário do que sempre traz consigo?/[C.] – É verdade.[...]/[S.] – E ao que não admite a morte, como chamaremos?/[C.] – Imortal./[S.] – A alma não admite a morte, não é?/[C.] – Sim./[S.] – Então é imortal?/[C.] – Sim, é imortal./[S.] – E, portanto, afirmaremos ou não que isso está demonstrado?/[C.] – Totalmente demonstrado, meu caro Sócrates (PLATÃO, 1999, p. 174-175). Optamos aqui por citar este trecho de Platão, pois, como não dominava o grego, Santo Agostinho provavelmente teve conhecimento apenas dos livros *Fédon* e do *Timeo*, a que teve acesso por meio de traduções de Cícero e Mario Vitorino. Todavia, é lugar-comum apontar que as *Eneidas* de Plotino, que possivelmente não leu em sua totalidade, foram mais fonte de inspiração (FRAILE, 1996).

⁷⁸ “[Dessa maneira] relatada, à certeza que nós temos com nosso ser, a imortalidade da alma participa, portanto, da evidência primeira do pensamento. A tese platônica, que sustenta a substância da alma sobre a indestrutibilidade da verdade a qual ela é a sede, recebe assim significação toda nova e vê um abrir-se diante dela a possibilidade que Platão mesmo não tinha suspeitado. Apoiada na experiência do ‘eu penso’, a certeza da imortalidade, cessa de ser a conclusão duma fórmula dialética, para tornar-se a ação pela qual a vida se apreende, como inseparável do pensamento em que ela se apreende. Mas Agostinho ultrapassa ainda este estado e, como o ‘eu penso’, ele mesmo se apoiava sobre a Verdade suprema, ele se apóia finalmente a imortalidade da alma à necessidade de Deus”.

[Razão] – Então, a ciência não está na alma.

[Agostinho] – Quem afirmaria isso?

[R.] – Mas, talvez, pode ser que, morrendo o sujeito, permaneça aquilo que está no sujeito.

[A.] – Quando me convencerei disso?

[R.] – Só resta, então, que pereça a verdade.

[A.] – Mas como isso pode ser possível?

[R.] – Portanto, a alma é imortal: creia em seus raciocínios, creia na verdade; ela clama que habita em você e que é imortal e que sua sede não lhe pode ser tirada pela morte corporal. Afasta-se de tua sombra; volta-te para ti mesmo; não sofrerás destruição alguma a não ser esquecendo-te de que é algo que não pode perecer (*Solil.*, II, 19, 33)

A prova da imortalidade da alma estava fundamentada na capacidade de poder abrigar a Verdade: “[Razão] ... confia-se que a alma é imortal se se prova que também nela está a verdade, que não pode perecer” (*Solil.*, II, 18, 32). Na sua carta destinada a Jerônimo, a qual se tornou como que um tratado sobre a alma, o bispo de Hipona Real admitiu diversas incertezas sobre esta, mas, entre suas certezas, estava a imortalidade da alma:

... voy a exponerte lo que mantengo con toda firmeza acerca del alma. [...] El alma humana es inmortal según un modo propio suyo... (*Ep.*, 166, 2, 3).

No seu livro dos *Solilóquios*, a Razão, com a qual Santo Agostinho, “travava” diálogo, por diversas vezes inspirou-lhe esta certeza da imortalidade da alma. Entre as passagens mais significativas cabe citar as seguintes:

A verdade não está nas coisas que perecem (I, 15, 29);

A verdade não perecerá, de modo algum (II, 2, 2);

A alma humana é imortal (II, 13, 24).

Quanto ao corpo humano, para Santo Agostinho este não deveria ser entendido apenas como um ornamento do homem, haja vista ser parte integrante de sua própria natureza (*De civ. Dei*, I, 13), e, como criatura, é bom. Com essa

argumentação o corpo não é entendido mais como um acidente⁷⁹, como entenderam Platão e Plotino (COSTA, 2002).

Dessa forma, apesar de o corpo não ser o elemento mais digno da pessoa humana, este merecia certo cuidado, pois, quando da ressurreição no fim dos tempos, com a ressurreição da carne, o corpo também irá para o céu; mas como isso somente ocorrerá quando este não for corruptível, apontou uma forma específica de medir sua condição terrestre: o temperamento, para que assim se possa dar-lhe imortalidade:

Tanto vale nos corpos terrenos, ainda corruptíveis e mortais, não o peso da quantidade, mas o modo do temperamento! [...]. Não quero, ademais, perguntar por que não crêem possa o corpo terreno estar no céu, se a terra toda se apóia sobre o nada. Talvez seja argumento de não menor probabilidade o tomado do centro do mundo, no sentido de nele se encontrarem as coisas mais pesadas. [...] Desse modo tira à carne do homem a corrupção, dá-lhe a imortalidade, deixa-lhe a natureza, conserva-lhe a congruência da figura e dos membros e suprime-lhe o retardamento do peso (*De civ. Dei*, XIII, 18).

A substância do corpo era contrária à da alma, ou seja, para a antropologia agostiniana era material, estando sujeito às classificações físicas:

Existe certamente no corpo humano certo volume de carne, certa forma, certa ordem e distinção de membros, numa constituição saudável (*De Trin.*, III, 2, 8).

... o corpo como nós [o definimos], ou seja, [é] qualquer natureza que ocupa espaço local pelo comprimento, largura e altura... (*De Gen. ad litt.*, VII, 21, 27).

Pero si por cuerpo entendemos lo que está situado o se mueve en un lugar espacial con longitud, latitud y altura, de modo que una parte mayor de él ocupe un mayor espacio, y una parte menor, menor espacio, y sea mayor el todo que la parte... (*Ep.*, 166, 2, 4).

Seguindo essa caracterização tridimensional (ARTEAGA NATIVIDAD, 1993), o corpo humano, por conseguinte, possui forma e ordem, assim como suas

⁷⁹ Segundo Santo Agostinho: “Costuma-se chamar acidente a tudo o que uma coisa, à qual pertence, pode perder quando se verifica nela alguma mudança” (*De Trin.*, V, 4, 5).

devidas partes, tal como fora definido pela medicina antiga, com a qual Santo Agostinho concordou:

Além disso, não é uma opinião desprezível o que os médicos não somente dizem, mas afirmam que também provam. Ainda que toda carne manifeste possuir em si algum ar contido nos pulmões que se difunde do coração por meio das veias, que denominam artérias; e tem também fogo, o qual possui não somente a qualidade de calor, cuja sede está no fígado, mas de luz, que, conforme mostram, destila-se e se ergue e se eleva para a parte mais alta do cérebro, como que para o céu de nosso corpo, de onde procedem os raios dos olhos e, em cujo meio, como que deu um centro, fazem sair tênues condutos, não apenas para os olhos, mas também para os demais sentidos, ou seja, para os ouvidos, o nariz, o palato, para permitir a audição, a olfação, a gustação; e o próprio sentido do tato, que se difunde por todo o corpo, dizem eles que se dirige do cérebro pela medula cervical e ela é contida pelos ossos, com os quais se enlaça a espinha dorsal, para daí se difundir por todos os membros com finíssimas ramificações que ativam o sentido do tato (*De Gen. ad litt.*, VII, 13, 20).

Nesse sentido, a definição do corpo não passava por grandes mistérios, como foi o caso da alma. Sua constituição o coloca como sujeito à fome e à sede – dependente do alimento material para recuperar suas forças –, à enfermidade e/ou à velhice. Em linhas gerais seu estado é de mortalidade.

Importa lembrar que para Santo Agostinho essa condição mortal não era própria da natureza do corpo, o qual, em sua origem, estivera imune à morte graças à “árvore da vida, que o conservava na flor da juventude” (*De civ. Dei*, XIII, 23, 1). Foi com a perda desta “árvore”, após o pecado original, que assumiu tal condição.

Não obstante, mesmo ao dar à alma destaque nas suas reflexões, o que a apresentou como a regente do homem, Santo Agostinho não deixou de expor a harmonia, beleza e utilidade do corpo, isto é, do homem ereto, diferenciando-o dos animais e apontando para o seu Criador, no céu, conforme argumentou:

Se consideramos nosso corpo, embora morra como o dos animais irracionais e seja menos vigoroso que o de muitos deles, quanta bondade e quanta providência de Deus não brilha em cada uma de suas partes! Não estão os órgãos dos sentidos e os demais membros tão bem dispostos e tão bem ordenados sua beleza, forma e modo, que indicam às claras haverem sido feitos para o serviço de alma racional? Vemos curvados para a terra os

animais irracionais. O homem não foi criado assim. A forma de seu corpo, ereto e erguido para o céu, adverte-o de que deve desejar apenas as coisas do alto (*De civ. Dei*, XXII, 24, 4)⁸⁰.

Contudo, mesmo o corpo sendo um bem, por vir de um Criador bom, no que se referia ao conhecimento, à racionalidade, ele se configurava como uma “prisão de argila” para a alma (*De civ. Dei*, XII, 15, 1); ou seja, era um peso para alma:

Não trabalhariam nessa empresa, sem alcançar alguma certeza, se não estivessem envolvidos nas trevas do castigo e sobrecarregados pelo corpo corruptível, peso para a alma (Sb 9,15) (*De Trin.*, XV, 24, 44b).

Esta situação, porém, somente diz respeito ao conhecimento, pois para Santo Agostinho existe uma inclinação (ou desejo natural) da alma por sua união com o corpo (*De Gen. ad litt.*, VII, 27, 38; 12, 35, 68), o que passa pela negação do cárcere platônico. Para Rodolfo Arteaga Natividad (1993), tal inclinação, além de não ser estranha à natureza humana, não será perdida nem mesmo após a morte (conforme a crença cristã do *fim dos tempos*).

Isto posto, o corpo não é este cárcere/prisão para a alma na circunferência ontológica do pensamento agostiniano. Somente se pode falar nestes termos em um sentido espiritual e/ou moral:

Ni el cuerpo es una cárcel, en que ha sido confinada el alma para purgar antiguos pecados, como suponía el mito platónico. Las poquísimas veces que San Agustín, comentando pasajes bíblicos, empela la palabra cárcel, no la usa en un sentido ontológico, sino moral, o como equivalente a corrupción [...]. En un sentido espiritual, el cuerpo es cárcel del alma, y los místicos han entendido mejor que nadie lo que significa la esclavitud y pesadumbre de la carne. [...] El cuerpo humano ha sido siempre para la Cristiandad y sus Doctores un vaso sagrado, cuyo destino es reverberar la gloria del Senõr en una nueva forma de existencia que le está reservada (CAPANAGA, 1994, p. 65).

⁸⁰ Ver, também, *A Trindade*, XII, 1, 1: “Em todos esses pontos não estamos distantes dos animais, a não ser pela atitude natural de nosso corpo: eles são curvados para o chão, nós somos eretos. Esse privilégio é uma advertência daquele que nos criou, no sentido de que não nos assemelhemos aos animais em nossa parte superior, que é a alma, pois deles nos diferenciamos pelo corpo ereto”.

Mesmo sendo realizado por vontade da alma, o pecado levou também à corrupção do corpo e, por extensão, a uma opressão da alma (*De civ. Dei*, XIII, 16, 1).

Em suma, o homem fora definido como criatura, mutável e racional; todavia, por ser capaz de abrigar a Verdade - Deus -, tem um destino para além do temporal. Para além disso, em Santo Agostinho, a compreensão do próprio ente passava por algo maior que ele: sua origem e seu fim.

2.2. De onde venho e para onde vou?

Ao se questionar de onde veio o homem, Santo Agostinho, como cristão, não podia responder senão: “de Deus”. Todavia, mesmo que o homem fosse tido como o ser de maior grau de excelência do *cosmos*, não emanou de Deus, isto é, não era da mesma substância, portanto era uma criatura.

Santo Agostinho inferiu que tudo tinha vindo de Deus, que criou tudo do nada. Assim sendo, toda a cosmologia agostiniana fundamentou-se no princípio judaico-cristão, isto é, de um Deus único que promoveu toda a origem do universo:

O limite extremo do passado é bem para a criatura o não-ser (*non esse*), na medida em que é feita do nada (*ex nihilo*), mas neste limite ela reencontra o ser tornado seu, na medida em que é chamada ao ser; ela não provém, portanto, totalmente do nada (*hihil*), mas também do ser supremo enquanto princípio (*summe esse qua principium*). Antes dela, existia tanto o ser supremo como o nada absoluto, e somente por aquilo que é feito do nada é que Deus é absolutamente o antes (ARENDDT, 1997, p. 85).

Com isso, rompeu com o pensamento filosófico clássico ao expor que o mundo não é uma emanção degradada daquilo que a filosofia, sobretudo a neoplatônica, chamou de *Noûs*. Por extensão, descartou o emanatismo (platônico) ao lançar mão do ato criador (FRAILE, 1966). Isto porque não se pode falar em uma “idéia de criação” no pensamento grego clássico, como fez o pensamento judaico-cristão de uma forma radical, em que o mundo surge de uma vontade supranatural. Todavia, tal ato extraordinário (e ausente da filosofia

clássica) tinha uma proposta de lembrar ao homem a sabedoria e o poder de seu Criador (CUNHA, 2001. BROWN, 2005); nessas condições, até mesmo a cosmologia agostiniana surge como uma proposta educativa.

En el pensamiento griego el mundo es eterno o, al menos, la materia de que ha sido formado es preexistente e independiente de la divinidad. El hombre, y los mismos dioses, se encuentran sujetos al *destino* ciego, impersonal y determinante [...].

El cristianismo tiene una cosmovisión distinta. Para el mundo ha sido *creado*, con lo que se significa que el origen del mundo no se encuentra en un elemento preexistente e independiente de Dios, sin en la nada (ARTEAGA NATIVIDAD, 1993, p. 9).

Em que pese a isso, Santo Agostinho nunca escondeu sua admiração e concordância com o pensamento platônico, o que o levou a não negar toda esta teoria; mas como cristão imprimiu-lhe alguma modificação, como fez ao dar uma nova versão à teoria das idéias de Platão. Para ele, o Verbo de Deus (o Filho) era eterno e, nele sempre existiram as idéias exemplares, modelos ou arquétipos de tudo, tal qual sua espécie e gênero. Desta forma, estavam (pré)contidas na inteligência divina todas as coisas, daquilo que é possível existir (FRAILE, 1966), pois qualquer que seja a obra a ser feita, antes é preciso que o artista a tenha planejado em sua inteligência:

Nós não conhecemos muitas coisas a respeito do conjunto das criaturas de Deus, seja as que estão nos céus em maior altura do que nossos sentidos podem alcançar, seja as que estão em regiões de terras talvez inabitáveis, seja as que estão escondidas embaixo ou em profundos abismos ou em cavernas ocultas da terra. Estas coisas certamente não existiam antes de serem feitas. Como eram conhecidas de Deus as coisas que não existiam? Além disso, como podia fazer o que não lhe era conhecido? Com efeito, nada fez sem conhecer. Portanto, ele as fez já conhecidas, conheceu-as ainda não feitas. Portanto, antes que fossem criadas, existiam, e não existiam: existiam no conhecimento de Deus, não existiam em sua natureza. E por isso foi feito aquele dia, para que se dessem a conhecer de ambos os modos, em Deus e em si mesmas. Em Deus, com um conhecimento matutino ou diurno; em si mesmas, com um conhecimento vespertino. Mas não me atrevo a dizer que se deram a conhecer para Deus de outro modo quando as fez, daquele pelo qual as conheceu para fazê-las, visto que nele não há mudança nem sombra de variação (*De Gen. ad litt.*, V, 18, 36).

O que era específico do sistema agostiniano era a sua conceituação do mundo das idéias como não distintas de Deus:

Por lo tanto, el mundo de las ideas no es, como en Platón, un mundo distinto de Dios, ni menos aún superior a El, sino que son las mismas ideas existentes en su inteligencia eterna y consustancial, que es el Verbo (FRAILE, 1966, p. 213).

Conforme atestou em suas *Confissões*, acreditava que a causa de toda a criação é procedente do ato da vontade de Deus, que em sua bondade criou o céu e a terra e tudo o que neles existe; e a “vontade de Deus não é uma criatura, e está antes de toda criatura, pois nada seria criado se antes não existisse a vontade do Criador” (XI, 10, 12).

Nesse processo em que se dá a obra criadora, Deus aparecia como o *Ser* absolutamente soberano, superior, perfeito e imutável. Enquanto Criador fez as suas criaturas para que fossem seres bons, visto o sumo *Ser* [o Criador] ser também o sumo Bem, o que garantia que toda a obra da criação fosse algo de belo e bom.

De que as fez? - Do nada. Pois tudo o que é, há de ter, necessariamente certa forma, por ínfima que seja. Ainda que sendo um bem mínimo, sempre é bem e procede de Deus. Deus, por ser a suma forma, é o sumo Bem. E a criatura por ter forma mínima, possui mínimo bem. Assim, todo bem ou é Deus, ou procede de Deus. Logo, ainda que mínima, toda forma vem de Deus [...]. Por conseguinte, Deus fez todas as coisas com o que não tem nem forma nem beleza, isto é, com o nada. Nada, e nada mais que nada (*De vera rel.*, 3, 18, 25).

Dessa forma, todo ser vem de Deus, que dá forma e fundamento às coisas por Ele criadas, conforme afirmou em *A Verdadeira Religião*:

Mesmo supondo que o mundo seja feito de alguma matéria informe, essa matéria foi tirada totalmente do nada [...]. Por conseguinte, o autor de todas as formas – que é o doador de toda forma – também é o fundamento da possibilidade de algo ser formado. E assim, tudo o que é, enquanto é, e tudo o que não é, enquanto pode vir a ser, tem de Deus, sua forma ou possibilidade de ser formado (3, 18, 36).

Mesmo que todos os seres fossem bons, pela carência de integridade se deterioram, desfalecem pelo fato de serem mutáveis, pois não possuem a suma perfeição, por serem inferiores a quem os criou “Se eles [seres criados] se deterioram é porque não possuem o bem na plenitude” (*De vera rel.*, 3, 19, 37), logo, integridade e deterioração são opostas.

Não obstante, Santo Agostinho acreditava que uma realidade pode derivar de outra a partir de três modos diferentes. O primeiro modo é a *geração*, caso em que a substância do ser gerado deriva da mesma substância de seu gerador, constituindo algo idêntico, assim como ocorre no caso de filho e pai; o segundo, é a *fabricação*, em que a coisa fabricada é derivada de uma matéria, ou seja, de algo já existente, fora do fabricante, do mesmo modo que procede na produção humana; e o último é a *criação a partir do nada absoluto*, sem que seja da própria substância, ou mesmo de uma substância externa e distinta.⁸¹

Sob influência neoplatônica, Santo Agostinho interpretou a teoria das *Razões Seminais*⁸² – criada pelos estóicos e reelaborada por Plotino –, argumentando que Deus inseriu como que *sementes* ou *germes* nas coisas criadas, que ao longo do tempo desenvolvem-se pouco a pouco, de várias

⁸¹ Cf. *A Cidade de Deus*, XII, 25: “Uma é a espécie exterior, comunicada à matéria corporal, como a que produzem os oleiros, artesões e outros artistas, que forjam e imitam formas semelhantes aos corpos dos animais; outra a interior, encerrada nas causas eficientes da fonte misteriosa e oculta da inteligência e da vida, que não apenas constitui as espécies corporais das naturezas, mas também forma as almas dos seres animados. A espécie exterior, enquanto não realizada, pode ser atribuída a qualquer artista; por outro lado, a interior somente pode ser atribuída a um só artista, a Deus, Criador e Autor, que fez o mundo e os anjos. [...] Contudo, a criação e a constituição das naturezas que as fazem serem tais, seja qual for seu concurso, atribuo-as a Deus, a quem também os anjos reconhecem, com ação de graças, dever o ser. [...] Sejam quais forem as causas corporais ou seminais na geração, mediatizadas pelos anjos, pelos homens, por quaisquer outros animais ou pela união carnal dos homens e da mulher, e seja qual for o poder dos desejos e dos movimentos da alma da mãe, para no feto imprimir determinados traços ou cores, as naturezas, impressionadas desta ou daquela maneira, não as faz senão o soberano Deus. [...] Por isso, se na ordem da espécie exterior que os artistas comunicam aos corpos, não dizemos haverem Roma e Alexandria tido por fundadores seus operários e arquitetos, e sim reis que concederam, decidiram e ordenaram fossem edificadas, Rômulo aquela e esta Alexandre, quanto mais devemos dizer que unicamente Deus é o Criador das naturezas, por não fazer alago de matéria não feita por Ele nem ter outros obreiros senão os criados por Ele, que, se das coisas retira seu poder, por assim dizer, de fabricar, se fundirão no não-ser em que jaziam antes de serem-lhes dado!”.

⁸² “O conceito de *rationales seminales* (λόγοι σπερματικοί) encontra-se primeiro nos estóicos, que com ele explicam a origem e o desenvolvimento do mundo. Fragmentado em tantas partículas, está portanto o Logos presente em toda a parte, organizando o cosmo e criando uma simpatia entre todas as coisas. Assim se compreendem melhor a profecia, a providência e a vida conforme a natureza dos homens. Na literatura patrística [...] o tema foi retomado em diversas formas [...] por Agostinho, para relevar o nexa entre a causalidade natural e a vontade divina que criou num só instante todas as coisas” (STUDER, 2002d, p. 1210).

formas, concretizando uma evolução no mundo⁸³, segundo a ordem e as leis que o próprio Deus previra (GILSON, 2001). De tal modo:

Essas sementes são razões, porque são um princípio de organização de um ser vivo; elas são seminais, porque ficaram latentes por muito tempo, até que um dia se ativam e constituem o ser vivo, aquele ser vivo que apresenta ser uma nova espécie. Não é uma espécie nova, é uma espécie que estava prefigurada na razão seminal que ficara até então latente (CIRNE-LIMA, 2004, p. 87).

Em suma, surgem criaturas cuja forma ainda se encontra em estado incompleto, sob forma germinal, isto é, elas possuem germes inerentes (intrínsecos) e evolutivos, como deixou registrado:

Com todos os testemunhos da Escritura divina, que ninguém duvida serem verazes, a não ser o infiel ou o ímpio, fomos levados a essa opinião para podermos dizer que Deus criou primeiramente, desde o começo dos séculos, todas as coisas ao mesmo tempo, algumas, criando suas naturezas próprias, outras, criando de antemão suas causas. E dizer também que criou não somente as coisas presentes no momento da criação, também as futuras, e delas descansou no sétimo dia, para depois criar também as ordens dos tempos pela sua administração e governo; e que ele as concluíra para trabalhar todas as espécies e as começara em favor da propagação dos séculos, e assim descansou das concluídas para trabalhar até agora em favor das começadas. Se esta doutrina puder ser melhor compreendida, não somente não me oponho, mas também aplaudirei (*De Gen. ad litt.*, VII, 28,42)⁸⁴.

Santo Agostinho não acreditou que até seu século se houvessem esgotado todas essas sementes, sobretudo por falta de condições naturais adequadas, o

⁸³ Entretanto, sobre as *rationes seminales* poderem ou não ser consideradas como uma evolução, Fernand Van Steebergen hesitou, afirmando que: "Trata-se de uma teoria da evolução? Sim, se se entender por isso uma concepção segundo a qual o mundo material conheceu um progresso, um desenvolvimento histórico. Não, se se entender por evolução ou transformismo a mutação das espécies: aqui, ao contrário, trata-se unicamente da eclosão de germes preexistentes" (VAN STEEBERGEN, 198-, p. 47).

⁸⁴ Assim também ficou atestado em sua *A Trindade*, III, 9, 16, quando comparou o cosmo com uma mulher grávida: "Todos os seres já foram criados originária e primordialmente com determinada estrutura de elementos previstos e predispostos que se manifestam ao surgirem as oportunidades. Assim como as mães ficam grávidas de seus filhos, assim o cosmos está grávido de causas germinais. Tais causas são criadas pela essência divina na qual nada nasce, nada morre, nada começa, nada deixa de existir".

que o levou a sentenciar sobre a eclosão de outros seres, a não ser que estes se tivessem extinguido pela falta dessas mesmas condições (*De Trin.*, III, 8, 13).

Tais argumentações levam a um problema para o pensamento agostiniano: não seria sua teoria uma contradição, porquanto, se se trata de uma criação do nada, num único instante, não seria um paradoxo falar-se de razões seminais? Para Santo Agostinho não (!). Tome-se como exemplo o caso da criação do homem: Adão fora criado no primeiro instante do ato criador em uma forma oculta, ou seja, como razão seminal (a primeira criação) e, posteriormente a sua “evolução”, de acordo com a administração de Deus (segunda criação). De tal modo, enquanto na *primeira criação* não houve uma sucessão de tempo, onde está presente o homem em potencial, na *segunda criação* está o homem histórico (ARTEAGA NATIVIDAD, 1993), ou como argumentou Marcos R. N. Costa (2002, p. 234): “... tudo já estava em potência na primeira criação, que foi a matéria informe. A matéria informe é a matéria-prima ou o substrato do qual sairá tudo”. Logo, Santo Agostinho somente fala em duas criações em uma forma figurada:

Segundo a doutrina agostiniana da criação, Deus criou todas as coisas num primeiro instante do tempo. O céu, a terra, plantas, animais e o próprio homem, de acordo com Agostinho, não são criados em dias diferentes, um depois do outro, durante uma semana inteira, conforme está escrito no início do livro *Gênesis* do Antigo Testamento. Não, diz Agostinho, isso é apenas a maneira de falar da Bíblia (CIRNE-LIMA, 2004, p. 88).

Ao desenvolver essa teoria, aplicou-a a toda a humanidade – como que um grande organismo - ou mesmo ao homem isolado, sujeitando-a a uma modificação que, apesar de nem sempre ser compreensível para os homens, estava bem entendida para Deus (BROWN, 2005).

A “evolução” proposta por Santo Agostinho é uma “antítese” da evolução proposta por Darwin séculos mais tarde⁸⁵:

⁸⁵ Sobre este assunto diz Carlos Cirne-Lima (2004, p. 88): “A autoridade de Agostinho, com essa sua doutrina sobre as razões seminais, bloqueou por muitos séculos toda e qualquer tentativa de pensar o mundo como algo em evolução. [...]. A Teoria da Evolução, quando formulada e proposta por Darwin, foi objeto dos mais virulentos ataques. Por quê? Por causa da doutrina agostiniana da criação de todas as coisas, inclusive das raciones seminales, num primeiro instante da criação. O bispo anglicano que lançou ao rosto de Darwin o insulto de que ele, Darwin, poderia ser um descendente de macacos, mas que ele, bispo, não o era, estava apenas seguindo a doutrina corrente durante muitos séculos e repetindo o erro cometido por Agostinho”.

A evolução nada mais é do que a concretização daquilo que desde sempre havia sido criado e bem fixado na espécie, ao passo que para Darwin, vale o oposto (REALE; ANTISERI, 1990, p. 453).

No conjunto do pensamento agostiniano, tudo o que existe foi criado pelo mesmo “divino Artista” (*Conf.*, IV, 12, 18), Deus, segundo uma estética, “de quem procede toda medida, toda beleza, toda ordem” (*De civ. Dei*, XI, 15); portanto, “nenhuma natureza, absolutamente falando, é um mal” (XI, 22), e isto, “do mais vil inseto” a todo o cosmo.

No que diz respeito à relação entre Criador e criatura, entre o eterno e o temporal, Santo Agostinho deu as palmas a Platão:

Disse um daqueles que antigamente eram chamados sábios da Grécia: “O que é a eternidade para o que teve começo, é a verdade para a fé”. Essa, sem dúvida, é uma sentença bem verdadeira. Ao que nós chamamos de temporal ele deu o nome de “o que tem começo” (*De Trin.*, IV, 18, 24).

Como antes da criação não havia tempo, foi para o pensamento agostiniano um “profundo mistério” o porquê de querer Deus criar, por sua própria vontade, o homem.

Não o criou, porém, com nova e repentina resolução, mas com resolução imutável e eterna. Quem poderá sondar esse abismo insondável e penetrar esse mistério impenetrável, baseados em que, sem mudar de vontade, Deus criou no tempo o primeiro homem temporal, anterior a quem não existiu nenhum, e desse primeiro homem multiplicou o gênero humano? (*De civ. Dei*, XII, 14).

Isto posto, o homem havia sido criado à imagem e semelhança de Deus, e, por essa sua natureza, estava ligado ao seu criador.

Deus fez o homem à sua imagem e deu-lhe alma, dotada de razão e de inteligência, que o tornava superior a todos os restantes animais terrestres, nadadores e voadores, destituídos de mente. [...] A mão de Deus é seu poder, artista invisível das coisas visíveis. Mas os que tomam como rasoura do poder e Sabedoria de Deus, pela qual conhece e é capaz de sem germes produzir os próprios germes, essas obras cotidianas e correntes, consideram tudo fabuloso e não verdadeiro. Todavia, imaginam infielmente as naturezas primeiro criadas, porque não as

conheceram, como se as que conheceram, como, por exemplo, a concepção e o nascimento dos homens, se narrassem aos que não tem experiência delas, não lhes pareceriam mais incríveis, embora a maioria deles as atribuam antes a causas naturais que à operação da mente divina (*De civ. Dei*, XII, 23).

Santo Agostinho, assumindo os textos sagrados dos cristãos, manteve a teoria de que todo o gênero humano se havia originado de um só homem, Adão, o primeiro a ser criado (*De civ. Dei*, XII, 9, 2). A partir disso chegou até mesmo a datar, mesmo que aproximadamente, o século da criação de Adão:

Induzem-nos a erro também certos escritos repletos de mentiras, que na História da humanidade mencionaram muitos milhares de anos, quando, de acordo com nossas Sagradas Letras, da criação do homem não se passaram até agora seis mil anos completos (*De civ. Dei*, XII, 10, 2).

Mesmo que a antropologia agostiniana tenha convicção sobre a origem do homem, durante toda a sua vida esteve sujeito à incerteza quanto à sua parte mais nobre, a alma, e nunca chegou a uma solução definitiva. Conforme já mencionado, a alma é uma criatura: “foi criada por Deus e tem natureza própria” (*De quant. an.*, 1, 2). Se no pensamento agostiniano se pode afirmar algo sobre a alma, é que ela não era da mesma essência de Deus: “El alma no es parte de Dios” (*Ep.*, 166, 2, 3) e que era ela quem vivificava o homem: “O homem era terra e nessa terra Deus infundiu sopro de vida e o homem ficou constituído de alma vivente” (*De civ. Dei*, XX, 20, 3).

Ao escrever a São Jerônimo, que havia lhe enviado discípulos para aprenderem sobre a alma, Santo Agostinho, mesmo após suas duas décadas como bispo, confessou-se ignorante no assunto, conforme seu testemunho:

Me envías discípulos para que les enseñe lo que yo no aprendí. [...] A mí, en cambio, me place más oír al maestro que ser oído como maestro. [...] Y si yo ignoro ese punto y no he podido averiguarlo con la oración, lectura, reflexión y raciocinio, sin duda es para que muestre no sólo con cuánta caridad debo enseñar a los ignorantes, sino también con cuánta caridad he de aprender de los doctos (*Ep.*, 166, 4, 9).

Ao atribuir à alma a responsabilidade pelo pecado original e particularizá-la como meio da transmissão da pena do pecado para os descendentes de Adão

(ou a humanidade), a filosofia agostiniana nunca chegou a uma resposta sobre a origem da alma, pois todas as hipóteses que levantou acabavam sendo contraditórias sobre a consecução da difusão do pecado.

Suas especulações sobre a origem da alma estão presentes em vários de seus tratados, sermões, cartas e diálogos; mas foi no *O livre-arbítrio* e na já referida carta a São Jerônimo – usualmente numerada por 166 no seu epistolário – que Santo Agostinho tratou com mais tenacidade essa problemática. Primeiramente apresentou quatro hipóteses sobre a origem da alma, ou as quatro formas possíveis de sua criação por Deus: (1) todas as almas teriam se originado de uma só; (2) cada alma seria criada no momento do nascimento de cada homem; (3) todas as almas já existiriam em um determinado local, e conforme o nascimento dos homens estas eram enviadas; (4) as almas já existiriam em um dado lugar, e, não por ordem de algo, mas espontaneamente, lançavam-se e se uniam aos corpos.

... se supusermos que Deus criou uma só alma, da qual tiraram sua origem as almas de todos os homens que nascem, quem poderia negar não ter cada homem pecado, ao pecar o primeiro homem?

No caso, porém, de as almas serem criadas separadamente, uma a uma, na ocasião do nascimento de cada homem, não se pode achar se contra a razão, mas, ao contrário, perfeitamente conveniente e bem conforme a ordem que os desméritos da primeira alma sejam conaturais à alma seguinte, e que o mérito da segunda seja conatural à antecedente. [...].

Por outro lado, ao admitirmos que talvez as almas já tenham preexistido em algum lugar secreto disposto por Deus, e serem elas enviadas para animar e governar os corpos de cada uma das pessoas que for nascendo – nesse caso, estão elas destinadas a esse ofício para dar uma boa direção ao corpo em que nascem, sujeito à penalidade do pecado, isto é, padecendo a mortalidade devida ao pecado do primeiro homem. [...]

Finalmente, se admitirmos a suposição de que as almas, antes de sua união com o corpo, encontravam-se em algum outro lugar e não foram enviadas pelo Senhor nosso Deus, mas, ao contrário, vieram espontaneamente unir-se aos corpos, a consequência é então fácil de ser compreendida. Tudo o que elas experimentam de ignorância e dificuldades, sendo consequência de sua própria vontade, não há aí, de modo algum, nada que se possa incriminar ao Criador (*De lib. arb.*, III, 20, 56. 57.58).⁸⁶

⁸⁶ Na sua mencionada carta a São Jerônimo, Santo Agostinho fez menção dessa sua especulação: "Hace algunos años, escribí yo acerca del libre albedrío algunos libros, que fueron a parar a manos de muchos y ahora los poseen muchísimos, en los que propuse cuatro opiniones sobre la encarnación del alma: 1) o las almas se propagan de aquella que se le dio al primer

No tratado sobre *O Livre-arbítrio*, Santo Agostinho, não se tendo convencido de uma das quatro hipóteses que levantara, disse que não havia conhecimento da existência de obras que tivessem uma resposta para a questão e insistiu em que ninguém tomasse partido de alguma delas; todavia, posteriormente, na *Carta 166*, acabou se inclinando pela segunda hipótese (chamada criacionista):

Dessas quatro opiniões, nenhuma deveria ser adotada afirmativamente, de modo temerário. Pois essa questão ainda não foi desenvolvida e esclarecida pelos intérpretes católicos dos Livros Sagrados, o quanto exigiram sua obscuridade e complexidade. Ou caso já o tenham feito, tais obras ainda não nos chegaram às mãos (*De lib. arb.*, III, 21, 59).

Siendo esto así, hay que buscar y dar la causa de que sean condenadas almas que son creadas nuevas para cada individuo que nace, como sucede cuando los hijos mueren sin el sacramento de Cristo. La santa Escritura y la santa Iglesia dan testimonio de que tales almas son condenadas si salen del cuerpo en ese estado. Si no se opone a esta fe tan bien fundamentada, sea mía también esa tu afirmación de que son creadas las almas, nuevas. Y si se opone, no sea tampoco tuya (*Ep.*, 166, 8, 25)⁸⁷.

É válido apontar que em seus escritos produzidos de sua conversão ao início de seu episcopado Santo Agostinho questionou-se sobre essas quatro hipóteses na maneira como apareceram, sobretudo no *O Livre-arbítrio* e na *Carta 166*. No seu tratado *Comentário literal ao Gênesis*, terminado possivelmente em 415, a quarta hipótese já não aparece (*De Gen. ad litt.*, X, 3, 4-5), e assim por diante em seus demais tratados.

No que diz respeito à criação do corpo vale o oposto, uma vez que sua origem nunca fora tida como um mistério, o que fez com que o sistema agostiniano lhe desse uma resposta certa: criado em sua razão seminal, o corpo

hombre; 2) o se les da a todos un alma nueva; 3) o ya existen las almas en alguna parte y vienen a los cuerpos por designio divino; 4) o espontáneamente" (*Ep.*, 166, 3, 7).

⁸⁷ Todavia, isto não significou que assumiu essa hipótese, pois, no final de sua vida, nas *Retratações*, escreveu: "Porque no que diz respeito à origem da alma, como acontece de ela estar no corpo e se vem do único primeiro homem, quando 'o homem se tornou um ser vivo', ou se cada alma é criada para cada homem eu não sabia antigamente e mesmo hoje não sei", citado por LADARIA, Luis-F., *O homem criado à imagem de Deus*, in: SESBOÜÉ, Bernard (dir.), *O Homem e sua salvação: séculos V-XVII*, São Paulo: Loyola, 2003, (História dos Dogmas, 2), p. 105.

surge do barro⁸⁸, tal como deixou registrado ao parafrasear o livro do Gênesis: “Então Deus modelou o homem com o pó da terra, insuflou em seu rosto um hálito de vida e o homem se tornou uma alma viva” (*De Gen. ad litt.*, VII, 1, 1), e como explanou:

A carne humana não era pó nem limo; no entanto, havia algo de onde fosse tirada a carne humana que ainda não existia. Acaso se deve acreditar que, entre as primeiras obras dos seis dias, Deus criou não somente a razão causal do futuro corpo humano, mas também a matéria da qual fosse feito, ou seja, a terra, de cujo limo ou pó fosse ele modelado? [...] Mas assim como a carne, não considerando que já é carne, a cuja natureza é vantajoso ser bonita ou prejudicial ser disforme, teve também uma matéria, isso é, a terra, da qual foi feita para ser perfeitamente carne... (*De Gen. ad litt.*, VII, 5, 8 – 6, 9).

Acrescente-se a isto sua afirmação de que houve uma diferença entre o corpo de Adão e os de seus descendentes, pois estes ao nascerem já carregam em sua constituição a certeza de sua morte, ao passo que com o corpo de Adão se deu o contrário (*De Gen. ad litt.*, VI, 26, 37).

Concomitantemente à importância de saber qual era a origem do homem, a filosofia agostiniana abordou qual era a direção deste, a saber, o retorno para o Criador. Toda a obra criada, para Santo Agostinho, está sujeita ao tempo, isto é, tem uma origem e dela caminha para um fim, seguindo uma dinâmica, conforme argumentou:

Enalteçam-Vos as vossas obras, para que Vos amemos! Que nós vos amemos, para que as vossas obras vos enalteçam! Elas têm princípio e fim no tempo, nascimento e morte, progresso e decadência, beleza e imperfeição. Portanto, todas elas têm sucessivamente manhã e tarde, ora oculta ora manifestamente (*Conf.*, XIII, 33, 48).

Criado por Deus, o homem é convidado a retornar a Ele, teoria em que Santo Agostinho insistia ao entender esse retorno como indispensável

⁸⁸ Esse conhecimento de homem com criado a partir do limo encontra seus paralelos em algumas das culturas orientais antigas: “A noção de que o homem foi criado do barro (Gn 2,7; Jó 33, 6) ocorre também no mito babilônico de Atrahasis e em outros textos mesopotâmicos, enquanto que no Egito narra-se que ele foi formado pelo deus oleiro Khnun” (ROCHA, 2004, p. 78).

(BOEHNER; GILSON, 2003). [... o regresso ao Criador era a determinação estrutural originária do ser da criatura. Mas este regresso só se actualiza quando a morte reenvia a criatura a esta ligação estrutural” (ARENDDT, 1997, p. 93)]. Essa aproximação se alcançava mediante uma “peregrinação”, percorrida à medida que o homem ia vivendo segundo a alma, de acordo com o “homem interior”, ou “homem novo”, buscando as coisas imutáveis e eternas, por conseguinte, negando as coisas mutáveis e temporais.

Ainda que exilados do gozo imutável, não fomos entretanto dele excluídos e privados a ponto de não podermos procurar a eternidade, a verdade e a felicidade nas coisas mutáveis e temporais, pois não queremos morrer, nem ser enganados, tampouco ser perturbados. Deus nos envia sinais adequados ao nosso carácter de peregrinos os quais nos advertem que não se encontra aqui embaixo o que procuramos, mas que devemos dirigir-nos desta terra para aquele lugar ao qual tendemos. Se assim não fosse não perseguiríamos aquelas realidades (*De Trin.*, prol., 1).

A situação do homem na sua vida terrena, tida como uma desventura, impulsionava-o a procurar o caminho de retorno à eternidade, verdade e felicidade. Ao perceber isto, o homem [independe de suas fraquezas (*De lib. arb.*, III, 20, 55)], segundo Santo Agostinho, era tomado pela “nostalgia do peregrino com ânsias de chegar à sua pátria para junto de seu bendito Criador e Deus” (*De Trin.*, IV, prol., 1). Daí o caminho de retorno ser possível nesta vida, por meio das coisas mutáveis:

Ainda que exilados do gozo imutável, não fomos entretanto dele excluídos e privados a ponto de não podermos procurar a eternidade, a verdade e a felicidade nas coisas mutáveis e temporais, pois não queremos morrer, nem ser enganados, tampouco ser perturbados. Deus nos envia sinais adequados ao nosso carácter de peregrinos os quais nos advertem que não se encontra aqui embaixo o que procuramos, mas que devemos dirigir-nos desta terra para aquele lugar ao qual tendemos. Se assim não fosse não perseguiríamos aquelas realidades (*De Trin.*, IV, 1, 2).

Dentre esses sinais que acreditou serem enviados por Deus, o maior, segundo sua classificação, foi a vinda ao mundo do Filho de Deus (Jesus Cristo),

que, a partir de sua encarnação, morte, ressurreição e ascensão aos céus (retorno a Deus), apresentou ao homem o exemplo do itinerário a ser traçado:

Ele, a nossa vida, desceu até nós. Suportou a nossa morte e matou-a pela abundância da nossa vida. Com voz de trovão clamou que voltássemos para Ele, para o lugar escondido de onde veio a nós, descendo primeiro ao seio da Virgem onde se desposou com Ele a natureza humana, a carne mortal, para não ficar eternamente mortal. E de lá, “como um esposo que sai do tálamo, deu saltos como um gigante para percorrer o seu caminho” (*SI* 18, 6). Não se deteve, mas correu clamando com palavras, com obras, com a própria morte, com a vida, com a descida (ao Limbo), com a Ascensão, clamando sempre que a Ele voltássemos (*Conf.*, IV, 12, 19).

Destarte, esse retorno a Deus consistia na própria busca da vida feliz, conforme Santo Agostinho deixou relatado nas últimas linhas de seu diálogo sobre *A Vida Feliz*, escrito ainda em Cassiciaco, às vésperas de ser batizado:

[Trigésio] – Como gostaria que tu [Agostinho] nos obsequiasses todos os dias, nessa mesma medida.

[Agostinho] – Essa medida deve ser guardada e amada em toda parte, se vos empenhardes deveras na nossa volta a Deus.

Dito isso, demos fim a nosso colóquio e separam-nos (*De beat. vit.*, 3, 36).

Não obstante, a posse da felicidade definitiva, longe de qualquer possibilidade de infelicidade, estará ao lado do Criador, fim para o qual caminha o homem, conforme argumentou Santo Agostinho:

Todos estes desejos e outros semelhantes têm as suas finalidades específicas, as quais se referem à vontade última da vontade, em virtude da qual nós queremos ser felizes e chegar àquela vida definitiva que dispensa ulterior referência, mas que por si mesma satisfaz aquele que ama (*De Trin.*, XI, 6, 10).

Posto isso, em certa medida, a fortuna para onde tende o homem passa a ser prioridade diante de sua origem, não por ser mais probo, pois origem e fim no pensamento agostiniano são idênticos (Deus); mas como a criação não pode ser alterada e ela mesma traz em seu conteúdo o termo de chegada do homem, é o fim que passa para a ordem do dia.

Concernant l'origine de l'âme ainsi conçue, saint Agustín est toujours resté dans une grande incertitude. Il se sent en présence d'un mystère profond, il l'avoue, et son eudémonisme même l'en console. Ce n'est pas ce qu'il a été qui l'intéresse, mais ce qu'il sera. Qu'importe au voyageur parti de Rome s'il oublie son port d'embarquement? L'essentiel est pour lui de savoir où il va et comment éviter les écueils dont sa route est semée (GILSON, 1982, p. 66)⁸⁹.

Ou ainda, como argumento Hannah Arendt (1997, p. 92):

Destruindo deste modo o significado de fim, é ao mesmo tempo o desenvolvimento da vida que está nivelado, na medida em que o princípio e o fim já não estão absolutamente separados, mas, englobando-os, tornam-se idênticos.

Como esse retorno a sua própria origem equivale a uma realidade eterna, logo, inexorável, Santo Agostinho atentou para o perigo de se “desviar” desse caminho (adentrar em falsas doutrinas), por conseguinte: um fim negativo para o homem.

Contentemo-nos, por enquanto, de estarmos firmes na fé, para não aceitar opinião falsa alguma, ou que seja indigna da natureza do Criador. Pois em direção a Ele é que tendemos pelo caminho da piedade. Pois se nossa opinião a respeito de Deus não for conforme ao que Ele é, nosso esforço nos levará, forçosamente, não para a bem-aventurança, mas em direção à vacuidade.

[...].

Na verdade, na série das realidades temporais é preciso preferir a expectativa das coisas futuras à verificação das passadas [...].

Mas é em direção ao meu estado futuro que dirijo o meu caminhar, sob a conduta da misericórdia de meu Criador (*De lib. arb.*, III, 21, 59.61).

O homem é alguma coisa só enquanto adere àquele que o fez. Pois, se dele se aparta, nada é (*En. in Psal.*, 75, 8).

Não obstante, é mister ressaltar que em sua teologia sobre o cosmo (criação e retorno a Deus) Santo Agostinho negou outro elemento significativo da filosofia clássica, o “mito do eterno retorno” (ou conflagração universal). Para a

⁸⁹ “Concernente à origem da alma assim concebida, Santo Agostinho permanece sempre numa grande incerteza. Ele se sente na presença de um mistério profundo, ele confessa e seu próprio eudemonismo o consola. Não é o que foi que o interessava, mas o que será. Que importa ao viajante partir de Roma se ele esquecer seu porto de embarque? O essencial é para ele saber onde ir e como evitar os escolhos do qual sua estrada é semeada”.

filosofia estóica, o cosmo seguia uma dinâmica em que desapareceria e se renovaria eternamente; imaginavam, deste modo, um ciclo eterno formado de longos períodos a partir de uma ordem fixa, em que retornariam perpetuamente ao cosmo as mesmas destruições e renovações⁹⁰. Essa *ekpýrôsis*⁹¹ não poderia ser entendida como um indício transcendente, seria mais precisamente uma “imortalidade” que estava compreendida no próprio cerne do mundo (ULLMANN, 1996). Em suma, não há novidade no sistema estóico.

Para o sistema agostiniano vale o oposto. Sua proposta foi um retorno ao Pai/Criador (Deus), não em um sentido de retorno do cosmo ou à história, mas como um fim que transcende o tempo e espaço, em uma realidade nova, tida como melhor e eterna. Então, para a pergunta “De onde venho e para onde vou?”, a resposta de Santo Agostinho emerge como uma antítese ao eterno retorno da cultura clássica. Para ele, o homem, ao se identificar e se relacionar com sua origem a partir de um Ser eterno e imutável, isto é, ao reconhecer-se como criatura - logo temporal e mutável -, apreenderia a sua essência e seu itinerário: o caminho de retorno ao Pai/Criador, origem e fim:

Assim, recuar à sua própria origem, que aparece na retrospectão reflexiva como o que abarca o todo, torna-se ao mesmo tempo um transporte de si para o fim (*se referre ad finem*), como se fosse um regresso ao Criador. Somente aqui o duplo sentido da ante, do antes, adquire o seu verdadeiro significado; para a relação retrospectiva, é simultaneamente aquilo de onde se vem e aquilo para onde se vai. Dar o ser como eterno torna portanto inter-mutáveis para o ente temporal o princípio e o fim, a partir do momento em que se relaciona com o seu próprio ser. O ser (esse), imutável, é simultaneamente o limite extremo do passado e do futuro extremo. O Criador, idêntico, permanece o mesmo,

⁹⁰ Conforme as palavras de Étienne Gilson (1982, p. 249): “... les philosophes stoïciens ont imaginé un cycle éternel, composé de longues périodes se succédant selon un ordre fixe et qui ramènerait perpétuellement dans la nature les mêmes rénovations, les mêmes destructions, en un mot les mêmes recommencements éternels. Parmi les arguments allégués em faveur de cette thèse, les plus subtil se fonde sur l'impossibilité qu'il y aurait, pour toute science, quelle qu'elle soit, à comprendre l'infini”. Ou, como argumentou Reinhold Aloysio Ullmann (1996, p. 107): “O eterno retorno fecha, em definitivo, os portais do transcendente. Com ele, o mundo e o cosmo tornam-se um sistema fechado, esse é um marco miliário da Filosofia estóica, e, ao mesmo passo, um sucedâneo da ânsia por imortalidade. A vida que o estóico agora vive, há de vivê-la de novo, sem cessar, eternamente. Não haverá novidade. Todo prazer, toda dor e todo pensamento e todo anseio, tudo quanto houve de grande ou de insignificante, na vida, repetir-se-á, na mesma seqüência imutável”.

⁹¹ Segundo Reinhold Aloysio Ullmann (1996, p. 106) essa “idéia foi expressa pela palavra *ekpýrôsis* (conflagração universal)”.

independentemente daquilo que cria. Para ele não há tempo, no sentido de uma extensão. Por outras palavras, o seu tempo é a eternidade, o eterno hoje, o presente absoluto. A criatura é determinada temporalmente pelo facto de se tornar. Com a sua mutabilidade, é ao mesmo tempo o que é criado. É somente através da recordação e da espera que a criatura pode apreender num todo a extensão temporal do seu ser, como passado e futuro tornados presentes, e aproximar-se deste modo do eterno hoje, do presente absoluto que é a eternidade (ARENDDT, 1997, p. 73).

Ao desconstruir essa filosofia, o argumento de Santo Agostinho se fundamentou na afirmação de que a alma é falsamente feliz se sua existência se prende ao retorno às misérias da vida temporal, o que o levou a acreditar ser isto uma prisão para a alma imortal, e não uma libertação. Esse ciclo dos séculos, portanto, ao se renovarem e repetirem as mesmas coisas, faz com que o novo se torne velho, ou seja, passado e futuro se confundem, aprisionando o homem a um destino determinado.

O ponto de partida é o rebate a “esses argumentos com os quais os ímpios tentam desviar nossa fé simples no caminho reto, de modo que com eles possamos andar às voltas”. Essa é a definição do grande “salto” existencial realizado. O salto é vertiginoso, do *falsus circuitus*, ou *falsi circuli à via recta, rectum iter* ou *trames recti itineris*. Para Agostinho deve sempre haver algum *novum*, algo inteiramente inédito, algo que não tem precedentes na história, algo que nunca foi e nunca se repetirá. Ele insiste que, nas Escrituras, tudo é *novitas*, não há repetição. E muito apropriadamente pergunta: “Onde estão nossas revoluções, que não admitem nada de novo, mas conservam tudo num único curso”? Ao acentuar, insistentemente, que nada se repete, nada é eterno e permanente, nada representa um retorno como querem os pagãos e os hereges, postula que, para o cristão, *nullo repetita, nullo repetendo circuitu* – em contraste com o desesperante e opressor círculo dos ímpios pois *in circuitu impii ambulans* (MEIRA PENNA, 2002, p. 49).

A partir daí fica claro a solução agostiniana consistir em desviar o homem daquilo que chamou de “falsos circuitos”, defendidos, para ele, por “falsos e enganadores sábios” (*De civ. Dei*, XII, 13, 1).

Se o platônico Porfírio não quis admitir semelhante opinião dos seus a respeito dos circuitos e das incessantes idas e vindas das almas, quer movido pela vaidade do tema, quer porque mau grado seu já respire o ar do cristianismo, e, como mencionei no Livro Décimo, preferiu pensar haja a alma sido enviada ao mundo

para conhecer o mal e, de retorno ao seio do Pai, para sempre livre e pura, planar sobre seus ataques, quanto mais devemos nós cristãos detestar e evitar semelhante falsidade, contrária à fé cristã! (*De civ. Dei*, XII, 20, 3).

Isto posto, Santo Agostinho jamais poderia aceitar a possibilidade da reencarnação da alma:

Mas, reconhecendo que as almas libertadas não retornarão à miséria, porém, que isso não é nada novo nos seres, porque sempre uns e outros foram, são e serão libertados, admitam sempre que, se é assim, se fazem novas almas e para elas há nova miséria e nova libertação. Se afirmam que as almas, de que diariamente surgem novos homens, são as antigas que sempre existiram, susceptíveis de ver-se livres dos corpos, se houvessem vivido sabiamente, de modo que não tornariam às misérias, não de admitir serem infinitas. O motivo é que, por maior que seja o número, seria insuficiente para fazer sempre homens em infinitos séculos atrás, sobretudo porque suas almas deviam ser sempre libertadas desta mortalidade e nunca haviam daí por diante de tornar a ela. Tampouco explicarão como é possível número infinito de almas, se, para Deus poder conhecê-los, os seres, segundo eles, são finitos (*De civ. Dei*, XII, 20, 3).

Para Santo Agostinho, o desvio deste percurso de retorno do homem a Deus ocorria quando aquele cometia o pecado, deixando de “caminhar” para o Ser, para “caminhar” para um *não-ser*, o mal.

2.3. Por que existe o mal?

Diante da questão “*Se Deus é o sumo Bem, de onde vem o mal?*”, Santo Agostinho a ela se referiu em importantes tratados que escreveu, entre os quais, sobretudo, *O Livre-Arbítrio*, *A Verdadeira Religião*, *Solilóquios* e *Confissões*; em que desenvolveu uma análise ontológica que resultou na sua *teoria do mal*.

Para Santo Agostinho, Deus é a plenitude do Ser, é o bem supremo e imutável, assim como a fonte da vida, pois toda vida procede de Deus:

Não existe nenhum ser vivo que não venha de Deus, porque ele é, na verdade, a suma vida, a fonte mesma da vida [...]. Logo, o Criador dos corpos é o princípio de todo equilíbrio. Ele é a forma

incriada e a mais bela de todas as formas (*De vera rel.*, 2, 11, 21).

Mesmo com todos esses atributos, “Haverá então algum outro autor do primeiro gênero do mal, uma vez estar claro não ser Deus?” [conforme questionou Evódio a Santo Agostinho (*De lib. arb.*, I, 1,1)]. Deus poderia ser o autor do mal? De acordo com o Bispo de Hipona, não, pois tudo o que foi criado, era bom e provinha do sumo Bem:

Ele é bom e, por conseguinte, criou boas coisas. E eis como Ele as rodeia e as enche! Onde está, portanto, o mal? De onde e por onde conseguiu penetrar? Qual é a sua raiz e a sua semente? Porventura não existe nenhuma? Por que recear muito, então, o que não existe? E, se é em vão que tememos, o próprio medo indubitavelmente é o mal que nos tortura e inutilmente nos oprime o coração. Esse mal é tanto mais compreensivo quanto é certo que não existe o que tememos, e nem por isso deixamos de temer. Por conseqüência, ou existe o mal que tememos, ou esse temor é o mal (*Conf.*, VII, 5, 7).

O próprio pensador – quando de sua fase como maniqueu, doutrina da qual foi adepto durante nove anos – confessou que “buscava a origem do mal, mas buscava-a erroneamente” (*Conf.*, VII, 5, 7) – o que, para ele, fora digno de lamentação:

[Evódio] – Dize-me entretanto, qual a causa de praticarmos o mal?

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

Após ter-se tornado bispo da Igreja Católica, Agostinho conceituou o mal como a ausência do ser, isto é, uma privação do bem (*Conf.*, III, 7, 12). Assim, a criatura, privada de todo o bem, deixaria de existir por completo, e seu último termo seria o nada. Por conseguinte, as criaturas existem e são boas (*Conf.*, VII, 12, 18); além disso, toda criatura era entendida como um bem, e mesmo que fosse tida como um bem inferior, este era belo em seu gênero e continuava sendo um bem: todo ser vivo não é mau até que tenha tendido à morte. Essa morte era

o nada (não-ser) para Santo Agostinho, ou seja, um desvio do homem por meio de uma *defecção voluntária* da lei divina (*De vera rel.*, 2, 11, 21).

O perigo que o homem corre é o de não poder ver este necessário tender para o não-ser (*tendere non esse*) de não actualizar a relação retrospectiva e de sucumbir deste modo à morte, ao afastamento (*alienatio*) de Deus, absoluto e eterno (ARENDR, 1997, p. 86-87).

Assim sendo, o mundo, criado pelo Sumo Bem, presencia o mal. Essa defecção foi denominada no sistema agostiniano como “pecado”, que é sempre um ato voluntário, proveniente do livre-arbítrio (*Conf.*, VII, 3, 5), devido ao fato de a alma mover-se conforme a sua vontade. Daí, para Santo Agostinho, o mal ser tido como “justo” castigo para o homem, pelo motivo mesmo do padecimento que acarreta. A vontade é, para ele, a causa primeira do pecado, e sem ela não poderia haver pecado (*De lib. arb.*, III, 17, 49).

O mal moral tem sua origem no livre-arbítrio de nossa vontade (*De lib. arb.*, I, 16, 35a).

De fato, o pecado é mal voluntário [...]. Enfim, se o mal não fosse obra da vontade, absolutamente ninguém deveria ser repreendido ou admoestado [...]. Julgou Deus que assim seriam melhores os seus servidores – se livremente o servissem. Coisa impossível de se conseguir mediante serviço forçado e não livre (*De vera rel.*, 2, 14, 27).

... o livre-arbítrio da vontade ser a causa de praticarmos o mal... (*Conf.*, VII, 3, 5).

Deste modo Agostinho se diferenciou dos maniqueus, que definiram o mal como natureza, ao passo que, como visto, o mal, na análise agostiniana, era danificação e/ou corrupção desta natureza, logo, é contrário a ela. Se o mal fosse uma natureza ele não poderia se autodestruir, como afirmou (COSTA, 2002).

Com isso, Santo Agostinho afirmou que o corpo não podia ser o responsável ou a causa dos males da alma:

Quem pensa procedam do corpo todos os males da alma está em erro. [...].

O motivo é que a corrupção, que acabrunha a alma, não é a causa do primeiro pecado, mas o castigo, nem a carne corruptível

fez a alma ser pecadora, e sim a alma pecadora é que fez a carne ser corruptível (*De civ. Dei*, XIV, 3, 1.2).

... a matéria não representa o declínio da alma, mas a alma o declínio da matéria (*De Gen. ad litt.*, VII, 8, 11).

Diante desse problema do mal, a reflexão agostiniana se lançou na construção da sua teoria sobre o livre-arbítrio, o que permitiu isentar Deus da queda humana e justificar as boas e más ações realizadas pelos homens não como determinadas, mas como escolhas voluntárias. Não só isso: essa capacidade da alma humana, a vontade livre, constituiu-se para Santo Agostinho como outro elemento que diferenciava homens e animais (*De lib. arb.*, III, 5, 15). Aliás, somente existe o livre-arbítrio devido àquele outro elemento que particulariza o homem, a razão:

E é justamente por possuir a razão que o homem tem a capacidade de identificar ou conhecer a “perfeita ordem” dos seres criados, estabelecida por Deus, e, conhecendo-a, poder escolher livremente (livre-arbítrio) entre respeitá-la, contribuindo, assim, para reta ordem, ou transgredi-la, gerando a desordem, ou o mal. Assim, diferentemente dos demais seres do universo, que não têm a capacidade de escolher, mas estão programados deterministicamente para agirem sempre de acordo com a ordem, o homem é livre para seguir ou não a ordem estabelecida por Deus (COSTA, 2002, p. 288).

O termo *arbitrium* apareceu pela primeira vez no livro I, cap. 6, 14 de *O Livre-arbítrio* com um sentido de decisão autoritária, por estar separado de *liberum*; mas no decorrer da obra aparece a locução *liberum arbitrium* (mais de uma dezena de vezes, assim como no título), em que a expressão assumiu o sentido de determinação da vontade a partir de um ato de liberdade psicológica, definição que não era usual na época (ASSIS OLIVEIRA, 2001).

A partir disso, a boa vontade passava a ser o desejo pelo qual o homem procurava atingir a sabedoria, o que na ótica do cristianismo significava a vida reta e a santificação (*De lib. arb.*, I, 12, 25). O desejo da vida feliz, ou o seu insucesso, com a vida infeliz, dependem então não mais da determinação dos deuses (conforme a cultura greco-romana), mas da vontade dos homens:

[Agostinho] – Logo, que motivo existe para crer que devemos duvidar – mesmo se até o presente nunca tenhamos possuído aquela sabedoria – que é pela vontade que merecemos e levamos uma vida louvável e feliz; e pela mesma vontade, que levamos uma vida vergonhosa e infeliz? (*De lib. arb.*, I, 13, 28).

Cometer o mal é, para Santo Agostinho, o menosprezo aos bens eternos, ou seja, a escolha por bens mutáveis, passageiros, os quais, por conseguinte, podem ser tirados ou perdidos, o que não acontece com o Bem por excelência: Deus. Dessa forma, a escolha das duas cidades das quais o homem pode ser cidadão – conforme visto no capítulo anterior – também é próprio do livre-arbítrio da vontade:

E as duas classes de homens, uns seguindo e amando as coisas eternas e outros, as coisas temporais. Estabelecemos ainda que é próprio da vontade escolher o que cada um pode optar e abraçar. [...] bens dos quais a alma goza por si mesma e atinge também por si mesma, e aos quais não pode perder, caso os ame de verdade, e ir em busca dos bens temporais, como se fossem grandes e admiráveis (*De lib. arb.*, I, 16, 34).

Isto posto, o livre-arbítrio concedia ao homem fazer aquilo o que quisesse. Santo Agostinho sintetizou este movimento da alma da seguinte forma:

Quando eu deliberava servir já o Senhor meu Deus, como há muito tempo tinha proposto, era eu o que queria e era eu o que não queria; era eu mesmo. Nem queria, nem deixava de querer inteiramente. Por isso me digladiava, rasgando-me a mim mesmo. Esta destruição operava-se, é certo, contra a minha vontade, porém não indicava a natureza de uma alma estranha, mas o castigo da minha própria alma (*Conf.*, VIII, 10, 22).

Mesmo que no diálogo com Evódio (em *O Livre-arbítrio*) Santo Agostinho tenha chegado, juntamente com o amigo, à conclusão de que o erro (pecado, ou qualquer que seja o termo) era decorrente e dependia do livre-arbítrio (I, 11a, 21c), não chegaram a uma conclusão sobre a procedência do impulso que levava o movimento da alma (vontade) a ir da perfeição ou felicidade para o pecado ou defecção (II, 20, 54). A única afirmativa que se encontra no colóquio era que tal impulso não provinha nem de um agente supranatural, isto é, Deus - pois neste caso para eles não se poderia identificar o pecado, mas sim, uma “injustiça divina” -, nem de uma força inferior ao homem, por falta de poder. Portanto, o movimento

de afastamento provinha somente da vontade da alma. Destarte não se pode falar em destino no pensamento agostiniano, seja na perfeição ou imperfeição humana, mas em um movimento da alma, o livre-arbítrio:

... que seja próprio da vontade aquele movimento pelo qual ela se afasta do Criador e dirige-se às criaturas, para usufruir delas. Se, pois, ao declarar esse movimento culpável (e para ti apenas duvidar disso parecia irrisório), certamente, ele não é natural, mas voluntário [...].

Quanto ao movimento pelo qual a vontade se inclina de um lado e de outro, se não fosse voluntário e posto em nosso poder, o homem não seria digno de ser louvado quando sua vontade se orienta para os bens superiores, tampouco ser inculpado quando, girando, por assim dizer, sobre si mesmo, inclina-se para os bens inferiores. Nesse sentido, não se deveria exortar a desprezar os bens transitórios para adquirir os bens eternos? E a renunciar à má vida para viver honestamente? Ora, quem quer que estime não haver motivo para serem dadas aos homens essas espécies de advertências merece ser excluído do número dos viventes (*De lib. arb.*, III, 1, 2).

Não obstante, ao elaborar esse conceito de livre-arbítrio, concomitantemente surgiu um novo problema para o pensamento agostiniano: seria o livre-arbítrio um mal, uma vez que sem ele o homem não teria pecado? A resposta é negativa, primeiramente porque foi dado por Deus, logo, para ele não poderia ser um mal, e em segundo lugar, como faculdade que permite ao homem a escolha do pecado, garantia-lhe por extensão, a possibilidade da procura da perfeição:

[Agostinho] – ... parecia a ti, como dizias, que o livre-arbítrio da vontade não devia nos ter sido dado, visto que as pessoas servem-se dele para pecar. Eu opunha à tua opinião que não podemos agir com retidão a não ser pelo livre-arbítrio da vontade. E afirmava que Deus no-lo deu, sobretudo em vista desse bem (*De lib. arb.*, II, 18, 47).

Isto posto, Santo Agostinho acreditou resolver essa problemática ao “assegurar” aos homens a possibilidade de serem “perfectíveis” (*De lib. arb.*, II, 17, 46). Para tal, colocou a vontade livre entre o Bem supremo e os bens mutáveis, logo, classificou o livre-arbítrio como um bem médio, mas um bem (II, 19, 52).

Acrescente-se a isto que chegou a identificar dois livres-arbítrios: o primeiro na terra, que possibilitava ao homem a decisão de pecar ou não; e, um outro no céu, em que não se poderá pecar:

Não se pense que, visto os pecados já não poderem causar-lhes prazer, não terão livre-arbítrio. Serão tanto mais livres quanto mais livres se vejam do prazer de pecar, até conseguirem o indeclinável prazer de não pecar. O primeiro livre-arbítrio concedido ao homem, quando Deus o criou justo, consistia em poder não pecar, mas também podia pecar. O último será superior àquele e consistirá em não poder pecar. Esse será também dom de Deus, não possibilidade de sua natureza. Porque uma coisa é ser Deus; outra, ser partícipe de Deus (*De civ. Dei*, XXII, 30, 3).

Por ser de natureza racional, o homem carregava condições de seguir preceitos, obedecendo a eles ou não. Daí a possibilidade da consecução do pecado, ou mesmo da rendição a algum tipo de sedução por outrem.

... o pecado é um mal que consiste em negligenciar: seja o aceitar um preceito, seja de observá-lo; seja de perseverar na contemplação da sabedoria. De onde se pode compreender como o primeiro homem, mesmo tendo sido criado sábio, podia no entanto ser seduzido. E como a esse pecado cometido livremente, seguiu-se justamente o castigo, por disposição divina (*De lib. arb.*, III, 24, 72).

Desta forma, tudo dependia do movimento da alma, nada havia seguindo um destino ou ordem supranatural para a execução do pecado:

Se essa inclinação para os bens inferiores fosse natural à vontade, isto é, necessária, então não haveria culpa alguma no homem. O movimento pelo qual uma pedra é impelida e cai é-lhe natural; mas o movimento da alma em direção às coisas inferiores não é; diferentemente da pedra, ela pode detê-lo (CUNHA, 2001, p. 75).

Seguindo esse lastro, para Santo Agostinho o pecado consistia em buscar a essência pelo caminho errado [“caiu a alma do homem” (*Conf.*, XIII, 8, 9)], logo, deve retornar a Deus (*Conf.*, II, 6, 14). Acrescente-se a isto que, mesmo o pecado sendo voluntário, duas foram as suas fontes:

São duas as fontes do pecado: uma, o pensamento espontâneo; outra, a persuasão de outrem. Penso que é a isso que se refere a palavra do profeta: “De meus pecados ocultos, purificai-me, Senhor, e das faltas alheias preservai vosso servo” (Sl 18, 13.14). Todavia, num e noutro caso, o pecado é sem dúvida voluntário. Isso porque, assim como ninguém ao pensar espontaneamente vem a pecar contra a própria vontade, do mesmo modo, ao consentir a uma má sugestão, certamente não consente sem ser por vontade própria (*De lib. arb.*, III, 10, 29).

Santo Agostinho foi o grande sistematizador da doutrina do pecado original; todavia, não foi o primeiro a se preocupar com tal doutrina, inclusive toda a sua defesa ele a estabeleceu com base nos textos tidos como sagrados pelo cristianismo, ou seja, a partir de argumentos tirados da fé, e não somente nesses escritos, mas em toda a tradição teológica cristã⁹² que o precedeu. Segundo Peter Brown (2005), a idéia de uma miséria da condição humana ser decorrente de um “grande pecado” era comum na mentalidade dos homens na Antiguidade tardia, destarte, foi partilhada por cristãos e romanos. A contribuição do pensamento agostiniano a tal questão apresentou o pecado original como ato voluntário. O homem, ao distanciar-se do Criador, tenderia ao não-ser, o mal, e, por ser este algo oriundo quase da gênese humana, origem e pecado acabaram por se confundir:

A sua origem própria confunde-se com o início do mundo no pecado original de Adão. É, ao mesmo tempo, a origem do pecado e da queda, pois a sua proveniência é determinada pelo nascimento (*generatio*) e não pela criação (*creari*). O mundo não é mais o estranho por excelência onde cada um foi atirado pela criação, mas um mundo que, pelo parentesco na *generatione*, é sempre já familiar, e ao qual cada um pertence desde a origem (ARENDE, 1997, p. 160).

Por decorrência do pecado original, dos primeiros pais do gênero humano (Adão e Eva), segundo a filosofia agostiniana, toda a sua descendência foi colocada como cativa da mesma pena (*De Trin.*, XIII, 12, 16). Com isso, as fraquezas humanas não podem ser entendidas como verdadeiros pecados, mas

⁹² Para Luis Arias (*apud* COSTA, 2002, p. 361): “A tradição está com Agostinho nesta questão do pecado original. Com ele estão Hilário e Ambrósio, Gregório Nazianzeno e Basílio, João de Constantinopla e Jerônimo, sem esquecer o cartaginês, o mártir Cipriano. Esta fé, estabelecida na Antigüidade, se funda na Escritura Sagrada e na razão. Não se pode acusá-lo de inovador [...]. nada inventa Agostinho: o que os Padres ensinaram, ensina; o que eles pregaram, ele também prega”.

são conseqüências do primeiro pecado, ou seja, toda e qualquer fraqueza é decorrente da pena (*De lib. arb.*, III, 19, 54). O homem não possui mais a sua natureza primitiva, qual seja, a de imortalidade, sabedoria e retidão no exercício do livre-arbítrio (*De civ. Dei*, XXI, 8, 1).

Na verdade, tais são as duas penalidades para toda a alma pecadora: a ignorância e a dificuldade. Da ignorância, provém o vexame do erro; e da dificuldade, o tormento que aflige (*O Livre-arbítrio*, III, 18, 52).

Em face disso, Santo Agostinho pode ser considerado um dos primeiros a definir o caráter de culpa como próprio do pecado dos primeiros pais da humanidade, os quais o transmitiram a todos os homens. Por extensão, o *peccatum* passa a ser *poena peccati*. (ASSIS OLIVEIRA, 2001).

Duas penas merecem destaque no pensamento agostiniano.

A primeira pena é que o homem, apesar de continuar possuindo o livre-arbítrio, não possui mais a liberdade:

[Agostinho] – Tão ferido, sob o peso de tamanhas e tão inconsistentes fábulas [dos maniqueístas], que se não fosse meu ardente desejo de encontrar a verdade, e se não tivesse conseguido o auxílio divino, não teria podido emergir de lá nem aspirar à primeira das liberdades – a de poder buscar a verdade (*De lib. arb.*, I, 2, 4).

É indispensável considerar que, na filosofia agostiniana, liberdade não é o mesmo que livre-arbítrio:

Assim, no paraíso terrestre, havia como objeto percebido: vindo do lado superior, o preceito divino, e vindo do lado inferior, a sugestão da serpente. Pois nem o que o Senhor ia prescrever, nem o que a serpente ia sugerir foi deixado ao poder do homem. Contudo, ele estava certamente livre de resistir à vista das seduções inferiores, pois o homem tendo sido criado na sanidade da sabedoria achava-se isento de todos os liames que dificultavam a sua escolha. Podemos compreender isso pelo fato de os próprios insensatos chegarem a vencer-se e se elevarem até à sabedoria, ainda que lhes seja penoso renunciar às doçuras envenenadas de seus hábitos funestos (*De lib. arb.*, III, 25, 74).

O termo *liberdade* na Antiguidade tardia tinha como acepção a viabilidade de propósito (BROWN, 2005), o que na esfera do cristianismo, sobretudo em Santo Agostinho, foi entendido como a possibilidade de se fazer o bem. Logo, para ele, a verdadeira liberdade passava pela escolha e prática do bem (SCIACCA, 2003). Tal teoria lhe deu a qualificação de pensador original sobre o tema. Original porque quando se fala em liberdade na Antiguidade clássica grega, especialmente em Sócrates e Aristóteles, ou mesmo no mundo romano estóico, trata-se de uma liberdade interior, mas nunca de uma liberdade da vontade, conforme o conceito de Santo Agostinho (CUNHA, 2001).

Nesta esteira, a liberdade, enquanto aspecto segundo o qual o homem é capaz de não pecar, somente fora vivenciada por Adão e Eva, que após o pecado perderam este privilégio. Modificou-se então o íntimo do homem (CAPANAGA, 1994) e o pecado foi transmitido dos primeiros pais para seus descendentes:

O livre arbítrio é a simples possibilidade de escolha e a liberdade é o resultado da boa escolha (SOUZA, 2001, p. 70).

... Agostinho diz que tal realidade é válida unicamente para o primeiro homem – Adão –, o qual, antes da queda, gozava de perfeita liberdade, mas que depois perdeu tal condição e, mais do que isso, transmitiu sua natureza decaída aos seus descendentes. [...] A partir de então, Agostinho passa a fazer uma diferença entre liberdade (*libertas*), que é a necessidade do bem, e livre-arbítrio (*liberum arbitrium*), que é a possibilidade do bem. O que Adão perdeu com o pecado original e transmitiu a seus descendentes foi a liberdade, e não o livre-arbítrio, que continua sendo a causa do mal no homem. Com isso, Agostinho fechava o ciclo de sua explicação, que, num primeiro momento colocava o pecado (soberba) como causa do mal no homem (*malum culpae*); agora ele aparece também como efeito ou pena imposta aos homens, descendentes de Adão, pelo primeiro pecado cometido por este (*malum poenae*) (COSTA, 2002, p. 396)..

Em face disso, o homem pode, pelo seu livre-arbítrio, até querer o bem, mas, pela falta de liberdade, não possui eficiência para tal.

A segunda pena consistiu em apresentar o trabalho como castigo do pecado, e não como condição natural, o que permitiu uma justificativa da escravidão no bojo do pensamento agostiniano.

A causa primeira da servidão, é, pois, o pecado, que submete um homem a outro pelo vínculo da posição social [...].

Mas a escravidão penal está regida e ordenada pela lei, que manda conservar a ordem natural e proíbe perturbá-la. Se nada se fizesse contra essa lei, não havia nada a castigar com essa escravidão (*De civ. Dei*, XIX, 15).

O próprio trabalho, por útil que seja, é castigo (*De civ. Dei*, XXII, 22, 2).

Pelo exposto, fica evidente que para Santo Agostinho tudo foi feito bom, e somente à medida que o homem se distancia de sua forma original e de Deus é que se poderia pensar no mal. Portanto, é ao primeiro pecado que o filósofo atribui a “causa” de qualquer mal.

Em relação à queda voluntária, estabeleceu uma analogia entre homens e anjos, que também teriam decaído segundo o mesmo propósito – e do mesmo modo são mutáveis. Um anjo, amando-se a si mesmo e separando-se da Essência soberana, arruína-se como os homens. Em face de sua natureza ser boa, perverteu-se voluntariamente, pois é como anjo que é mau, e não enquanto anjo. Do mesmo modo, a natureza do homem enquanto tal é boa, e, como o bem, é proporcional ao ser. O mal, paradoxalmente, não é o ser, ou seja, o mal não é, e se é alguma coisa, é o *menos-ser*. Tal certeza deixou expressa em diversos tratados, dentre os quais:

... o mal é nada (*Solil.*, I, 1, 2)

Logo, a morte não procede de Deus. “Pois Deus não fez a morte, nem tem prazer em destruir os viventes” (Sb 1, 13), porque a soberana essência faz ser tudo quanto existe e é chamado essência [...]. Logo, o corpo (material) está mais sujeito à morte e, portanto, mais próximo do nada. Pelo que, o ser com alma, que pelo gozo material abandona a Deus, tende ao nada e esse é o mal (nequitia) (*De vera rel.*, 2, 11, 22).

... último termo é o nada (*Conf.*, III, 7, 12).

O mal não é substância alguma (*Conf.*, IV, 15, 24).

O mal não tem natureza alguma; a perda do ser é que tomou o nome de mal (*De civ. Dei*, XI, 9).

É nesse sentido que se pode identificar no sistema agostiniano que o mal residia na “perversão da vontade desviada da substância suprema” (*Conf.*, VII, 16, 22).

A partir destes argumentos, Santo Agostinho detectou a origem da defectibilidade da alma, quando afirmou: “A primeira deformidade da alma racional é a vontade de executar o que a suma e íntima Verdade lhe proíbe” (*De vera rel.*, 3, 20, 38). Desse modo, o homem passou dos bens eternos aos temporais quando menosprezou o bem pela desobediência, iniciando com ardor um amor ao mal. Entretanto, não passou do bem substancial ao mal substancial, visto nenhuma substância ser má nem o mal ser uma substância.

Para a filosofia agostiniana, o mal é uma privação decorrente da ação, nunca da substância, conforme resposta dada ao amigo Evódio:

[Agostinho] Certamente, pois o mal não poderia ser cometido sem ter algum autor. Mas caso me perguntes quem seja o autor, não o poderia dizer. Com efeito, não existe um só e único autor. Pois cada pessoa ao cometê-lo é o autor de sua má ação. Se duvidas, reflete no que já dissemos acima: as más ações são punidas pela justiça de Deus. Ora, elas não seriam punidas com justiça, se não tivessem sido praticadas de modo voluntário (*De lib. arb.*, I, 1, 1).

Deixou registrado também em sua *A Verdadeira Religião*:

A defectibilidade da alma vem de seus atos e da pena que padece pelas dificuldades – consequência dessa defectibilidade. Todo mal reduz-se a isso. Ora, o agir ou o padecer não são substâncias. Portanto, a substância não é um mal (3, 20, 38)⁹³.

Devido ao pecado o mal legará à alma uma pena, em que esta é seduzida ao bem inferior e corporal. Desse modo, as coisas temporais, amadas pelo homem decaído, tiram-no da unidade de Deus (*De vera rel.*, 3, 21, 41). Dessa forma, toda alma racional é ditosa na boa ação e infeliz no pecado, pois “o mal

⁹³ Santo Agostinho utilizou-se do seguinte exemplo, a fim de enfatizar a diferença entre ação e substância: “Se alguém, repentinamente, fixasse de frente o sol de meio-dia, seus olhos feridos pelos raios se ofuscariam. Serão por acaso maus, por isso, o sol ou os olhos? De modo algum, porque eles são substâncias. O mal está em mirar imprudentemente e no incômodo que se segue. Esse desaparecerá, porém, depois de os olhos terem descansado e se dirigido a uma luz conveniente” (*De vera rel.*, 3, 20, 39).

vem a cada um por sua própria culpa” (3, 23, 44). Quando a alma domina o corpo, não há mais o mal, já que o corpo, como bem inferior, deve ser submisso à alma.

Assim, não é da natureza da alma, o vício. É, sim contra a sua natureza. O vício nada mais é que pecado e a pena do pecado. Compreende-se daí que nenhuma natureza – substância, essência ou que se empregue outra palavra melhor – seja mal (3, 23, 44).

Santo Agostinho classificou o mal em três níveis.

No primeiro nível, o mal tem um sentido *metafísico-ontológico*, segundo o qual não existe mal no cosmo, mas graus inferiores de ser em relação a Deus. Isto é, em um universo criado pelo Sumo Bem não há espaço para a existência do mal, pois, “o que chamamos de males ou são apenas os efeitos do mal, ou não passa de uma visão deturpada do universo...” (COSTA, 2002, p. 246).

O segundo nível explanou o mal visto de um sentido *moral*, que é o pecado, dependente do juízo da razão, da má vontade. O homem faz mau uso do seu livre-arbítrio – pelo fato de ser racional é responsável pelo sucedido –, em decorrência de uma “causa deficiente”, já que ao invés de a vontade tender ao Bem supremo, ela tende aos bens inferiores, ou seja, é uma *aversio a Deo*.

Por último, situa o mal no plano *físico*, como as doenças, tormentos do espírito, que soam como consequência do pecado original, do mal moral, haja vista a corrupção do corpo ser uma pena do primeiro pecado: não foi “a carne corruptível que fez a alma ser pecadora, e sim a alma pecadora é que fez a carne corruptível” (*De civ. Dei*, XIV, 3, 1). Dessa forma, o mal não existe ontologicamente, por extensão, não há espaço para um mal físico.

A resposta agostiniana para o mal encontra suas raízes no pensamento neoplatônico, sobretudo em Plotino, para quem o mal não passava de um acidente ou deficiência do bem; e, por isso, foi entendido como não-ser, apropriado por Santo Agostinho no processo de negação e desconstrução do maniqueísmo. No entanto, não assumiu toda a filosofia plotiniana, pois para ele qualquer matéria (*hylé*) sempre foi, é e será boa (por natureza), ao passo que para o filósofo grego vale o oposto: esta pode se tornar um nada, ou não-ser (COSTA, 2002).

O problema do mal foi uma questão que, desde os tempos dos poetas ao pensamento filosófico greco-romano, nunca havia deixado de estar ausente nas angústias do homem, e que, em Santo Agostinho, apareceu com destaque e originalidade no fim da Antiguidade:

Agostinho chegou à conclusão de que a única causa do mal é o pecado, fruto da má vontade do homem, ou de que o único mal que podemos chamar propriamente mal é o mal ético-moral, pois o mal metafísico não existe, é antes não-ser; e o mal físico não passa de um erro de perspectiva estética, por parte do homem, e é perfeitamente abarcado na totalidade do universo. Nesse momento, Agostinho alcançaria o último estágio de seu pensamento acerca do problema mal, passando de uma explicação ontológico-estético-filosófico-religiosa a uma explicação ontológico-ético-moral-filosófico-religiosa do problema; de uma visão centrada em Deus (enquanto Criador do universo) para uma visão centrada no homem. E é aqui, defendemos, que reside toda a originalidade do pensamento de Agostinho em relação aos filósofos que o antecederam... (COSTA, 2002, p. 394).

Para ele então, a resposta consistia em isentar Deus da condição de causador e/ou criador do mal, preservando o princípio da bondade de Deus, o que o levou a identificar na natureza criada o princípio do mal, mais precisamente no homem, que, ao romper com o Criador, se esvaziou de sua essência.

2.4. O que é que existirá depois desta vida?

Desta feita o homem, como ser racional, interroga-se sobre a origem e o fim, o que o leva a outro problema: o que haverá “para além deste mundo” (ARENDRT, 1997). Ou seja, seu destino está para além desta vida:

San Agustín no se resigna a creer que el destino de la vida es la muerte y que la muerte es el principio del no ser o el fin de todos los males, como proclamaban los epicúreos... (REINARES, 2004, p. 186).

Ao tratar desta questão, que implica numa vida sobrenatural - a qual, entretanto, primeiro passa pela mortalidade da vida temporal -, Santo Agostinho não poderia se omitir de uma fundamentada reflexão sobre a morte, tida por ele

como uma exigência posta a todos os homens (*De civ. Dei*, XIII, 11, 1), por ser ela mesma a “porta” para este estado futuro.

Para Hannah Arendt, a morte, no pensamento agostiniano, assumiu papel peculiar: o de conduzir o homem para a descoberta de sua origem. Esse homem, apesar de ter sido marcado originalmente pela imortalidade, após a pena do pecado passa a ser mortal. Daí a reflexão sobre a morte culminar na desvalorização da vida terrena e, por conseguinte, conduzir à valorização da vida eterna:

... a morte faz descobrir a futilidade (vaidade) da vida, e através disso remete para a origem. Através desta função, a morte isola a vida do mundo, fazendo aparecer claramente a futilidade do ser-no-mundo. Esta futilidade consiste precisamente em tornar-se não-ser a partir do ser. A vaidade específica da vida é anulada, também ela, a partir do momento em que a morte se torna o princípio de uma eternidade onde a vida se encontra inscrita; torna-se o momento positivo da paragem (ARENDR, 1997, p. 92).

Diante disso, Santo Agostinho, que havia, de modo geral, comentado sobre o tema da morte em diversas de suas obras, dedicou-lhe um espaço amplo no seu livro treze do tratado sobre *A Cidade de Deus*. Nessas suas reflexões, onde procurou provar que sua essência era ser castigo que teve origem com o pecado dos pais da humanidade, a morte foi entendida como “justo castigo e justa condenação” (*De civ. Dei*, XIII, 1). Logo, a morte não procede de Deus (*De vera rel.*, 2, 11, 22).

Apoiado nessa fé, tida como fundamental, acreditou ser mais plausível denominar a vida humana como morte, já que esta é, em certo sentido, a única certeza dos homens:

Desde o instante em que começamos a existir neste corpo mortal, jamais deixamos de tender para a morte. Tal é a obra da mutabilidade durante todo o tempo da vida (se é que deve chamar-se vida): tender para a morte. Não existe ninguém que não esteja mais próximo da morte depois de um ano que antes dele, amanhã mais do que hoje, hoje mais do que ontem, pouco depois mais do agora e agora pouco mais do que antes. Porque o tempo vivido é retirado do que se deve viver e dia a dia diminui o que resta, de tal modo que esta vida não passa de corrida para a morte. [...].

[...] é fora de dúvida que, desde o instante em que começamos a existir neste corpo, estamos na morte (*De civ. Dei*, XIII, 10).

Ao definir o homem como alma e corpo, a antropologia agostiniana argumentou que este está sujeito a uma “dupla morte” (*De Trin.*, IV, 3, 6): uma morte dizia respeito ao homem exterior, na carne/corpo, quando a alma abandona o corpo, enquanto a outra morte atinge o homem interior, a alma, quando esta é deixada por Deus (*De Trin.*, IV, 13, 16). Isto porque, como a alma é a vida do corpo, Deus é a vida da alma: “A alma [...] vive de Deus, [...] o corpo todo vive da alma” (*De civ. Dei*, XIII, 2).

Mas a morte, que só é pensada como “tributo do pecado” (São Paulo) – não como acontecimento natural –, torna-se no perigo que pesa sobre todos no cristianismo; já não se trata da morte como fim da vida terrestre, mas da morte castigo do pecado, da morte eterna. Santo Agostinho qualifica-a como segunda morte. Que a primeira morte subsista como fim da vida exprime a persistência do antigo passado do pecador que era a sua única causa (ARENDRT, 1997, p. 167).

Santo Agostinho lançou mão do diálogo entre Deus e Adão, no livro do *Gênesis*, como uma figuração para demonstrar as duas mortes:

... quando Deus nas seguintes palavras: *Adão, onde estás?* significou a morte da alma, que consiste em ser abandonada por Ele, e quando nestas: *És terra e à terra irás* figurou a morte do corpo que consiste em dele apartar-se a alma... (*De civ. Dei*, XIII, 23,1).

Se para o sistema agostiniano a alma “não admite” a morte, por ser de essência imortal, por extensão, ser ela mesma quem dá a vida, com o corpo ocorre o oposto. Este, na condição de mortal, em um determinado momento, quando a alma se fizer ausente, morrerá. Foi o que propôs ao descrever a morte do homem exterior:

... receio que a morte sobrevenha ao corpo como a escuridão a um lugar, seja por retirar-se a alma, como a luz, seja extinguindo-se aí mesmo. Do mesmo modo que já não há segurança no que diz respeito a todo tipo de morte corporal, mas se deve desejar algum tipo de morte pelo qual a alma seja tirada sã e salva do corpo e levada a um lugar (se houver tal lugar) onde ela não possa perecer (*Solil.*, II, 13, 23).

Importa considerar que, para Santo Agostinho, Adão e Eva, sem o pecado original, não teriam sofrido a morte, e desta mesma falta resultou a naturalização da morte, haja vista esta ser uma pena, e não natural – conforme mencionado acima. “... a morte nunca é compreendida como um fato natural mas como um acontecimento, uma fatalidade, o castigo do pecado que apenas Adão e o pecado permitem compreender” (ARENDDT, 1997, p. 164). Assim, o mal da morte consistia na ruptura do que há de natural no homem, a união entre alma e corpo:

A morte do corpo e o que a constitui em tal, quer dizer, a separação da alma e do corpo, quando a sofrem os chamados moribundos, não é bem para pessoa alguma, porque o rompimento do unido e entrelaçado no vivente é duro para a sensibilidade e contrário à natureza, enquanto a alma habita o corpo, até perder-se todo o sentido procedente do enlace da alma com a carne. Às vezes, um só ferimento do corpo ou o rápido vôo da alma atalha toda essa agonia e não permite senti-la, antecipando-se a hora (*De civ. Dei*, XIII, 6).

O momento exato da morte ocorre quando a alma se separa efetivamente do corpo:

Porque ninguém é moribundo se não pode ser ao mesmo tempo moribundo e vivo. De fato, enquanto a alma está no corpo, não se pode negar a vida (*De civ. Dei*, XIII, 9).

Em face disso Santo Agostinho considerou a dificuldade de relatar com exatidão quando o homem está de fato *na* morte, estágio que denominou de *moribundo*; e por fim, rendendo-se, assumiu ser esta uma tarefa impossível:

Estas três coisas distintas, a saber, antes da morte, na morte e depois da morte, tem cada qual nome próprio: vivente, moribundo e morto. É, pois, muito difícil determinar quando alguém é moribundo, quer dizer, quando está na morte, quando não é vivente, que é antes da morte, nem morto, que é depois da morte, mas moribundo, ou seja, na morte. Enquanto a alma está no corpo, sobretudo se ainda sente, o homem, constante de alma e de corpo, vive e, portanto, não deve dizer-se na morte, mas antes da morte. Contudo, quando a alma se separa e priva o corpo de toda sensação, já aparece depois da morte e se chama morto. Logo, fina-se entre esses dois momentos em que é moribundo ou está na morte, porque, se ainda vive, está antes da morte e, se deixou e viver, já está depois da morte. Em conclusão, é

impossível compreender quando é moribundo ou quando está na morte (*De civ. Dei*, XIII, 11, 1).

A outra morte, a da alma, é um problema que Santo Agostinho classificou como um caso mais delicado, e de suma importância. Para ele, esta morte é o pior mal que poderia acontecer aos homens, em que o estágio de moribundo passasse a ser eterno; em outras palavras, seria quando a morte se tornava imortal:

É o mais grave e o pior de todos os males, por não consistir na separação da alma e do corpo, mas do eterno abraço de ambos nos tormentos eternos. Aí é que os homens estarão sempre na morte, não antes nem depois da morte, e por isso nunca mais serão viventes e nunca mais serão mortos, mas eternamente moribundos. A suprema desgraça para o homem na morte será, com efeito, que a morte seja imortal (*De civ. Dei*, XIII, 11, 2).

Nesse sentido, a imortalidade da alma é relativizada, pois esta “ocorre”, segundo a filosofia agostiniana, quando o homem se aliena da vida santificada; ou seja, a morte não significa que a alma deixe de viver, mas morre num sentido moral:

É em certo sentido que se fala da imortalidade da alma, pois a alma também tem sua morte, quando se priva da vida bem-aventurada, que é a sua verdadeira vida. Diz-se, porém, que ela é imortal, porque não deixa de viver, qualquer que seja essa vida, seja mesmo a mais mísera. Assim também, embora a razão ou inteligência esteja por vezes com que adormecida, ora pequena ora grande, a alma humana, contudo, será sempre racional e inteligente. Donde se segue, que se ela foi criada à imagem de Deus, no sentido de que pode usar da razão para conhecer e contemplar a Deus, conseqüentemente, essa natureza tão sublime e admirável, desde quando começou a existir, sempre existirá, mesmo se ficar tão deteriorada que pareça quase não existir e seja obscurecida e disforme, ou que seja clara e bela (*De Trin.*, XIV, 4, 6).

Ao narrar sua vida passada, em um episódio famoso de sua autobiografia, quando praticou o roubo de uns frutos de uma pereira, não por necessidade, mas

por iniquidade⁹⁴, Santo Agostinho deu exemplo do que seria a morte moral da alma, ou a morte do homem interior, conforme lamentou:

Eis o meu coração, Senhor, eis o meu coração, que olhaste com misericórdia no fundo do abismo. Diga-Vos ele agora o que buscava nesse sorvedouro, sendo eu mau desinteressadamente e não havendo outro motivo para a minha malícia senão a própria malícia. Era asquerosa e ameia-a. Amei a minha morte, amei o meu pecado. Amei, não aquilo a que era arrastado, senão a mesma queda. Que alma tão forte que se apartava do vosso firme apoio, para se lançar na morte, apeteendo não uma parcela da desvergonha, mas a própria desvergonha! (*Conf.*, II, 4, 9).

Destarte, esta morte somente ocorrerá para aqueles que foram maus, não para os homens que viveram retamente, o que “deixa... fora de dúvida não ser boa para ninguém” (*De civ. Dei*, XIII, 2).

Após “meditar mais profundamente sobre a própria natureza da morte” (*De civ. Dei*, XIII, 2), Santo Agostinho chegou à conclusão de que a estas mortes, do corpo e da alma, sucederia a morte do homem total: a morte daqueles que forem condenados eternamente após o fim dos tempos.

Embora tenha, na realidade, a certeza de ser imortal, tem a alma humana também certa morte, que lhe é própria. Chama-se imortal justamente porque, de certa maneira, jamais deixa de viver e de sentir, ao passo que o corpo se diz mortal porque pode ser privado de toda vida e por si mesmo carece dela. Dá-se a morte da alma quando Deus a abandona, como a do corpo acontece quando a alma se afasta. Logo, a morte de ambos, quer dizer, do homem todo, sucede quando a alma, abandonada por Deus, abandona o corpo. Então, nem ela vive de Deus nem o corpo vive dela. À morte do homem total segue-se aquela que a autoridade da Palavra divina chama segunda morte (*De civ. Dei*, XIII, 2).

Isto posto, pode-se falar em três mortes na análise agostiniana. Em rigor, todas as mortes decorreram da pena imposta por Deus e correspondem ao que ocorrerá com o homem após a sua vida terrena, a saber: (1) a morte do corpo é a porta que leva a uma vida futura, (2) a morte da alma acarretará a exclusão da presença divina, isto é, a morada naquilo que chamou de inferno; e por fim, (3)

⁹⁴ “E eu quis roubar; roubei, não instigado pela necessidade, mas somente pela penúria, pelo fastio da justiça e pelo excesso da maldade” (*Conf.*, II, 4, 9).

após o fim dos tempos, abandonada pelo Criador, junto com o corpo sofrerá as penas eternas. Essa situação não ocorrerá com os cidadãos celestes (conforme explicado acima).

Quando se pergunta que morte cominaria Deus aos primeiros homens, no caso de violarem o mandamento recebido e de não lhe prestarem obediência, se era a morte da alma, a do corpo, a do homem todo ou a chamada segunda, deve-se responder que todas. A primeira compreende duas delas; a segunda, todas. [...] porque a primeira compreende duas, uma da alma e outra do corpo, de modo que a primeira morte de todo o homem se dá quando a alma sem Deus e sem corpo sofre temporalmente o castigo e a segunda, quando a alma sem Deus e com o corpo sofre as penas eternas. Quando Deus disse ao primeiro homem que colocou no paraíso, falando do fruto proibido: *No dia em que o comerdes morrereis de morte*, não tomou tal cominação extensiva apenas à primeira parte da morte primeira, em que a alma se vê sem Deus, nem apenas à segunda parte, em que o corpo se vê privado da alma, nem apenas à primeira morte total, em que a alma, separada de Deus e do corpo, é castigada, mas a quantas mortes há até à última, que se chama segunda e não tem seguinte (*De civ. Dei*, XIII, 12).

Por fim, Santo Agostinho, como cristão, interpretou que a regeneração promovida pelo Cristo passava pela transformação do sentido de ser da morte, a saber, esta tornou-se o acesso à vida eterna (feliz e perfeita). Desse modo ela passou a ser um instrumento de justiça para aqueles cuja vida fora santificada (*De civ. Dei*, XIII, 4), o que lhe deu guarida para afirmar que a morte não é para estes um mal (*De civ. Dei*, I, 11).

Assim a mortalidade não se conserva no homem como lei de natureza, mas como pena do pecado, fazendo dos homens companheiros de uma mesma conjectura. Isso para o crente pode assumir um novo sentido e se configurar em uma salvação coletiva, universal, mediante uma ação supranatural redentora, como foi o caso do Messias esperado pelo cristianismo. Assim sendo, a morte é boa para bons e má para maus:

Pela redenção de Cristo, esta morte é susceptível de ser transposta como uma ponte para a eternidade. Mas ela pode igualmente tornar-se a morte eterna; a mesma morte é boa para os bons e má para os maus. O perigo é, pois, soçobrar nesta passagem pecador, e a queda é a da morte eterna. A mortalidade do homem era necessidade e tornou-se perigo (ARENDR, 1997, p. 167).

A imortalidade da alma, para Santo Agostinho, garantia ao homem para além de sua vida um “eterno hoje”: realidade não sujeita ao tempo, qual se dividia em dois lugares distintos a que a alma humana chegará, *céu* ou *inferno*, segundo a crença cristã, e isto de acordo com aquilo que havia praticado na sua vida terrena.

Fundamentado nesse espiritualismo, Santo Agostinho pôde pensar e apontar para o homem um destino sobrenatural:

Mas o espiritualismo agostiniano é mais complexo. Com efeito, para Santo Agostinho, pode-se falar de concepção espiritualista do homem, não somente porque o homem é o sujeito de experiência, que desvela a verdade das coisas, mas porque o homem tem um fim sobrenatural (SCIACCA, 2003, p. 17).

Isto porque, para ele, o homem até poderia ser feliz na sua passagem pela terra, ao conhecer Deus, mas, ainda continuava sujeito às moléstias corporais e à possibilidade de desvio do caminho de perfeição, o que somente será suprimido após a morte (*Solil.*, I, 7, 14).

Os “justos”, que para o pensador cristão representavam o “peregrino” – homem voltado para o amor a Deus e desprezo de si próprio –, encontrariam seu fim no *céu*, desfrutando da eterna felicidade e da plenitude de seu ser, gozando e contemplando o *Ser Supremo*, Deus.

Ali descansaremos e veremos; veremos e amaremos e louvaremos. Eis a essência do fim sem fim. E que fim mais nosso que chegar ao reino que não terá fim! (*De civ. Dei*, XXII, 30, 5).

Esse “reino”, segundo Santo Agostinho, é o local, destinado à humanidade, onde esta não estará mais sujeita à degradação ou mutabilidade:

Na paz final, entretanto, que deve ser a meta da justiça que tratamos de adquirir na terra, como a natureza estará dotada de imortalidade, de incorrupção, carecerá de vícios e não sentiremos nenhuma resistência interior ou exterior, não será necessário a razão mandar nas paixões, pois não existirão. Deus imperará sobre o homem e a alma sobre o corpo. E haverá tanto encanto e felicidade na obediência quanta bem-aventurança na vida e na glória. Tal estado será eterno e estaremos certos de sua

eternidade. Por isso, na paz dessa felicidade e na felicidade dessa paz consistirá o soberano bem (*De civ. Dei*, XIX, 27).

Por isso, comparada à vida futura, a vida humana, no pensamento agostiniano, não passava de miséria, pois na imortalidade, aquele que for contemplado com a presença de Deus não estará mais sujeito ao peso do século:

Quando estiver unido a Vós com todo o meu ser, em parte nenhuma sentirei dor e trabalho. A minha vida será então verdadeiramente viva, porque estará toda cheia de Vós. Libertais do seu peso aqueles que encheis. Porque não estou cheio de Vós, sou ainda peso para mim (*Conf.*, X, 28, 39).

Apoiado nos textos sagrados do cristianismo⁹⁵, Santo Agostinho pôde afirmar que a esses mesmos justos será concedida a contemplação de Deus “face a face”, isto é, a contemplação da própria *Verdade* na vida eterna.

A razão dessa expressão é indicar que todos os justos, nos quais o mediador de Deus e dos homens, Cristo Jesus, reina pela fé, serão levados à contemplação que o Apóstolo descreve como *face a face*, quando disse: *Quando entregar o Reino a Deus Pai*, ou seja, quando conduzir os crentes à contemplação de Deus Pai [...].

Cumprir-se-ão essas palavras quando vier o Senhor e puser às claras o que está oculto (1Cor 4,5), quando se desvanecerem as trevas da mortalidade e corrupção. Esse dia será nosso amanhecer, ao qual o salmista se referiu: *De manhã, te apresento as minhas preces e espero* (Sl 5,5). É a esta contemplação que se referem, conforme entendo, as palavras: Quando entregar o Reino a Deus Pai, ou seja, quando o mediador dos homens e Deus, Cristo Jesus, conduzir à contemplação de Deus Pai os justos, nos quais agora reina, pela vida de fé (*De Trin.*, I, 8, 16.17)

Destarte, o destino do homem santificado é a contemplação da luz incorpórea e a participação da imutável imortalidade dela, conforme acreditou ser o desejo de todos os cristãos (*De civ. Dei*, XII, 20, 1).

Este estado, para quem o alcançasse, no pensamento agostiniano significava o mesmo que um repouso e gozo que nunca terão fim. Por isso para ele o céu é a habitação da plena felicidade, por conseguinte, a definição de vida

⁹⁵ Sobretudo em: BÍBLIA, A. T., Êxodo, 3:4; BÍBLIA, N.T., João, 17:3; BÍBLIA, N.T., 1João, 3: 2.

eterna passa a ser a contemplação em que se vê a Deus em um gozo eterno (*De Trin.*, I, 10, 20. 13, 31).

Em situação oposta estarão os desventurados, também chamados por Santo Agostinho de “ímpios” – que em sua vida terrena se voltaram para o desprezo de Deus e ao amor a si próprios –, “peregrinos” que tendiam ao *não-ser*, o mal, e cujo fim será a condenação e o suplício eterno.

Ao contrário, para os não pertencentes à referida Cidade de Deus haverá miséria eterna, por outro nome segunda morte, porque nem a alma, nem o corpo vivem. A alma, porque está separada da vida que é Deus, e o corpo, porque sofrerá dores eternas (*De civ. Dei*, XIX, 28).

Para legitimar esta idéia de que os corpos dos ímpios serão atormentados sem se consumir no inferno, utilizou-se de exemplos tomados da natureza, tais como:

Se, como escreveram os mais afamados naturalistas, a salamandra vive no fogo, se certos montes célebres da Sicília, que subsistem íntegros depois de tantos séculos em meio de chamas vorazes, são prova suficiente de que nem tudo o que arde se consome, se, ademais, a alma demonstra que nem tudo o que é susceptível de dor o é também de morte, para que ainda nos pedem exemplos que provem não ser incrível que os corpos dos homens ardam sem se consumirem e sintam dor sem morrerem? Daquele que deu a outros seres propriedades tão maravilhosas, que, por serem tantas, já não nos estranham, a substância da carne então receberá essa nova propriedade [...]. Que direi do carvão? Não é maravilha ser tão frágil, que a menor pancada o quebra, e tão duro, que nem a umidade o corrompe nem o tempo o destrói? Por isso, os que plantam marcos divisórios de ordinário enterram carvão para servir de prova ao litigante, seja quem for, que depois de anos se apresente a sustentar não ser o limite a pedra chantada. Que, senão o fogo, que tudo corrompe, poderia, em terra em que a madeira apodrece, da incorrupção preservar o carvão? (*De civ. Dei*, XXI, 4, 1.2)

Para Santo Agostinho, por o seu caráter passageiro, as coisas mundanas em princípio podem até levar os homens à incompreensão da sua condição e seu fim pós-morte, pois, para ele, os injustos não sofrem no temporal, mas sim na eternidade, ao passo que para os justos vale o oposto, ou seja, serão “saciados” eternamente (*De civ. Dei*, XX, II). Esta incompreensão se dá porque o

discernimento do homem depende de sua santificação, daí entender o seu fim e sua morada perene (*Conf.*, VII, 20, 26).

Com isso, o homem foi apresentado com fim singular diante de toda a criação, isto é, para além de sua especificidade de ente consciente, possui um destino supra-histórico que o faz transcender o nível da natureza (SCIACCA, 2003).

Após a elaboração de um corpo doutrinal-antropológico, para Santo Agostinho o homem apresenta-se como objeto privilegiado do pensamento cristão, haja vista antes somente estar vinculado às doutrinas da criação e da cristologia. Em face disso, mesmo Deus e o cosmo, para serem compreendidos, passam pelo homem.

Subsiste, pues, un universo interiorizado en el hombre y ordenado según las categorías de sustancia, accidente, causa, efecto, relación, modo, género, especie, individuo, etc. La potencia del espíritu se muestra por el conocimiento en doble forma: como *potencia receptiva y fuerza reproductora* de las especies de todas las cosas, que se almacenan en los grandes depósitos de la memoria, y *como sujeto axiológico*, que valora lo que percibe con normas absolutas (CAPANGA, 1994, p. 70).

Ao definir o homem, Santo Agostinho o relacionou ao seu fim, Deus: “Por esse motivo, a sua antropologia jamais prescinde de Deus, fim do homem” (GROSSI, 2002, p. 123). Para tanto, o homem deveria se preencher de Deus, isto é, buscar a santificação, tendo em vista resolver seu drama interior; o que em Santo Agostinho apresentou-se como a resposta para o sentido da vida:

O homem, fragmentozinho da criação, quer louvar-Vos; - o homem que publica a sua mortalidade, arrastando o testemunho do seu pecado e a prova de que Vós resistis aos soberbos. Todavia, esse homem, particulazinha da criação, deseja louvar-Vos. Vós o incitais a que se deleite nos vossos louvores, porque nos criastes para Vós e o nosso coração vive inquieto, enquanto não repousa em Vós (*Conf.*, I,1,1)

Em face disso, o pensamento antropológico-filosófico de Santo Agostinho não fechou o homem em si mesmo, mas o levou, mesmo que interiormente, a se abrir à transcendência (SOUZA, 2001). Isto porque acreditou, após longa e

exaustiva especulação sobre o que é o homem, que a dificuldade de compreendê-lo estava na impossibilidade de esta tarefa ser realizada sem a ajuda de Deus:

A partir de minha experiência, compreendo quão admirável e incompreensível é essa ciência, pela qual tu me criaste, pois ao pensar, não consigo compreender-me sequer a mim mesmo, a quem fizeste. Contudo, em meio às minhas reflexões ateia-se um fogo (Sl 38, 4), que me incita a procurar sempre a tua face (*De Trin.*, XV, 7, 13).

A resposta definitiva ao mistério do que é o homem está em Deus, conforme deixou registrado ao findar sua autobiografia:

Quem dos homens poderá dar a outro homem a inteligência deste mistério? Que anjo a outro anjo? Que anjo ao homem? A Vós se peça, em Vós se procure, à vossa porta se bata. Deste modo, sim, deste modo se há de receber, se há de encontrar e se há de abrir a porta do mistério (*Conf.*, XIII, 38, 53).

Para Peter Brown (2005), era tradicional na cultura cristã antiga a alma estar submetida às ordens de Deus. O novo em Santo Agostinho foi a sua persistência nesta questão, o que leva a pensar que o homem jamais poderia perscrutar com êxito seu coração.

Em síntese, a realidade espiritual que compõe o homem agostiniano se constituía em uma criatura mutável, mas que comportava aquilo que foi apreendido como o seu maior mistério: a luz eterna. Tal luz, irradiada por Deus (como acreditou), foi tida como o princípio da redenção e aquela que desvelaria o mistério que é o homem. Para Santo Agostinho, o homem somente se realizaria, em última instância, na transcendência; por conseguinte, a única maneira de ele compreender seu ser e seu significado estava em conduzir-se pelo caminho da santificação.

3. A SANTIFICAÇÃO DO HOMEM, EM SANTO AGOSTINHO

Para a consecução da perfectibilidade humana, papel de significativa importância teve a investigação de Santo Agostinho sobre a *Verdade* e o meio pelo qual se poderia chegar a ela, a *Iluminação*.

A iluminação, na língua latina – *illuminare, illuminatio* – como na grega – φωτιζειν, φωτισμος – foi marcadamente difundida na literatura patrística. Isto porque, assim como no judaísmo, para o cristianismo o símbolo da luz era fundamental, o que levou os Padres da Igreja, sobretudo Santo Agostinho, a se apropriarem de metáforas bíblicas da luz para a elaboração de suas teologias, em que “... o homem julga a veracidade de seu conhecimento graças à presença misteriosa da luz divina nele” (STUDER, 2002b, p. 705).

Para ele, a finalidade do homem, enquanto ser racional, era a busca da *Verdade*, que em suas reflexões foi definida com sendo o Verbo de Deus, portanto, fonte de felicidade, cujo alcance era meta de perfeição para os homens. Ao tratar desta questão, a partir da doutrina da *Iluminação Divina*, o pensador demonstrou que o homem recebe de Deus o conhecimento da *Verdade*, mas só chega a conhecê-la com a mente purificada. A partir daí, a educação consistia numa caminhada de perfeição moral, que se alcançava mediante uma “peregrinação”, em que o homem exterior (material) cedia lugar ao homem interior (espiritual), e a Deus, tido como seu verdadeiro mestre e educador, cujo êxito formativo passava pela santificação do homem. Portanto, para o homem, Deus era o “último e irredutível fundamento de toda a verdade e certeza” (PINHEIRO, 2000, p. 19). Nas palavras do próprio Santo Agostinho: “vem de Deus o que ensinamos” (*De cat. rud.*, 10, 14).

3.1. Verdade

Para Santo Agostinho, a finalidade dos que raciocinam, ou seja, dos homens, é a busca daquilo que entendeu como *Verdade*, o que só é possível por meio de bons pensamentos. Com esta tarefa, o espírito do homem deve desejar procurar essa *Verdade* [... que outra coisa desejo encontrar senão a verdade?]”

(*Solil.*, II, 17, 31)], a fim de obter harmonia interior. Por extensão, a descoberta da *Verdade* passava a ser vista como indispensável para a realização humana.

Dado esse bem maior habitar no próprio homem, em seu coração, ele não deveria procurá-la externamente, conforme orientou em *A Verdadeira Religião*:

Não saias de ti, mas volta para dentro de ti mesmo, a Verdade habita no coração do homem. E se não encontras senão a tua natureza sujeita a mudanças, vai além de ti mesmo. Em te ultrapassando, porém, não te esqueças que transcendes tua alma que raciocina. Portanto, dirige-te à fonte da própria luz da razão (6, 29, 72).

Em face disso, a filosofia agostiniana centrou-se na interioridade do homem, que, ao se recolher à sua interioridade, encontraria Deus, mais íntimo que seu próprio íntimo e mais elevado que sua alma (*interior intimo meo, et superior summo meo*).

Por ser a *Verdade* fonte de felicidade plena, imutável e inabalável, de caráter universal, sua contemplação não se limitava a algumas pessoas, mas estendia-se a todo homem de boa vontade, disposto a persegui-la para o seu aperfeiçoamento. Em vista disto, Santo Agostinho apresenta a dupla face da *Verdade*: a primeira é secreta, por ser encontrada no íntimo do homem; a segunda, pública, por estar ao alcance da humanidade.

... apresenta-se ela e oferece-se universalmente a todos os que são capazes de contemplar realidades invariavelmente verdadeiras. É ela semelhante a uma luz admiravelmente secreta e pública ao mesmo tempo. Ora, a respeito de algo que pertence assim universalmente a todos os que raciocinam e compreendem, poder-se-ia dizer que pertence como própria à natureza particular de alguém? (*De lib. arb.*, II, 12, 33).

... Ei-la diante de ti: é a própria Verdade! Abraça-a, se o podes. Que ela seja o teu gozo! [...] Pois o que desejas senão ser feliz? E haverá alguém mais feliz do que aquele que goza da inabalável, imutável e muito excelente Verdade? (*De lib. arb.*, II, 13, 35).

À medida que identificou que a alma humana era portadora dessa *Verdade*, entendida como imperecível, pois “a verdade é sempre imortal” (*De Trin.*, IV, 18, 24), Santo Agostinho legitimou filosoficamente o postulado da imortalidade da alma (conforme já mencionado), que, em síntese, fundamentava-se na união do

homem com a Verdade (Deus). Aquele ultrapassava assim a sua condição mortal, visto que poderia alcançar a eternidade [“Disse a Verdade – não a verdade por vir, como é a nossa fé – mas a que é sempre Verdade, pois é eterna por sua essência” (*De Trin.*, IV, 18, 24)]. Segundo Philotheus Boehner e Étienne Gilson, Santo Agostinho buscou fundamentação e respaldo para suas provas no seguinte princípio:

A alma está imediatamente unida à verdade divina. Nela se reflete, como num espelho, a verdade eterna, e nisso está a garantia de sua imortalidade. Em oposição ao corpo, em que há uma participação meramente passiva da verdade, e ao mundo material em geral, que só a imita até certo ponto, a alma participa ativamente da verdade eterna e imaterial (BOEHNER; GILSON, 2003, p. 182).

Isto Santo Agostinho deixou registrado – pela boca da Razão – no seu diálogo *Solilóquios*:

O que percebes que vem bem a meu favor. Pois restam a alma e Deus, e se estes dois são verdadeiros pelo fato de neles estar a verdade, ninguém duvida da imortalidade de Deus. Mas confia-se que a alma é imortal se se prova que também nela está a verdade, que não pode perecer (II, 18, 32).

Deste modo, a aspiração à vida eterna estava ontologicamente fundamentada naquilo que era particularidade da alma humana: a sua ligação e união com a Verdade absoluta (SANGALLI, 1998).

Ao identificar a memória como a faculdade do homem que lhe dava condições para “acolher” um universo (*De quant. an.*, 5, 7-9), Santo Agostinho lhe atribuiu a potencialidade de ser o “espaço” onde se encontraria o próprio Deus. Com isso, por meio de tal argumentação filosófica pôde definir a constituição humana como santuário, na tentativa de legitimar o pensamento de São Paulo, do qual fora grande tributário e para quem o homem era templo de Deus. Portanto, para a lógica agostiniana, algo tão grande quanto Deus (ou Sumo Bem) jamais poderia estar sujeito ao esquecimento.

Onde encontrei a verdade, aí encontrei o meu Deus, a mesma Verdade. Desde que a conheci, permaneceis na minha memória,

onde Vos encontro sempre que de Vós me lembro e em Vós me deleito (*Conf.*, X, 24, 35).

Por que procuro eu o lugar o ondes habitais, como se na memória houvesse compartimentos? É fora de dúvida que residis dentro dela porque me lembro de Vós, desde que Vos conheci e encontro-Vos lá dentro, sempre que de Vós me lembro (*Conf.*, X, 25, 36).

Assim, por não ser a Verdade um corpo (*Solil.*, II, 17, 31), o homem a encontrará “no íntimo do coração” (*Conf.*, IV, 12, 18).

No já referido diálogo estabelecido com a Razão continuou sua argumentação a respeito desse grande bem: o que é a *Verdade*?

[Razão] – Define, então, a verdade.

[Agostinho] – Verdade é aquilo que é como parece à pessoa que conhece, se ela quer e pode conhecer.

[...]

[A.] – Então, assim afirmo e defino – nem temo que minha definição seja tachada de demasiado breve: na minha opinião, verdade é aquilo que é (*Solil.*, II, 5, 8).

Na substância da Verdade, – pois essa de fato é a única que existe realmente –, não existe um maior ou um mais verdadeiro (*De Trin.*, VIII, 1, 2).

Com isso o “é” de Deus significava a medida e impulso do movimento de transcendência do homem, porquanto a posse desta medida – ou seja, possuir Deus – equivalia à contemplação do “Cristo-Sabedoria-Verdade”, ligando assim a medida da alma à idéia da posse de Deus (SANGALLI, 1998).

Em continuidade a esta reflexão, em *A Verdadeira Religião*, o pensador foi além, ao definir o Verbo de Deus como a *Verdade*:

Se está claramente manifesto que a falsidade faz crer na existência daquilo que não é, compreende-se que a verdade seja a que manifeste aquilo que é. [...] é a Verdade, o Verbo, que existe desde o princípio, o Verbo de Deus, Deus em Deus (5, 36, 66).

Seguindo esse lastro, Santo Agostinho concluiu que era pelo Uno que tudo existia, e tudo o que tendia a assemelhar-se a *Ele* era aprovado, bem como tudo

o que tendia a se afastar *dEle* era desaprovado: somente a *Verdade* [o Verbo encarnado] era semelhante ao princípio Uno⁹⁶.

Dessa forma, tudo que fosse contrário a esta *Verdade* definiu-se como falsidade. A falsidade é própria das coisas que tendem a imitar o Uno, sem conseguir esse ideal, visto que somente pela *Verdade* o verdadeiro ganha condição de verdadeiro, da mesma forma que somente pela semelhança o que é semelhante se torna semelhante:

A Verdade é pois, a forma das coisas verdadeiras. Assim como a semelhança é a forma das coisas semelhantes. Assim, as coisas verdadeiras são verdadeiras à medida que existem – existem à medida que são semelhantes àquele Uno primordial. Por ele, todas as coisas que existem recebem forma. Porque ele é a suprema semelhança do princípio. E é a Verdade, porque sem nenhuma dessemelhança com ele (*De vera rel.*, 5, 36, 66).

Essas reflexões levaram Santo Agostinho a concluir que o homem, ao conhecer-se a si mesmo, deve ter em conta que ele - o homem - não é a *Verdade*, a qual é bem desejado que não busca a si próprio, enquanto o homem, por ser distinto dela, está a sua procura:

... a essência do corpo e da alma não é a essência mesma da verdade, como acontece com a Trindade – um só Deus, único, grande, verdadeiro, veraz e verdade (*De Trin.*, VIII, 2, 3).

Não obstante, somente ao homem, no conjunto de toda a criação, fora dada a condição de busca deste Bem, qual seja, a razão, meio pelo qual se inteccionava e se consultava a própria Verdade, tal como registrou ao dialogar com seu filho Adeodato: “Quanto às realidades que inteccionamos, certificamos consultando a Verdade interior por meio da razão” (*De mag.*, 12). Em face disso, o raciocínio filosófico fora entendido como o intuito de conhecer a Verdade que estava no interior do homem. “La razón humana es como la antorcha de San Juan, ilustrada por la Verdad eterna de Dios” (CAPANAGA, 1994, p. 88).

⁹⁶ Segundo Carlos Cirne-Lima (2004, p. 82-83), o conceito de Uno no conjunto da obra agostiniana pode ser entendido da seguinte forma: “O Primeiro Princípio, Deus, em Agostinho, é um só Deus, um Uno, mas dentro do qual se engendra necessariamente a tríade de hipóstases, que são o Pai, o Filho e o Espírito Santo. Um único Deus, mas em três Pessoas. O Uno que é dialeticamente trino, isto é, o Uno que dentro em si já é um Múltiplo. Isso, com relação ao médioplatonismo e a Plotino, é uma grande novidade”.

Essa busca⁹⁷ se realizaria na medida em que o homem fosse iluminado pelo Verbo (“Verdade”) ou “Oráculo secreto” (*De mag.*, 14): o que chamou de *Iluminação Divina*.

3.2. Iluminação

A partir das considerações acima desenvolvidas, faz-se necessário buscar no pensamento de Santo Agostinho a sua concepção e/ou entendimento da apreensão da *Verdade*. O tratamento que deu à questão a partir da teoria da *Iluminação Divina* demonstrou que o homem recebe de Deus o conhecimento das verdades eternas:

Quando porém se trata de coisas que vemos por meio da mente, isto é, por meio do intelecto e da razão, falamos realmente de coisas que contemplamos presentes nessa luz interior da Verdade, de que é iluminado e goza aquele que se denomina “homem interior”. Mas ainda então o nosso ouvinte, se também ele as vê por meio dessa visão íntima e pura, conhece pela sua contemplação o que eu digo, e não por minhas palavras. Por conseguinte, ao dizer coisas verdadeiras, nem sequer o ensino a ele, que intui essas coisas verdadeiras, pois não é ensinado pelas minhas palavras, mas pelas coisas mesmas que lhe são manifestas (*De mag.*, 12).

Nesse sentido, fundamentou sua tese em um princípio transcendente, que era Deus; e que, por conseguinte, guiava os pensamentos humanos. Tal tese, aliás, não estava fora da mentalidade dos homens daquele momento: “A idéia de

⁹⁷ Esse processo em que o homem busca e encontra a *Verdade* foi apresentado por Santo Agostinho em seu tratado *Sobre o Sermão do Senhor na Montanha* ao interpretar uma passagem do *Evangelho de Mateus* que, em rigor, consistia na estabilidade da alma para poder promover tal busca: “Pedi e vos será dado; buscai, e achareis; batei, e abrir-se-á. Porque todo o que pede recebe; e o que busca encontra; e a quem bate, abrir-se-á [Mat., VII, 6-7]. O pedir visa a obter a saúde e a firmeza da alma, para que possamos cumprir o que se nos manda; o buscar visa a encontrar a verdade; porque, como a vida bem-aventurada é constituída pela ação e pelo conhecimento, e como a ação requer o uso das próprias forças, e a contemplação requer a revelação das coisas, é preciso pedir a primeira, para obtê-la, e buscar a segunda, para encontrá-la. E, conquanto nesta vida o conhecimento do caminho anteceda ao conhecimento do bem que se há de possuir, no momento mesmo, porém, em que alguém encontre o caminho verdadeiro, alcançará a própria posse deste bem, posse que todavia só se abre àquele que bate” (*Serm. Dom. in mont.*, II, 21, 71).

que Deus ‘inspirava’, ‘instigava’ e até ‘revelava’ idéias ao pensador era comum na baixa Antigüidade” (BROWN, 2005, p. 346).

O próprio conhecer-se, para o homem, dependia então da iluminação (*Conf.*, X, 5, 7), visto ser Deus o provedor daquela “luz inteligível, pai do nosso desvelo e iluminação” (*Solil.*, I, 1, 2). E, por ser “pai” e “revelador da verdade”, importa considerar que, para Santo Agostinho, Deus não era a luz: “essa luz não é Deus, mas é produzida por Deus” (Portalié, *apud* ASSIS OLIVEIRA, 1998, p. 670).

Ademais, inferiu que a *Iluminação Divina* era uma lei de natureza para a humanidade [“quem escreveu no coração dos homens a lei natural senão Deus?” (*Serm. Dom. in mont.*, II, 9,32)], posto que todo o verdadeiro raciocinar do homem era preparado por Deus, a partir da iluminação da alma racional:

Assim, é preferível acreditar que a natureza da alma intelectual foi criada de tal modo que, aplicada ao inteligível segundo sua natureza, e tendo assim disposto o Criador, possa ver esses conhecimentos em certa luz incorpórea de sua própria natureza (*De Trin.*, XII, 15, 24).

Segundo essa concepção, o entendimento do que é inteligível passa necessariamente por um conhecimento intelectual. Assim, a *Verdade*, enquanto estabelecida como tema prefixado, constitui-se em meta do raciocínio, alcançada mediante a sensação da alma – mas não num espaço vital.

Significativo nesse sentido foi a discussão proposta por Henri Irénéé Marrou sobre a questão:

Mas onde e como encontrar a Deus? Apoiando-se, como em sólida base de partida sobre o que existe, em sua criatura, de mais perfeito, – de mais aproximado dêle: a alma humana no que ela tem de mais puro. [...] Santo Agostinho vê em toda a verdade [...] como que um reflexo, uma irradiação do esplendor divino (é a teoria da iluminação) (MARROU, 1957, p. 80).

Nessa mesma direção apontam as considerações de Jose Idalgo Sangalli (1998, p. 191): “Todo o conhecimento verdadeiro é o próprio resultado do processo de iluminação de Deus”.

A raiz da teoria da *Iluminação* estava na contemplação, por meio da *Verdade*, de alguma *forma* - por exemplo, o *homem ideal*, tal qual existe em seu

modelo. Em face disso, o conhecimento inteligível se dava, para Santo Agostinho quando no interior do homem se estabelecia um verbo interior, isto é, se apreendia esse modelo:

Graças a ela, nós temos em nós conhecimento verdadeiro das coisas, conhecimento que é como o verbo por nós gerado em uma dicção interior. E esse verbo não se afasta de nós ao nascer. Quando falamos aos outros, acrescentamos ao nosso verbo interior o mistério da voz ou de algum sinal corporal, para que passe para a alma do ouvinte, por certa recordação sensível, alguma coisa de parecido ao que permanece na alma de quem fala. Assim, pois, nada fazemos por meio dos membros do corpo, em nossas ações e palavras, que utilizamos para aprovar ou reprovar a conduta moral das pessoas, que não seja antecipado por esse verbo gerado em nosso interior. Ninguém faz algo voluntariamente sem antes o ter dito em seu coração (*De Trin.*, IX, 7, 12).

Em rigor, a idéia ou forma ideal de santidade que o homem contempla era irradiada na sua mente, que a racionalizava; ou seja, a idéia já existia *qualis ipsa est*. Na teoria agostiniana, as noções são transcendentais, posto que a sua *forma* (idéia/modelo) está na mente de Deus:

Pois não existe coisa alguma semelhante a ela nem fora dela. Mas mesmo sem a conhecer, poderemos amar a essa Forma, valendo-nos da fé, como se houvéssimos conhecido algo semelhante a ela. Pois tudo o que vês semelhante é a própria *Forma*; e nada se assemelha a ela, porque só ela é tal qual é (*De Trin.*, VIII, 6, 9).

Dessa forma, na esteira de Platão, o sistema agostiniano privilegiava aquilo que o espírito descobria pela “luz das inteligências que ensina todas as coisas e é o próprio Deus, por quem todas foram feitas” (*De civ. Dei*, VIII, 7).

Os sentidos funcionam levando a mente a uma reflexão de noções já existentes que não foram incutidas pelos sentidos. Com os olhos materiais se vêem, no sentido de apreensão e definição, objetos materiais, enquanto com a mente se vê a Unidade, que não se encontra circunscrita a um lugar determinado, mas, devido à sua condição, não está ausente de lugar algum. Assim, a inteligência humana, pela *Iluminação Divina*, apreende uma verdade autêntica e imutável fundamentada em Deus.

Para tanto, Santo Agostinho reconheceu que os graus de inteligência variam de homem para homem, e que é por terem intelectos mais potentes, racionais e vigorosos que alguns apreendem mais que outros.

Com efeito, essa verdade contém em si todos os bens verdadeiros, entre os quais os homens, conforme o grau de inteligência escolhem para si um só ou diversos deles, para seu gozo. Ora, há homens que à luz do sol fixam com agrado seus olhos sobre certo objeto para o contemplar com deleite. Talvez haja entre esses homens alguns cujos olhos sejam mais vigorosos, mais sadios e potentes. Esses nada olham com maior prazer do que o próprio sol pelo qual são iluminados todos os outros objetos. E é justamente nesses objetos que os olhos dos mais fracos encontram o seu deleite.

A mesma coisa acontece quanto a uma inteligência mais vigorosa e forte, depois de ter considerado, com certeza racional, um bom número de verdades imutáveis, seu olhar dirige-se para a Verdade mesma, da qual toda verdade recebe sua luz. Aderindo a ela, eles como que esquecem tudo mais, gozando nela só, e ao mesmo tempo de todas as outras coisas. Pois tudo o que agrada nas verdades particulares tira evidentemente o seu encanto da própria Verdade (*De lib. arb.*, II, 13, 36).

Essa sensação, segundo o neoplatonismo de Plotino, que influenciou Santo Agostinho, é proclamada como uma alteração sofrida pela alma, cabendo ao corpo assumir uma condição passiva e à alma, uma condição ativa.

Toda a parte da filosofia da obra de Agostinho exprime o esforço de uma fé cristã que procura levar o mais longe possível a inteligência de seu próprio conteúdo, com ajuda de uma técnica filosófica cujos elementos principais são tomados do neoplatonismo, em particular de Plotino (GILSON, 2001, p. 145-146).

Mesmo com a influência platônica presente em sua reflexão, Santo Agostinho assumiu perfil próprio, por exemplo, com a negação da teoria da reminiscência com a teoria da Iluminação, pois, enquanto cristão, não podia aceitar que a alma tivesse contemplado idéias numa vida anterior, ou ainda existido antes do corpo. Com essa orientação apresentou um processo em que o conhecimento é adquirido a partir de uma ação imediata de Deus na produção das idéias: "... contemplo e vejo em mim mesmo algo presente..." (*De Trin.*, VIII, 6, 9). Ou seja, a percepção do inteligível é "irradiada" (MARROU, 1957. PEREIRA

MELO, 2002) no presente, e não no passado. Posto isso, não admitiu idéias inatas, sobrepondo então a *iluminatio* a *anamnesis* (BORNHEIM, 1967); portanto, nem foi um pensador inatista, nem empírico.

... é certo que o fervor que arrebatava a alma agostiniana para a contemplação aspira a um conhecimento de Deus que seja uma espécie de contato, uma experiência imediata em que a alma se expanda numa irradiação de felicidade (MARROU, 1957, p. 72).

Santo Agostinho, no seu tratado sobre *A Trindade*, qualificou como imaginação produzida nos sonhos, ou mesmo ação de espíritos malignos (demônios), qualquer impressão que leve o homem a identificar como “existente” a reminiscência platônica:

Essas reminiscências são falsas e parecidas às que experimentamos em sonhos, quando cremos recordar ter feito ou visto o que na realidade não fizemos nem vimos. Acontecem essas mesmas sensações nas mentes, ainda quando as pessoas estão acordadas, sob influência de espíritos malignos e falazes, cuja preocupação é confirmar ou semear falsas opiniões sobre a emigração das almas, para enganar os homens. Se de fato se recordassem do que viram aqui em corpos anteriores, tal experiência aconteceria a muitos, e mesmo a quase todos, pois nesse caso, deveria haver um trânsito contínuo de vivos para mortos, de mortos para vivos, tal como se passa do estado de vigília para o sono e do sono para a vigília (*De Trin.*, XII, 15, 24).

No mesmo tratado, nos livros I e II (cf. *De Trin.*, I, 5, 8; II, prol., 1), fez uso do próprio trabalho como exemplo da *Iluminação Divina*. Conforme exposto no seu texto, não acreditou que escrevesse aquilo que já conhecia – através de uma recordação, tal como argumentava o platonismo – mas, na medida em que redigia e refletia sobre o tema, no seu entender, era Deus, através de sua iluminação, que lhe desvelava o mistério, mediante a redação/reflexão da dissertação.

Não obstante, para a elaboração desta teoria não se distanciou desses postulados platônicos. Cite-se como exemplo a fonte pela qual anjo e homem são felizes, a saber, a intuição de *algo* inteligível proporcionada pela divindade, que, distinta do homem, é aquilo o torna perfeito e feliz. Em Santo Agostinho esse *algo* era a “luz” – metáfora da atividade divina – que exemplificou pela seguinte analogia: Deus era o Sol, e a alma era a Lua, isto é: a lua é iluminada pelo Sol, e

a alma, por Deus. Enfim, a fonte da felicidade era a mesma para ambos os sistemas, o agostiniano e o platônico (*De civ. Dei*, X, 2).

Dessa forma, a *Iluminação Divina* mostra as verdades da sabedoria, equivalente à luz do Sol, que ilumina as coisas:

[Razão] – Agora, uma vez que o momento presente nos dá a oportunidade, aceita, enquanto eu ensino, alguma coisa a respeito de Deus com base na analogia das coisas sensíveis. Deus é inteligível e também inteligíveis são as proposições das ciências, porém, diferem em muito. Pois a terra é visível, como também o é a luz; mas a terra não pode ser vista se não for iluminada pela luz. Por isso, as coisas que alguém entende, que são ensinadas nas ciências, sem dúvida alguma ele as admite como verdadeiras, mas deve-se crer que elas não podem ser entendidas se não forem esclarecidas por outro, como que por um sol. Como no sol podem-se notar três coisas: que existe, que brilha e que ilumina, assim também no secretíssimo Deus, a quem tu desejas compreender, devem-se considerar três: que existe, que é conhecido e que faz com que as demais coisas sejam entendidas. Ouso ensinar-te duas coisas, isto é, conhece-te a ti mesmo e a Deus. Mas responde: como classificas as afirmações acima, como prováveis ou como verdadeiras?

[Agostinho] – Inteiramente como prováveis; mas confesso que tenho mais esperança, pois ousou afirmar que, além das coisas sobre a linha e a esfera, não disseste nada que eu sabia (*Solil.*, I, 8, 15).

Para Santo Agostinho, é por meio da sensação que todo esse processo é estabelecido na alma humana, cujo raciocinar culmina com a apreensão da *Verdade*, uma vez que “o olhar da alma é a razão” (*Solil.*, I, 6, 13), como ficou expresso em sua *A Trindade*:

Ó alma, olha bem, [...], e compreendes, se o podes: Deus é verdade! (Sb 9,15). Com efeito, está escrito: Deus é Luz (1 Jo 1,15). Não como luz que estes olhos vêem, mas como aquela que só o coração vê, quando escuta dizer: é a verdade! (VIII, 2, 3).

Esse procedimento segundo o qual o homem era iluminado seguia uma dinâmica complexa. No diálogo *Solilóquios* (I, 6, 12-13), travado com a Razão, Santo Agostinho procurou registrar esse processo. Mesmo que não o tenha identificado diretamente, seu fundamento esteve centrado no pensamento paulino

sobre a *fé-esperança-amor*, que, praticadas, tornariam a alma virtuosa para alcançar a iluminação:

... o mesmo olhar não pode voltar os olhos, mesmo já são, para a luz, se não houver essas três coisas: a fé pela qual, voltando o olhar ao objeto e vendo-o, se torne feliz; a esperança pela qual, se olha bem, pressupõe o que verá; e o amor pelo qual deseja ver e ter prazer nisso. [...] Esta é verdadeiramente a perfeita virtude, a razão atingindo o seu fim, seguindo-se a vida feliz (*Solil.*, I, 6, 13).

Deste modo a alma era iluminada na medida em que ficasse isenta dos desejos das coisas corporais para assim poder contemplar Deus, pois “Deus é quem ilumina” (*Solil.*, I, 6, 12). Uma vez que o homem assim se comportasse, poderia apreciar e entender Deus.

No desvendamento desta questão pode-se dizer que, no pensamento agostiniano, o processo de iluminação passava por três pontos: a racionalidade, a interioridade e a purificação.

- A iluminação, por ser contemplação e, para além disso, ser uma forma de conhecimento, passa pela racionalização - por extensão, é própria do homem:

[os] raios nos iluminam a alma, para assegurar-nos a retidão de nossos juízos. E a medida de nossa participação nessa luz é a medida de nossa inteligência (*De civ. Dei*, XI, 27, 2).

Logo, por ser racional, se dá no interior do homem:

Voltemos para Ele no nosso interior para sermos ensinados (*De mag.*, 14).

O contempla dentro de si (*De Trin.*, VIII, 6, 9).

Todavia, o ponto mais importante, para Santo Agostinho, por não estar ao alcance de todos, era a purificação. Isto porque os vícios⁹⁸ afetavam essa

⁹⁸ Importa considerar que, para Santo Agostinho, o conceito de vício, em síntese, era aquilo que fosse contrário à natureza, particularmente à natureza humana: “Porque todo vício, pelo fato mesmo de ser vício, é contrário à natureza” (*De lib. arb.*, III, 13, 38); portanto, o vício, como uma autodefecção, representava um obstáculo à consecução da plenitude humana, *humanitas*. Essa autodefecção da natureza tinha como ponto fundamental, no pensamento agostiniano, o amor às coisas temporais, que, irremediavelmente, o impelia à escravidão dos bens temporais (ARENDDT, 1997).

especificidade da natureza humana: razão e inteligência (*De civ. Dei*, XI, 2). Em face disso a iluminação dependia da pureza moral do homem:

... esta luz não se pode ver senão por olhos limpos, tampouco podemos ver a Deus se não está limpo aquilo com que O podemos ver (*Serm. Dom. in mont.*, I, 2, 8).

Diante desta necessidade da purificação, usou sua própria biografia como exemplo para demonstrar que a iluminação está na dependência da pureza, tal como escreveu em suas *Confissões*:

De quem eram, senão de Vós, aquelas palavras que, por meio de minha mãe, vossa fiel serva, pronunciastes aos meus ouvidos? Nenhuma delas, porém, desceu ao meu coração, para cumprir o que ela me aconselhava (II, 3, 7).

Por esta ser uma noção tão cara para Santo Agostinho, o filósofo relatou em algumas das suas reflexões a diferença dos homens – *puros e impuros* – na recepção desta luz transcendente, como fez em suas *Confissões*:

Senti e experimentei [...] que a luz, amável aos olhos límpidos, seja odiosa aos olhos doentes (VII, 16, 22).

Ou, conforme referiu em *A Trindade*:

Assim, a luz incomoda os olhos doentios, mas é agradável aosãos; há mudança nos olhos, não na luz (V, 16, 17).

Ou ainda, em *A Cidade de Deus*:

Sucede algo assim como quando o Sol muda para os olhos enfermos e, permanecendo idêntico em si mesmo, de suave se transforma em áspero e de delicioso em importuno (XXII, 2, 1).

Ao se debruçar sobre os textos sagrados do cristianismo para fundamentar seu pensamento, acreditou que o homem, por ser descendente de Adão, era inábil para a recepção das verdades eternas, motivo de atribuir à purificação sua indispensabilidade. A partir daí, definiu a purificação como dependente da encarnação do Filho de Deus, posto que, para ele, Deus, ao assumir a natureza

humana, promovera uma ação salvífica, isto é, a purificação da natureza humana, dando-lhe a condição de ser iluminada (*De Trin.*, IV, 2, 4).

Para que veio o Filho de Deus ou, melhor, o que significa a missão do Filho de Deus? Todos os fatos históricos acontecidos no tempo são oriundos da eternidade e relativos à eternidade, ainda que temporais. Têm a finalidade de despertar a fé pela qual seríamos purificados para alcançar a contemplação da verdade. Tal é o testemunho da missão, isto é, a própria missão do Filho de Deus (*De Trin.*, IV, 19, 25).

Ao sistematizar essa nova teoria do conhecimento, Santo Agostinho especificou algumas particularidades para a concretização do homem ideal, uma vez que a própria santificação passava pela *Iluminação Divina*, visto que “a alma racional e intelectual, como a alma humana, bem-aventurada por participar-lhe de sua luz incomutável e incorpórea” (*De civ. Dei*, VIII, 1). Dentre essas especificidades da iluminação destacam-se: (1) a *conversão*, que lhe foi atribuída ao escrever suas *Confissões* [“mas ainda não tínheis iluminado as minhas trevas” (VII, 1, 2)]; (2) era a *dispensadora* do “movimento e ser” (*De Trin.*, IV, 1, 3) do homem, já que ao ser “luz das inteligências racionais”, indicava o caminho a ser escolhido pelo livre-arbítrio; por fim, (3) ser *fonte da vida reta*, “pois nossa iluminação é uma participação no Verbo, isto é, àquela vida que é a luz dos homens” (*De Trin.*, IV, 2, 4).

Sem essa “luz”, tida como fonte de vida, a alma humana permaneceria em uma condição imperfeita, “obscura”. Daí a indispensabilidade, para Santo Agostinho, da perfectibilidade, iluminação e glorificação da alma; isto é, sua filosofia coloca ao homem a necessidade de uma “luz” que lhe ilumine a mente para saber quem é, de onde veio e para onde deve ir: Deus (OROZ RETA, 1995).

Em seu sistema, o impulso dispensado aos homens para que voltassem para Deus partia do próprio Deus:

... Pai da luz inteligível, pai do nosso desvelo e iluminação, Pai da garantia pela qual somos aconselhados a retornar a ti (*Solil.*, I, 1, 2).

Certo impulso interior que nos convida a lembrar-nos de Deus, a buscá-lo, a sentir sede dele, sem nenhum fastio, jorra em nós dessa mesma fonte da Verdade. É luz que esse misterioso sol irradia em nossos olhos interiores. E é dele que procede tudo o

que proferimos de verdadeiro, ainda que tenhamos volver para ele nossos olhos ainda doentios ou recém-abertos, e de o fixarmos face a face. Esse sol revela-se a nós como sendo o próprio Deus, ser perfeito sem nenhuma imperfeição a diminuí-lo. Pois nele encontra-se toda perfeição, completa e íntegra, visto que ele é, ao mesmo tempo, o Deus todo-poderoso (*De beat. vit.*, 4, 35).

Acrescente-se a isto a própria felicidade de o homem depender desta participação da luz divina, como argumentou:

... a alma do homem, embora imortal e racional ou intelectual, não poderia, sem a participação da luz de Deus, seu autor e autor do mundo, ser feliz... [e a] felicidade a que todos os homens aspiram ninguém pode chegar, caso amor casto e puro não o una ao Deus sumamente bom, que é o Deus imutável (*De civ. Dei*, X, 1, 1).

Isto posto, a iluminação, enquanto uma teoria do conhecimento que envolvia o homem e divindade, não somente representava para o primeiro uma irradiação de idéias, mas também constituía-se em uma irradiação de felicidade (MARROU, 1957).

Para além disso, o homem, para Santo Agostinho, após a iluminação, recebia os arquétipos da sabedoria divina, o que, por extensão, tornava-o um sábio e lhe dava as condições e o dever da transmissão daquilo que a própria Verdade lhe havia inspirado. Isto porque o ensinamento ou verdade que transmitiria não seria a construção de uma idéia particular, mas o pensamento perfeito de Deus, tal como escreveu no seu tratado sobre *A Trindade*:

Aquela [Sabedoria], porém, é eterna e, iluminando-nos, fala-nos do Verbo e sobre o que deve ser dito aos mortais [...]. Se a palavra que nós proferimos, temporal e transitoriamente, revela-se a si mesma e dá a conhecer também o que queremos dizer, quanto mais o Verbo de Deus pelo qual tudo foi feito! (VII, 3, 4).

E a alma não será sábia por suas próprias luzes, mas por participação daquela luz suprema onde reinará eternamente e será feliz (XIV, 12, 15).

Mesmo com a sua conversão ao cristianismo, Santo Agostinho não se desligou totalmente da filosofia, conforme fica expresso na sua busca constante do pensamento filosófico para apoiar a teologia quando da estruturação do

pensamento cristão. Isso explica, ter ele, enquanto cristão, aceitado a prioridade do conhecimento ao mesmo tempo em que acreditava que o sentido não vai para além da opinião, visto que somente pela inteligência se é capaz da certeza.

Para o pensador, os objetos sensíveis não ensinam, somente comprovam algo, um fato, pois apenas o pensamento permite ver que não pode ser de outro modo, e a necessidade do verdadeiro para a razão é um sinal de sua transcendência sobre ela, ou seja, a *Verdade* está acima da razão:

Las verdades inteligibles son objetos de naturaleza espiritual, alumbrados o iluminados o reflejados por la luz increada en su actividad ad extra, formando un mundo que está al alcance de la inteligencia humana. La luz que ilumina es Dios; los objetos iluminados son las nociones; el ojo espiritual que los ve es la inteligencia humana (REINARES, 2004, p. 127).

Com as suas reflexões sobre a *Verdade* e a *Iluminação* Santo Agostinho designou Deus de diversas formas, que em rigor assumem o mesmo sentido: *Sol inteligível*; *Luz* pela qual a razão vê a verdade; *Mestre interior* que responde de dentro à razão, entre outras.

Há no homem, portanto, algo que excede o homem. Já que é a verdade, esse algo é uma realidade puramente inteligível, necessária, imutável, eterna. É precisamente o que chamamos de Deus. As metáforas mais variadas podem servir para designá-lo, mas todas têm, finalmente, o mesmo sentido. Ele é o sol inteligível, à luz do qual a razão vê a verdade, é o Mestre interior, que responde de dentro à razão que o consulta. Como quer que se o chame, sempre se pretende designar essa realidade divina que é a vida da nossa vida, mais interior a nós mesmos do que o nosso próprio interior. É por isso que todos os caminhos agostinianos para Deus seguem itinerários análogos, do exterior para o interior e do interior para o superior (GILSON, 2001, p. 147-148).

O processo de iluminação não podia ser separado de uma purificação moral - para Santo Agostinho, a santificação do indivíduo. Isto posto, os homens deveriam estar preparados para a recepção da Verdade, o que em síntese caracterizou a iluminação como um processo de difícil acesso.

... na meia-idade de Agostinho, seu progresso intelectual passara a envolver o compromisso da personalidade inteira com a Igreja

católica. O ideal continuou o mesmo: a “purificação” da mente, na qual as sombras dariam lugar à realidade. “*Pela manhã, postar-me-ei diante de Vós e contemplarei*”. Mas o próprio processo de “purificação” tornou-se infinitamente mais complexo. Nos primeiros textos agostinianos, alma precisava ser “preparada” por métodos óbvios e essencialmente externos, por uma boa educação, pela adoção das demonstrações racionais e pela autoridade, primordialmente concebida como um adjutório da aprendizagem. Na meia-idade de Agostinho, essa “purificação” foi tratada como mais difícil, pois a própria alma, na opinião dele, estava mais gravemente “ferida”; e, acima de tudo, a cura da alma havia passado a envolver mais partes da personalidade. O problema já não era “preparar” o homem para uma tarefa que ele realizaria mais tarde: era dar-lhe mais “largueza”, ampliar sua capacidade de ao menos absorver algo que nunca teria a esperança de apreender por completo nesta vida (BROWN, 2005, p. 345).

A partir desse conteúdo, o homem deveria buscar compreender a si mesmo com a *iluminação* incidida em seu pensamento, encontrando assim um sentido para sua vida, o que o levaria à consecução da sua plena humanidade (*humanitas*), por extensão, a sua felicidade. Todavia, isto não se daria por intermédio de uma educação formal, mas através de uma auto-educação, fundada na moral, que é promotora da perfectibilidade humana segundo os moldes do cristianismo.

3.3. A educação como auto-educação

Ao fundamentar essa sua teoria da Iluminação, Santo Agostinho apresentou o conhecimento como algo que não pode ser passado ou transmitido, por exemplo, de professor para aluno; pois, para ele, Deus era o único Mestre. Com isso, o papel do educador não ultrapassava a ação provocativa, isto é, o instigar do discípulo à busca do conhecimento: “De fato, quem exorta procura excitar a vontade daquele com quem trata a anelar pelo objeto de sua exortação” (*En. in Psal.*, 118, I S., 1, 1), no sentido de desencadear um comportamento santificado, uma vez que: “a ascensão a Deus é um processo de auto-educação” (CAMBI, 1999, p. 137). Inclusive descreveu Deus como o “íntimo Mestre” que ensina na “escola do coração” (*Conf.*, IX, 9, 21).

... de acordo com o Mestre de Hipona, o intelecto humano exerce atividade cognitiva quando o homem confere o que vê, escuta, lê ou pensa com a verdade inteligível que está na sua própria mente, apresentada por Deus. Agostinho não conheceu a doutrina aristotélica do intelecto agente e, por isso, ele não confunde a Deus com tal função intelectual, nem toma o poder intelectual do homem por um intelecto separado [...]. Segundo Santo Agostinho, é o próprio homem que entende, auxiliado pela iluminação (NUNES, 1978, p. 221).

Sem descartar o horizonte transcendente desse aperfeiçoamento, o ponto central deste processo foi sobretudo antropológico, cuja formação fora fundamentada para atender, segundo o pensamento agostiniano, a uma humanidade corrompida pelo pecado original, o que, em rigor, fez com que a educação por ele proposta fosse pautada no reparo desta natureza considerada adulterada, e deste modo o homem voltasse a ser verdadeiramente homem, tornando-se plenamente humano, *humanitas* (BAZARRA, 1997). Isto posto, a sua preocupação particularizou uma educação moral, informal.

Naquele momento, os líderes do cristianismo enfrentavam uma série de contratempos em torno da educação, pois, mesmo que não escondessem uma oposição à educação clássica greco-romana, não possuíam um projeto pedagógico para substituí-la, culminando na hostilidade entre ambos os grupos, situação que representava as profundas transformações do fim do mundo antigo. Diante dessa problemática pode-se inferir que Santo Agostinho preferiu não se envolver diretamente com a educação formal (BROWN, 2005). Isto fez com que a solução educativa do antigo professor de retórica se voltasse mais para o âmbito da cultura: Παιδεία ou *Humanitas*.

Agostinho abriu um grande espaço para o “natural” na educação e teve a sincera preocupação de que o homem “talentoso” não fosse entravado por regras e normas. Jogou o “talento” contra a “educação”. Acima de tudo, tentou contornar o elemento mais inibidor da educação do baixo Império Romano, a obsessão com as regras de eloquência: um bom ouvido, talentoso e o fato social de ouvir o bom latim falado era o que Agostinho oferecia à guisa de formação, como substituto das escolas de retórica em que um dia fizera carreira (BROWN, 2005, p. 331).

Isto posto, o autoconhecimento é ponto indispensável para a formação do homem na educação agostiniana (GILSON, 1982); ou seja, ao desvelar sua

ontologia, o homem percebe-se como a mais nobre criatura, mas sujeita ao Criador, seu formador.

Mesmo frente a uma formulação paradigmática cristã, visando à fundamentação de um novo mundo oposto à Antigüidade clássica, Santo Agostinho não descartou a recomendação *conhece-te a ti mesmo*. Nesse sentido, conseguiu estabelecer uma conciliação entre ambos os pensamentos. Mas, acrescentou um elemento novo no “conhecer-se a si mesmo” de Sócrates, pois nele o cristão, o homem novo, é convidado a conhecer-se a si mesmo como a imagem de Deus. Esse preceito não era mais um simples conhecer-se – suas aptidões e caráter, suas inclinações e fraquezas, etc –, mas o conhecimento da sua essência em si e para si, ou seja, a descoberta da “pessoa”, uma metafísica da interioridade:

Que a alma não procure enxergar-se como se estivesse ausente, mas cuide de se discernir como presente. Nem procure se conhecer como se não se conhecesse. Basta desapegar-se do que sabe não ser ela mesma. Quando ouvir o “conhece-te a ti mesmo” como procurará agir se desconhece o significado do que seja “conhece-te” ou o que seja “a ti mesma”? Se sabe o que são ambas as coisas, então poderá conhecer a si mesma, posto que há diferença entre dizer à alma: “conhece-te a ti mesma” e: “conhece um querubim ou um Serafim”. [...] Entretanto, quando se diz: “conhece-te a ti mesma”, no mesmo ato em que ela entende: “ti mesma”, ela se intui não por outra razão do que pelo fato de estar presente a si mesma. [...] Uma vez tendo sido imposto o preceito de se conhecer, e ela o tendo entendido, passa logo a executá-lo e a conhecer-se (*De Trin.*, X, 9, 12).

Logo, era preciso o exercício intelectual, procedimento de condução do educando à identificação com a Sabedoria, a Bondade, a Beleza e Felicidade supremas (PEREIRA MELO, 2002).

A partir disso, a educação consistia numa caminhada de purificação moral que se alcançava mediante uma “peregrinação”, em que o *homem exterior* – material e mortal – devia ceder e abrir caminho ao *homem interior* – espiritual e imortal -, passando do *homem velho* ao *homem novo*.

Toda carne é como feno; secou o feno, caiu a flor, mas a palavras do Senhor permanecerá eternamente (Is 40,6.8). Vira as costas ao que perece, e volta a face para o que permanece. Com

Cristo acordado, aquela tempestade já não se abaterá sobre teu coração; as ondas não encherão a tua barca, porque tua fé domina os ventos e as ondas, e o perigo passará. A isto se refere, irmãos, o que ensina o Apóstolo acerca de despir o homem velho. “Irai-vos e não pequeis; não se ponha o sol sobre a vossa ira, nem deis lugar ao diabo”. O velho homem dava-lhe acesso, o novo não dê. “O que furtava, não furete mais” (Ef 4,26-28). O velho homem roubava, não roube o novo. É o mesmo homem, um homem só. Era Adão, seja Cristo. Era velho, seja novo... (En. in Psal., 25, II, 4).

No intuito de deixar mais claro esse tema para aqueles que pretendiam se converter ao cristianismo usou como símbolo os dois Testamentos sagrados do cristianismo, onde, no *Antigo Testamento* estava figurado o homem velho, caracterizado pelo seu entendimento que não ia além da *carne* (do sensível) e cuja vida era marcada pelo temor ao castigo; ao passo que o homem novo fora figurado pelo *Novo Testamento*, em que a vida era representada por uma lei espiritual, baseada no amor a Deus e ao próximo (*De cat. rud.*, 4, 8). Isso fez com que atribuísse a cada qual um destino diferente: morte para o primeiro e vida para o segundo:

Assim como o fim do homem velho é a morte, o fim do homem novo é a vida eterna. O homem velho é o homem do pecado, e o novo é o da justiça (*De vera rel.*, 4, 26, 49).

Antes de demonstrar esse percurso, do velho ao novo homem, importa considerar quem era esse homem velho para Santo Agostinho. Sua principal característica estava na sua objeção à aproximação da *Verdade* (Deus), o que, para o pensamento agostiniano, era o mesmo que infelicidade e alienação, haja vista ser a *Verdade* para ele o único oráculo que dava aos homens condições de se conhecer e apreender o cosmos. Desse modo, o homem velho era aquele cuja razão estava fundamentada em fantasias, ou seja, no erro (*Conf.*, X, 23, 33); ou, como definiu com inspiração nos texto paulinos: era o viver segundo a carne:

Sendo, pois, tantas as acepções que a Divina Escritura dá à palavra “carne”, cuja investigação e relação seria prolixo fazer, para poder inquirir que é viver segundo a carne (coisa, sem dúvida, má, posto que a natureza da carne não é um mal), examinemos com cuidado a passagem da Carta do Apóstolo São Paulo aos gálatas, que diz: *As obras da carne são bem manifestas; são adultério, fornicções, desonestidades, luxúria,*

culto de ídolos, feitiçarias, inimizades, porfias, emulações, iras, dissensões, heresias, invejas, embriaguezes, glotonarias e coisas semelhantes. A respeito delas previno-vos, como já tenho dito, que os que tais coisas fazem não possuirão o reino dos céus. Desse ponto de vista, toda essa passagem da Carta apostólica pode resolver que é viver segundo a carne (De civ. Dei, XIV, 2, 2).

Em face disso, identificou esse homem ao seu próprio passado, ao recordar o que fora outrora antes de se converter ao cristianismo, conforme lamentou em suas *Confissões*:

Eu pecava, porque em vez de procurar em Deus os prazeres, as grandezas e as verdades, procurava-os nos suas criaturas: em mim e nos outros. Por isso, precipitava-me na dor, na confusão e no erro (I, 20, 31).

Na adolescência, afastei-me de Vós, andei errante, meu Deus, muito desviado do vosso apoio, tornando-me para mim mesmo uma região de fome (II, 10, 18).

Retinham-me preso bagatelas de bagatelas, vaidades de vaidades, minha velhas amigas, que me sacudiam o vestido carnal e murmuravam baixinho: “Então despedes-nos? Daqui por diante, nunca mais estaremos contigo. Desde agora, nunca mais te será lícito fazer isto e aquilo...”

E que coisas, ó meu Deus, que pensamentos me sugeriam as vaidades no que eu chamei “isto e aquilo”! (VIII, 11, 26).

A vontade humana, porém, pelo “movimento da alma” dava condições ao homem de se afastar dessas paixões tidas como “carnais”, ou seja, de voltar para o Sumo Bem, Deus (*De Trin.*, XI, 4, 7). Isto posto, para Santo Agostinho esse movimento da alma se convertia em santificação, na medida em que invertia o seu objeto de fruição, a saber, daqueles que eram temporais (as criaturas por exemplo) para Deus, e somente a Ele. Deste modo, titulou de “caridade” o fruir de Deus, e, por conseguinte, de “concupiscência” o não fruir de Deus.

Chamo caridade ao movimento da alma cujo fim é a fruição de Deus por ele próprio, e a função de si próprio e do próximo por amor de Deus. Chamo, ao contrário, concupiscência ao movimento da alma cujo fim é fruir de si próprio, do próximo e de qualquer objeto sensível, sem referência a Deus. O que a concupiscência desordenada executa para corromper a alma e o corpo chama-se ignomínia (*flagitium*). E o que executa para acusar dano ao próximo chama-se delito (*facinus*). E aí estão as

duas fontes de todos os pecados. Mas a ignomínia é anterior aos delitos, na ordem do tempo. É quando a ignomínia ou vícios debilitam a alma e a reduzem a certo grau de indignação que a alma comete delitos. E comete-os para eliminar os impedimentos que se opõem aos próprios vícios ou para conseguir compensações em suas satisfações (*De doc. christ.*, III, 10, 16).

De tal modo, o fim a que se pretendia chegar é que desvelaria se o movimento da alma desejava para si a santificação:

De fato, raramente – ou nunca – acontece que alguém queira fazer-se cristão sem estar fortemente abalado pelo temor de Deus. Se, porém, o que se aproxima da fé espera com isso alguma recompensa de alguém a quem não acredita pode agradar de outra forma, ou tenta escapar a um prejuízo causado por indivíduos cujo desagrado ou inimizade receia, não deseja realmente tornar-se cristão, mas simular o que o deseja: a fé não está no corpo que se inclina, mas na alma que crê [...].

Se porém disser algo diferente daquilo que se deve encontrara no espírito de quem vai ser instruído na fé cristã, repreende-o com delicadeza e bondade porque é rude e ignorante; mostra-lhe o verdadeiro fim da doutrina cristã, exaltando-o brevemente e gravemente; e não gastes o tempo da futura narração nem ouse impô-la a um espírito não preparado, mas leva-o a desejar o que – ou por erro ou por simulação – até o momento não queria (*De cat. rud.*, 5, 9).

Daí Santo Agostinho, ao descrever essa alma presa às paixões referir-se ao termo “alma inerte”, visto que esta não buscava a fonte de vida ao se afastar dela. Estes eram “movimentos da alma inerte, a qual não morre a ponto de carecer de todo o movimento. Morre, afastando-se da fonte da Vida, e é arrebatada pelo mundo que passa e com o qual se conforma” (*Conf.*, XIII, 21, 30).

Ao buscar no ensinamento de São Paulo essa noção de *homem novo*, este passava pela santificação, isto é, uma perfeição espiritual, cujo ápice se dava na sua *iluminação* (ou contemplação da *Verdade*). O pensamento de Santo Agostinho dava sentido ao movimento transformador pelo qual passava o mundo ocidental, ao propor ao homem uma transformação. “... transformando-me a alma... (*Conf.*, X, 3, 4); ou ainda: “... nos renovamos pela transformação espiritual, no interior de nossa mente, e é homem novo o que se renova...” (*De Trin.*, XII, 7, 12).

Assim sendo, pode-se identificar no pensamento agostiniano que o próprio conhecimento de si consistia, para o homem, em uma purificação, haja vista a

mente precisar se desligar daquilo que falsamente pensava que era (CUNHA, 2001).

Ao tratar desta questão (da purificação), tema, aliás, crucial em sua obra, Santo Agostinho não a separou da vontade livre do homem, visto que era a intenção deste – ao se voltar para os bens espirituais – o primeiro passo para a realização da purificação. Essa elaboração era, portanto, um exercício interior, espiritual, isto é, uma reconstrução formativa do ser humano após a queda (com o pecado original), cujo objetivo único era alcançar o céu [a chamada Jerusalém Celeste (*Conf.*, XII, 16, 23)], o que significava a posse da felicidade plena, que, segundo a crença judaico-cristã, não poderia estar centrada senão no espírito, ou seja, a sua proposta formativa era interior.

Concomitante a essa necessidade da alma, emergiu uma outra necessidade para a filosofia agostiniana: um mediador, o Cristo. Isto porque, segundo sua concepção, o ideal ou forma ideal era aquilo que se encontrava em Deus, uma vez que o homem não possuía condição para tal (*De civ. Dei*, IX, 17; *Serm. Dom. in mont.*, II, 3, 11). Daí a necessidade de algo mais potente que alma para melhorá-la, isto é, Deus, único ser que em sua hierarquia cosmológica estava acima da alma humana.

Quando, porém, decide-se a agir, com o propósito de se tornar boa, não o conseguirá se não se lançar a algo que ela ainda não é (*De Trin.*, VIII, 3, 4).

Em face disso, a conquista da Verdade se dava pela participação de Deus no interior do homem, isto é, na mente, onde e quando se capta aquilo que Deus possibilitava, e não pelas palavras do professor.

Nesta concepção se evidencia a idéia de que o homem devia desenvolver e completar seu modo de ser; entretanto, esse processo não era dirigido pelo homem, mas pelo próprio Deus, através da pessoa de Cristo. Neste sentido, a “iluminação” não pressupunha a passividade da mente no exercício intelectual, como se fosse uma total concessão dos conceitos por Deus, razão da necessidade do ato intelectual, porque a iluminação divina não liquida a ação própria da vontade humana... (PEREIRA MELO, 2002, p. 69).

Não obstante, o erro daqueles que foram tidos como os primeiros pais da humanidade (Adão e Eva) havia legado aos seus descendentes um estado de conflito, inquietação e drama interior. Destarte, os homens, que pelo pecado original haviam perdido sua condição perfeita, tinham como ponto de partida para a restauração de sua perfectibilidade aquilo que Santo Agostinho, como cristão, titulou de *caminhada para Deus*⁹⁹.

A perfeição humana, a *humanitas*, ou a santificação do homem na ótica do cristianismo, foi sistematizada por Santo Agostinho como uma ascensão espiritual, uma caminhada para Deus, conforme registrou em um de seus comentários aos *Salmos*:

Aos subir, para onde haveria o salmista de erguer os olhos, a não ser para o lugar a que visava e para onde desejava subir? Pois, subiu da terra ao céu. Eis que a terra que calcamos aos pés está em baixo e no alto está o céu, que vemos com nossos olhos. E subindo cantamos: “Ergo meu olhos a ti que habitas nos céus”. Onde estão, então, as escadas? Verificamos que é tão grande a distância entre céu e terra, tão grande a separação, tão vasto o espaço; queremos subir para lá e não vemos escadas. Acaso nós nos enganamos, por cantarmos um “Cântico gradual”, isto é, um cântico de subida? Subimos ao céu, se pensamos em Deus, que dispôs ascensões em nossos corações. Que significa subir pelo coração? Progredir em direção a Deus (*En. in Psal.*, 122, 3).

Destarte, o homem estava submetido a algumas “regras”, ou seja, uma lei moral que o ligava ao transcendente, realizando assim seu papel na posse de sua plenitude:

El punto de mira de esta modalidad es más antropológico, sin descartar en modo alguno el horizonte trascendente. San Agustín ha insistido en la corrupción del ser humano por el pecado original. Entonces, la urgencia es reparar la naturaleza humana, que el hombre sea hombre de verdad, para que así llegue a realizar su vocación divina. Para ser divino, es necesario que el hombre sea verdaderamente humano (BAZARRA, 1997, p. 32)

Para tal, essa “caminhada” seguia uma dinâmica progressiva, que, por diversas vezes e por diversos contornos, fora versada na obra agostiniana e cujas

⁹⁹ É válido destacar que termos como “caminha” e “peregrinação” são comuns nas propostas religiosas, e significam um movimento de negação do mundo – enquanto estágio de passagem – em direção àquilo que entedia por centro da vida (ELIADE, 1999), o que na ótica cristã de Santo Agostinho era Deus.

explicações e reflexões em torno da perfeição do homem podem ser classificadas em sete momentos.

... está claro o seguinte: quando vivemos em conformidade com Deus, nossa alma tende para as suas perfeições invisíveis e deve modelar-ser progressivamente em contacto com a eternidade, a verdade e a caridade divinas (*De Trin.*, XII, 14, 21a).

Daí a possibilidade de atribuir a Santo Agostinho a elaboração de um programa que, tendo em vista uma ascensão interior – pelo “movimento da alma” – apontava uma direção para que o homem, a partir de uma conduta moral (espiritual), pudesse alcançar sua purificação e, por conseguinte, a contemplação da *Verdade*.

3.3.1. OS SETE GRAUS DO PROGRESSO INTERIOR DA ALMA

Os cinco conteúdos e/ou exemplos do processo que é a caminhada rumo à perfeição foram abordadas em três temáticas: (1) com a subdivisão da História; (2) quanto ao progresso interior do homem; e (3) fundamentada em preceitos tidos como divinos a partir dos textos sagrados do cristianismo.

1) Com a elaboração de sua teoria da história – conforme já visto – subdividiu a história da humanidade em sete idades, de acordo com as épocas pelas quais passou o chamado “povo de Deus”, as quais explanou no último capítulo do último livro do seu tratado sobre *A Cidade de Deus* (XXII, 30, 5). A primeira idade compreendia de Adão ao dilúvio; a segunda, do dilúvio a Abraão; a terceira; de Abraão a Davi; a quarta, de Davi ao cativo da Babilônia; a quinta, deste cativo ao nascimento do Cristo; a sexta, do nascimento de Cristo aos tempos atuais; a sétima se concretizará quando Deus se reunir com os homens para estes descansarem, e possuírem a felicidade plena.

Desse descanso fala a Escritura. Não silencia que desde o início do mundo, desde o momento em que fez o céu e a terra e todos os seres que neles há, Deus trabalhou seis dias e no sétimo descansou. Onipotente, poderia fazer tudo em um só momento. Na verdade não trabalhou para descansar, pois *disse, e tudo se fez; mandou, e tudo foi criado*: trabalhou para significar que,

depois das idades deste mundo, na sétima idade tal como no sétimo dia, há de descansar nos seus santos. E eles mesmos descansarão nele depois de todas as boas obras, nas quais o serviram e que Ele próprio realizou neles: Ele que chama, ordena e perdoa os pecados passados, e justifica o que fora, antes, um ímpio (*De cat. rud.*, 17, 28).

2) Esse entendimento e subdivisão da história assumiam papel pedagógico, visto que era a primeira das sete “idades” do homem interior, espiritual, ou homem novo ao consistir em que, (1) alimentado pelos exemplos fornecidos pela História, (2) começava a direcionar suas prioridades (humanas) em favor das divinas, o que (3) lhe permitiria dominar suas paixões por meio de sua racionalidade ao não mais ter prazer em pecar, (4) desabrochando deste modo sua perfeição que, (5) passa a ser um vida fundamentada pela obediência à Suma Sabedoria (Deus), (6) abandonando, a parti daí, o gozo pelo bens temporais com o emergir de sua forma perfeita (*humanitas*, ao reconhecer-se como imagem e semelhança de seu Criador, (7) atingindo, deste modo, seu fim, isto é, repouso e beatitude plena (*De vera rel.*, 4, 26, 49).

Ao descrever esse aperfeiçoamento do homem interior, cujo o termo seria a beatitude, Santo Agostinho enfatizou o domínio da alma sobre o corpo, ou seja, apontou a qual parte da pessoa humana estavam creditados os rumos do comportamento, fosse ele virtuoso ou não. Destacando esse papel da alma, tendo em vista a consecução do homem perfeito, especificou-lhe uma graduação que, qualitativamente, terminava com a contemplação da *Verdade*, ou a *Iluminação*.

Esses graus da potencialização da alma, para ele, eram: (1º) vivificar, unificar, e organizar o corpo; (2º) comandar a vida sensitiva, o que implicava no regimento dos cinco sentidos (tato, olfato, audição, visão, paladar), de modo a apetecer o agradável e repelir o desagradável, e, a partir disso, ordenar harmonicamente a união sexual e social; (3º) específico do homem e “produzido pela humana potência de raciocínio e imaginação” (*De quant. an.*, 33, 72), constituía-se o estágio em que se poderia participar da cultura, fosse esta artística (escrita, idiomas, livros, pinturas, esculturas, oratória, poética, esporte, música, cálculo; par citar alguns exemplos), ou técnica (agricultura, construção de cidades, instituições sociais, poder, guerras); (4º) marcava a superposição da alma ao universo, pois quando estimava a sua potência adquiria as condições de

distinguir os valores das coisas, isto é, usando do que tinha de ser apenas utilizado e gozando daquilo que tinha de ser fruído, assim sendo, “libertando-se de toda a imperfeição, fazendo-se mais pura e mais perfeita” (*De quant. an.*, 33, 73); (5º) liberta da imperfeição ela não estava mais sujeita ao medo, passando da inquietação para a tranqüilidade interior, o que faz com possa perceber sua grandeza, qual seja, a de tender para a contemplação da *Verdade*, abrindo as condições para os dois próximos graus; (6º) primeiramente, perscrutando e contemplando aquilo que realmente ela é, atividade que considerou como a “mais alta expressão da alma” (*De quant. an.*, 33, 76); e por fim (7º) o mais elevado, a saber, a visão e contemplação da própria *Verdade*, Deus, e que, em suma, significava que o homem alcançou a santidade, sua plena humanidade (*humanitas*), por ser este o único estado em que poderia realizar a *Iluminação*.

Desta forma, e por razões pedagógicas, chamamos ao primeiro ato de *animação*, ao segundo *sensação*, ao terceiro *arte* ou habilidade, ao quarto *virtude*, ao quinto *tranqüilidade*, ao sexto *ingresso*, ao sétimo *contemplação*.

Poderiam ser chamados também assim: ação sobre o corpo, por meio do corpo, em relação ao corpo, em relação a si mesma, em si mesma, na direção de Deus, diante de Deus.

Também pode ser dito assim: belamente de outro, belamente por outro, belamente em relação a outro, belamente em relação à beleza, belamente até à beleza, belamente diante da Beleza (*De quant. an.*, 35, 79)

Mediante esse *circuitum nostrum*, segundo Santo Agostinho, o homem passava a desejar aquilo que mais temia, a morte, que se configurava como a porta para a Jerusalém Celeste.

Não obstante, lembra que esse progresso interior não ocorria na mesma temporalidade para os homens; enquanto podia ser mais rápido para uns, poderia ser mais lento para outros (*De quant. an.*, 36, 80).

3) Para legitimar essa progressividade da beatificação do homem em sete etapas, Santo Agostinho estabeleceu uma conexão até então original na história do pensamento cristão: ligou as sete bem-aventuranças do dito “sermão da montanha” aos chamados sete “dons do Espírito Santo” por meio dos sete

pedidos do *Pater* (ou oração comumente chamada pelos cristãos de “Pai-nosso”). Vale a pena citar sua longa síntese sobre esta conexão:

... porque, se o *temor* de Deus é o que beatifica os pobres em espírito, porque deles é o reino dos céus, peçamos que seja santificado entre os homens o nome mesmo de Deus, com temor puro e permanente [...]. Se é a *piedade* o que beatifica os mansos, porque possuirão a terra, peçamos que venha o seu reino, ou para nós, a fim de que sejamos mansos e não nos oponhamos a ele, ou do céu para a terra na claridade da vinda do Senhor, na qual nos rejubilaremos e seremos exaltados [...]. Se a *ciência* é o que beatifica os que choram, porque serão consolados, peçamos que se faça a sua vontade assim na terra como no céu, porque, quando o corpo – que é a terra – se submeter ao espírito – que é o céu – em suprema e plena paz, já não choraremos, pois que não há outro pranto nesta vida temporal senão quando a matéria e o espírito lutam entre si [...]. Se a *fortaleza* é o que beatifica os que têm fome e sede de justiça, porque serão saciados, rezemos para que o pão nosso de cada dia nos seja dado hoje, e para que, confortados e sustentados por ele, possamos chegar àquela saciedade plena. Se o *conselho* é o que beatifica os misericordiosos, porque alcançarão misericórdia, perdoemos as dívidas aos nossos devedores, e supliquemos que nos sejam perdoadas as nossas. Se a *inteligência* é o que beatifica os limpos de coração, porque verão a Deus, supliquemos não sejamos postos em tentação para não cair na duplicidade de coração, que é o que se dá quanto buscamos o temporal e terreno e, ao mesmo tempo, deixamos de desejar o Bem simples, que deveria ser o fim de todas as nossas ações; porque não prevalecerão contra nós as tentações que aos olhos dos homens parecem graves e calamitosas, se não prevalecerem as procedentes dos sedutores afagos de todas essas coisas que os homens consideram alegres e boas. Se a *sabedoria* é o que beatifica os pacíficos, porque serão chamados filhos de Deus, supliquemos que sejamos libertados de todo o mal, pois esta mesma libertação nos torna livres, ou seja, filhos de Deus... (*Serm. Dom. in mont.*, II, 11, 38).

Ao promover esta interpretação, não afirmou sua proposta como dogmática em suas subdivisões; todavia, para ele, o homem somente alcançaria a santificação na medida em que seguisse/praticasse esses ensinamentos tidos como sagrados e atribuídos ao próprio Deus; como sua conclusão no seu tratado *Sobre o Sermão do Senhor na Montanha*:

É este o número o que me levou a relacionar tais preceitos com aquelas sete sentenças proferidas pelo Senhor, no início do Sermão, ao falar dos bem-aventurados, e com aquelas sete operações do Espírito Santo que menciona o profeta Isaías. Seja

porém esta a divisão que se adote, seja outra, temos de praticar o que ouvimos do Senhor, se de fato queremos edificar sobre rocha (II, 25, 87).

Fundamentado nisso, Santo Agostinho argumentou que a vida é como que uma escalada rumo à felicidade (MELONI, 2002); felicidade, aliás, que poucos homens sabiam buscar: “... todos na verdade desejam a felicidade, mas a maioria desconhece a maneira de a obter” (*En. in Psal.*, 118, I S., 1, 1). A posse da felicidade estava aliada a duas situações: (1) o desejo de obtê-la e (2) a consciência da sua falta; portanto, o homem lançava-se na sua busca, isto é, tornava-se ou assemelhava-se ao que há de melhor nesta vida, ou a uma idéia transcendente (SANGALLI, 1998).

Para tal, escreveu o tratado *Sobre o Sermão do Senhor na Montanha*, onde procurou resolver esta questão, apontando sete patamares da ascensão a partir de sete beatitudes, baseadas nas bem-aventuranças propostas nos *Evangelhos de Mateus e Lucas*¹⁰⁰. Para ele o dito sermão era a regra perfeita para a conduta do cristão (PINCKAERS, 2003), representando o norte de todo o ensinamento moral dos textos sagrados do cristianismo: “Eu disse isto para mostrar que este sermão é perfeito no que toca aos preceitos reguladores da vida cristã...” (*Serm. Dom. in mont.*, I, 1, 1).

Santo Agostinho argumentou que as sete primeiras bem-aventuranças eram o caminho, ou os estágios para se alcançar a perfeição humana, em que no homem era iluminada e manifestada a perfeição obtida. No início do seu tratado apresentou uma síntese de sua argumentação:

... a bem-aventurança [se principia] pela humildade: *Bem-aventurados os pobres em espírito*, ou seja, os não-inflados, em que a alma se submeta à autoridade divina, temendo ir depois desta vida para o lugar das penas, ainda que nesta vida se creia a si mesma bem-aventurada. Passa daí ao conhecimento das Escrituras divinas, o qual deve acompanhar-se de piedosa mansidão para que a alma não se atreva a vilipendiar o que parece absurdo aos não-doutos, e evite toda a indocilidade em disputas obstinadas. Começa ela a conhecer, depois, com quantos nós está atada a este mundo pelos pecados e costumes carnis; e assim, neste terceiro degrau, em que está a ciência, se chora a perda do Bem supremo, porque estamos apegados ao mais baixo. No quarto degrau a alma trabalha, sendo-lhe

¹⁰⁰ Cf. BÍBLIA, N.T., Mateus, 5:3-12; BÍBLIA, N.T., Lucas, 6:20-26.

veemente o esforço por abandonar tudo aquilo que a ata com mortal brandura. Sente-se a esta altura fome e sede de justiça, e é então grandemente necessária a fortaleza, pois que não se deixa sem dor o que com gozo se retém. No quinto degrau, aos perseverantes no trabalho dá-se um meio de aliviar-se um tanto dele, uma vez que ninguém se basta a si mesmo para livrar-se de tanto perigo de misérias, sendo necessário que o ajude o que está acima; e é um meio justo que aquele que deseja ser ajudado por outro, mais poderoso, ajude por seu turno o inferior naquilo em que a ele o supere: daí serem *bem-aventurados os misericordiosos, porque alcançaram misericórdia*. O sexto degrau é a limpeza do coração, a qual procede da consciência reta e das boas obras, e com a qual podemos contemplar aquele Bem supremo que só um entendimento puro e sereno pode vislumbrar. Em sétimo lugar, por fim, acha-se a própria sabedoria, ou seja, a contemplação da verdade, a pacificar o homem todo e a receber a semelhança de Deus, donde: *Bem-aventurados os pacíficos, porque serão chamados filhos de Deus*. A oitava parece levar-nos de volta ao princípio, pois que lhe assinala a consumação e perfeição; e, assim, tanto na primeira como na oitava se refere o reino dos céus: *Bem-aventurados os pobres em espírito, porque deles é o reino dos céus; e bem-aventurados os que sofrem perseguição por amor da justiça, porque deles é o reino dos céus*. [...]. Sete são, portanto, as bem-aventuranças que aperfeiçoam a vida; a oitava glorifica e mostra o já perfeito, e, como se começasse de novo, desde a primeira, manifesta que é justamente por aqueles degraus que se alcança a perfeição (*Serm. Dom. in mont., I, 3, 10*).

Não obstante, falou da oitava bem-aventurança como um retorno ao conjunto das outras, que as confirma, manifestando o homem em sua plenitude, ideal: o homem que atingiu a *humanitas* por aqueles sete estágios de santificação:

A primeira intuição de Agostinho é ver no Sermão da Montanha o modelo perfeito da vida cristã, o resumo do ensinamento do Senhor a respeito dos costumes que convêm aos seus discípulos. Essa percepção determinou a escolha do Sermão como tema... (PINCKAERS, 2003, p. 22).

Não obstante, ao se tratar dos fundamentos bíblicos utilizados por Santo Agostinho não se pode esquecer aquele que talvez mais o tenha influenciado: São Paulo. Segundo Peter Brown (2005), a teologia latina do fim do século IV poderia ser chamada de “geração de São Paulo”; seguindo esse lastro, interpretou os *Evangelhos* a partir de alguns conceitos essenciais das cartas paulinas, tais como: renovação do homem interior e decadência do homem

exterior; ascensão espiritual; ascensão vertical; tensão entre carne e espírito; e graça¹⁰¹. Em face disso, o pensamento agostiniano, mesmo que tenha sofrido significativas influências dos filósofos clássicos, teve como pedra fundamental os textos de São Paulo.

Acrescente-se a isto a sua interpretação sobre a santificação não estar desatada de sua experiência pessoal, sobretudo de sua conversão; até mesmo escreveu uma autobiografia onde registrou esse progresso espiritual (PINCKAERS, 2003). Ao escrever as *Confissões* descreveu, conforme já mencionado, a passagem do *homem velho* ao *homem novo*, tomando sua própria história como exemplo da santificação.

As *Confissões* [...] implicam tôda uma antropologia metafísica, tôda uma teologia. Ao analisar a própria vida, a vida de um homem, Santo Agostinho descobre e nos leva também a descobrir aí, nas dobras mais escondidas de seu ser, a ausência de Deus no pecado, a necessidade, a capacidade de Deus na inquietação, a vinda de Deus na salvação, a presença de Deus reconhecida, enfim, na vida da graça... (MARROU, 1957, p. 79).

Dessa forma, em vez de – como é costume nas biografias dos outros Padres – narrar sua vida após sua conversão, preferiu narrar o que fora outrora; isto é, não se tratava de uma apologia do herói, como nos clássicos greco-romanos, uma exposição da perfeição; foi antes uma biografia que narrava as fraquezas do homem (BROWN, 2005) e os meios pelos qual elas poderiam ser vencidas, pela santificação. Esse processo o emocionou até o fim da vida, conforme escreveu em suas *Retractationes*: “De minha parte, quando as leio agora elas ainda me comovem, como me comoveram quando as escrevi”¹⁰².

Isto posto, as suas *Confissões* se constituíram também nessa reflexão pedagógica, pois descreviam o método predileto de Santo Agostinho para a santificação, qual seja, o itinerário de ascensão gradual para chegar a Deus. Todo o processo, ao passar pela purificação e iluminação, constituiu-se em uma dinâmica em que, o “encontrar-se a si” do homem se dava conjuntamente com o

¹⁰¹ Cf. BÍBLIA, N.T., Romanos, 5:20-21; 5:12; 6:14; 1 Coríntios, 1:30; 1:22-24; 3:16-17; 6:11; Gálatas, 1:11; 5:17; Efésios, 4:22; para dar um exemplo.

¹⁰² Citado por Peter Brown. *Santo Agostinho: uma biografia*. 1ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2005, p. 202.

encontro de Deus, o que para a filosofia agostiniana significou que o homem não mais pertencia ao mundo, mas a Deus (ARENDR, 1997).

Em suma, o processo de santificação seguia um itinerário peculiar: do exterior ao interior, e daí para o transcendente; isto é, para Deus.

Transciende el cuerpo y céntrate em el ánimo; transciende también el ánimo y céntrate en Dios. No tocas a Dios si no transciendes también el ánimo (*Ioan. Ev. trat.*, 20, 11).

Esse processo via interior era inexorável para Santo Agostinho, visto que a renovação dependia única e exclusivamente da alma, onde se encontra a imagem de Deus, o próprio Deus - por extensão, a *Iluminação*. Logo, a renovação se dava no homem interior, não havendo necessidade de preocupação com o homem exterior (este não regia nada). Tal progresso no conhecimento de Deus passava, como explicado, do amor do temporal para o eterno, ou seja, do visível ao invisível, do carnal ao espiritual.

Vale a pena citar o célebre trecho de suas *Confissões*, onde narrou esse itinerário:

Quem é Deus?

Perguntei-o à terra e disse-me: “Eu não sou”. E tudo o que nela existe respondeu-me o mesmo. Interroguei o mar, os abismos e os répteis animados e vivos e responderam-me: “Não somos o teu Deus; busca-o acima de nós”. Perguntei aos ventos que sopram; e o ar, com os seus habitantes, respondeu-me: “Anixímenes está enganado; eu não sou o teu Deus”. Interroguei o céu, o Sol, a Lua, as estrelas e disseram-me: “Nós também não somos o Deus que procuras”. Disse a todos os seres que me rodeiam as portas da carne: “Já que não sois o meu Deus, falai-me do meu Deus, dizei-me, ao menos, alguma coisa d’Ele”. E exclamaram com alarido: “Foi Ele quem nos criou”.

[...].

Dirigi-me, então, a mim mesmo, e perguntei-me: “E tu, quem és? “Um homem”, respondi. Servem-me um corpo e uma alma; o primeiro é exterior, a outra interior. Destas duas substâncias, a qual deveria eu perguntar quem é o meu Deus, que já tinha procurado como corpo, desde a terra ao céu, até onde pude enviar, como mensageiros, os raios dos meus olhos? À parte interior, que é a melhor. [...] Ora, eu, homem interior – alma [...]. Perguntei pelo meu Deus à massa do Universo, e respondeu-me: “Não sou eu; mas foi Ele quem me criou”. [...]

Ora, a verdade diz-me: “O teu Deus não é o céu, nem a terra nem corpo algum”. [...].

Que amo então quando amo meu Deus? Quem é Aquele que está no cimo da minha alma? Pela minha própria alma hei de subir até Ele. Ultrapassarei a força com que me prende ao corpo e com que encho de vida o meu organismo (*Conf.*, X, 6, 8- 7, 11).

O processo de santificação, portanto, desenvolvia-se em um duplo plano: a partir de uma vida humana que, ao mesmo tempo, participava de uma existência transumana (transcendente) - o que fazia com que a fé em uma realidade superior, divina, fosse fundamental para a plenitude do homem (ELIADE, 1999).

Importa considerar que a perfeição envolvia o homem total¹⁰³; ou seja, para a sua plenitude era preciso que o homem fosse santificado em suas duas realidades, a espiritual e a material. Logo, mesmo sendo a alma o ponto central e norteador do homem, onde se dava o processo santificador, este deveria se estender para o corpo.

3.4. *Pondus meum amor meus*¹⁰⁴

Quanto à santificação, o amor ocupou lugar de destaque na teoria de Santo Agostinho. Isto porque, na renúncia a si, ao homem enquanto ser condenado pelo pecado, esse homem poderia amar-se a si mesmo como o seu Criador o ama, o que o levava a odiar o seu estado de miséria – corrompido. Portanto, a busca pela santificação visava levar o homem a amar em si sua forma plena, a *humanitas*, tal como Deus o amava (ARENDR, 1997).

Como cristão, Santo Agostinho não podia dizer ser outro o preceito da vida santificada que o amor a Deus e ao próximo (*De civ. Dei*, X, 3, 2) Conforme exposto acima, era pelo amor que se identificava qual o verdadeiro desejo do homem. Por exemplo, o caso de em qual cidade seria cidadão (celeste ou terrestre) somente se identificaria pelo seu amor.

[todos os homens, bons e maus] Não lhes ames porém a injustiça: ama-os para que se apossem da justiça. Lembra-te de

¹⁰³ “A este ponto é fácil ver que em Santo Agostinho não há apenas o conceito de sintesismo do homem (alma e corpo) mas outro, fundamental, o integralismo humano, ou seja, o homem é considerado na sua plenitude e integralidade, o homem integral” (SCIACCA, 2003, p. 27).

¹⁰⁴ “Meu amor é meu peso”.

que não só o amor de Deus nos foi ordenado mas também o amor do próximo; e de que *nesses dois mandamentos se resumem toda a Lei e os Profetas (De cat. rud., 27, 55)*.

Acrescente-se a isto que para a filosofia agostiniana havia no *homem interior* uma misteriosa capacidade de amar, que o levaria para fora de si, em direção aos outros homens; logo, esse amor fazia do homem um ser social. Como propôs em sua *A Cidade de Deus* (XII, 27), nada era mais social por natureza do que o homem.

A partir disso o preceito evangélico do *amar ao próximo* foi interpretado como a ação que se originava da caridade, isto é, amar o outro como Deus o amava e como ama a si mesmo. Daí o amor ser tido como o fundamento de todos os mandamentos (enquanto espírito de lei) particulares impostos ao homem, que, mesmo cumprindo todos os mandamentos, ainda assim é dependente da *dilectio Dei*, ou seja, depende de Deus. O amor ao próximo condicionava-se ao amor de Deus:

O amor ao próximo é, pois, a realização concreta da relação retrospectiva para além do mundo, para que ele veja o sentido do seu ser (ARENDR, 1997, p.116-117).

Em face disso, a caridade permanece como uma necessidade indispensável para a consecução da vida em sociedade, *vita socialis*, na obra agostiniana. Segundo Hannah Arendt (1997), a caridade é própria do coletivo, não de um homem em particular, e somente seria apreendida pela fé, pois somente é comum a todos devido à ligação com um passado comum marcado pelo pecado original, o que fez com que os homens sejam ligados pelo dever de desejar aos outros a salvação e santificação. Isto era o amor ao próximo. “En la caridad cifro [San Agustín] la esencia y la medida de la perfección cristiana.” (JUAN PABLO II, 1987, p. 57).

Assim, o amor está ligado à santificação na medida em que o homem, por sua vontade se direcionasse ao Sumo Bem, o que era o mesmo que buscar sua plenitude conforme se distanciava do mal – menos-ser, como já mencionado. A alma no pensamento agostiniano se aperfeiçoava ao amar esse Bem (*De Trin.*, VIII, 3, 5).

Isto se justifica para Santo Agostinho na medida em que está atribuída ao amor de Deus a consecução da participação da eternidade. Assim, o homem, amava aquilo que é eterno e que, do homem interior, não pode ser tirado pelo tempo: o que permanece é só aquilo que é interno, *internum*. Logo, a prioridade passava a ser o desejo de Deus, e nunca o da criatura, pois, ao direcionar seu amor às criaturas, o homem concebia-se na sua essência autônoma, “reconstituindo” o mundo, o que o levava à ilusão de que ele próprio passava a ser o criador (ARENDR, 1997). Daí a amor como se encontrava nos textos sagrados do cristianismo, sobretudo nas cartas paulinas, ser abordado pela análise agostiniana como amor de Deus, e amar o próximo, como impulsionar os homens para este fim.

Em suma, a amor foi conceituado como desejo, *amor qua appetitus*:

Todo o desejo está ligado a qualquer coisa determinada que deseja. É este objecto do desejo que, antes de mais, fez nascer o desejo, estimulou-o, deu-lhe a sua direção. É determinado por aquilo que o determina, pelo que é predestinado ao seu fim. Não encontra este determinado espontaneamente; é-lhe sempre dado antecipadamente; o desejo dirige-se para um mundo conhecido. A coisa (*res*) conhecido é um bem (*bonum*), pois a ela se aspira por ela própria (*propter se ipsam*) (ARENDR, 1997, p. 17).

Importa considerar que para Santo Agostinho a questão do amor não se limitou ao campo do desejo, mas estendeu-se ao da razão, posto que sua teoria não separou fé e razão. Daí, para o pensador, o amor também ser visto como conhecimento de Deus: o conhecer passava pelo saber e fruir do que é um bem. Por extensão, o conhecimento se dividiu nos níveis do sensível (temporal) e do inteligível (eterno); destarte, ligar amor e conhecimento foi uma das originalidades do pensamento agostiniano (CUNHA, 2001).

O amor, desse modo, era interpretado como peso e/ou impulso que movimentava a alma, e disto dependia a salvação do homem, conforme passagem célebre de sua obra ao narrar para onde tendia a alma que amasse a Deus: *pondus meum amor meus*:

O corpo, devido ao peso, tende para o lugar que lhe é próprio, porque o peso não tende só para baixo, mas também para o lugar que lhe é próprio. Assim o fogo encaminha-se para cima, e

a pedra para baixo. Movem-se segundo o seu peso. Dirigem-se para o lugar que lhe compete. O azeite sobre a água alfora à superfície; a água vertida sobre o azeite submerge-se debaixo deste: movem-se segundo o seu peso e dirigem-se para o lugar que lhes compete. As coisas que não estão no próprio lugar agitam-se, mas quando o encontram, ordenam-se e repousam. O meu amor é meu peso [pondus meus amor meus]. Para qualquer parte que vá, é ele quem me leva. Vosso Dom inflama-nos e arrebatá-nos para o alto. Ardemos e partimos. Fazemos ascensões no coração e cantamos o “cântico dos degraus”. É o vosso fogo, o vosso fogo benfazejo que nos consome enquanto vamos e subimos para a paz da Jerusalém celeste. “Regozijeime com aquilo que me disseram: Iremos para a casa do Senhor”. Lá nos colocará a “boa vontade”, para que nada mais desejemos senão permanecer ali eternamente (*Conf.*, XIII, 9, 10).

É válido destacar que o vocábulo *pondus* (peso), para a ontologia agostiniana, expressava uma lei cósmica que envolvia tanto os corpos como os espíritos (CAPANAGA, 1994). Conforme Peter Brown “as leis da antiga física – não as idéias modernas da lei da gravidade –, o ‘peso’, o *pondus*, era um momento através do qual todas as partes do universo buscavam seu lugar de repouso...” (2005, p. 627). Daí para Santo Agostinho o amor ser apresentado como um ímpeto escatológico, de projeção futura.

O homem, que para os filósofos da Antigüidade Clássica encontrava a virtude e a bondade pela medida do seu conhecimento e do seu saber, encontrou um novo horizonte ao emergir o cristianismo; com a filosofia agostiniana ele passa a ser virtuoso em função do seu amor - a Deus, a si, aos outros, às coisas, segundo sua dignidade ontológica - quando se ama em função de Deus, voltando-se para Deus. Foi nesse sentido que a consistência do homem podia ser dada pelo peso do seu amor.

Ao privilegiar Deus no conjunto do seu pensamento, sobretudo no “amar a Deus”, Santo Agostinho elaborou uma moral e um estilo de vida tanto práticos como especulativos, constituindo, desse modo, uma sabedoria que conduzia o homem *ao amor* e *a como se deve amar* (MARROU, 1957), levando o homem, assim, à virtude. Segundo Robert A. Markus (2003, p. 46), “a organização de seu universo moral em termos de amor ordenado” foi fundamental na elaboração de sua obra.

3.5. A virtude: *fruitio Dei*

Para Santo Agostinho, virtude é o oposto do vício. Isto significa dizer que, em um pensador cujo conteúdo teológico é tributário de São Paulo como foi o seu pensamento, o conceito de virtude é abordado a partir do espírito, isto é, virtude são os desejos do espírito, ao passo que os desejos da carne foram identificados com o vício. Com isso, a virtude contribuía para a santificação, por representar a superposição do desejo espiritual ao carnal.

A virtude, destarte, constitui-se em discernir o bem do mal, ou como colocou Santo Agostinho, em caminhar do não-ser para o ser, o que, em sua antropologia, significava a busca do homem pela sua plenitude, a realização de sua humanidade (*humanitas*).

[Agostinho] – Agora consideremos o seguinte: a virtude, que definimos como a vida em tudo concorde com a razão corretamente empregada, é uma certa igualdade aplicada à noção de existência.

E por isso, em minha opinião, mais nos chocaria o fato de estar desordenada a nossa vida, que a possibilidade de um ponto qualquer do círculo estar a uma distância igual ou desigual do centro. Pensa de outra forma?

[Evódio] – Ao contrário, estou plenamente de acordo. Admito que isso é a virtude. Nem devemos aceitar como racional uma coisa se acordo com a verdade tem uma vida honesta e boa. Quem assim procede, dizemos que tem virtude e age de acordo com ela (*De quant. an.*, 16, 27).

Não obstante, usou também definições do pensamento clássico, que, em linhas gerais, dividia a virtude em quatro qualidades, a saber: prudência, justiça, fortaleza e temperança. Ao assumir essa classificação deu destaque à fé, enquadrando-a na justiça (*De civ. Dei*, IV, 20).

Com o fim de brevemente mostrá-lo, é preciso partir do ponto de partida de Varrão. Há quatro coisas que os homens buscam naturalmente, sem necessidade de mestre, nem de doutrina, nem de indústria, nem da arte de viver, que se chama virtude e é adquirível. São: o prazer, o movimento agradável do sentido do corpo, o descanso, que exclui todo sofrimento corporal, ambas as coisas juntas, por Epicuro chamadas prazer, e os princípios da natureza, que compreendem essas e outras coisas, como, no corpo, a integridade, sanidade e incolumidade dos membros e, na alma, os dotes de espírito, grandes ou pequenos. As quatro

coisas, o prazer, o descanso, o prazer e o descanso e os princípios da natureza, de tal maneira se encontram arraigados em nós, que a virtude adquirida pela doutrina deve ser buscada por elas ou elas pela virtude ou umas e outras por si mesmas. Assim, cada uma delas triplica, o que, evidenciado em uma, é fácil descobrir nas demais. O prazer do corpo, submetido, preferido ou associado à virtude da alma dá origem a três facções. Está submetido à virtude, quando tomado como instrumento dela (*De civ. Dei*, XIX, I, 2).

Destarte, a vitória sobre o vício a partir da virtude não foi entendida como uma tarefa fácil, pois passava por um árduo exercício de negação e rompimento de amor aos costumes e bens temporais, tendo em vista o desejo e busca da Jerusalém Celeste.

Quem no entanto ousará empreender tantos trabalhos senão aquele que arda de tal modo no amor da justiça, que, como abrasado por fome e sede intensíssimas, e considerando que não poderá viver enquanto não as saciar, faça todo o esforço para entrar no reino dos céus? Só uma alma assim poderá despende o esforço requerido para suportar tudo o que os amantes deste mundo julgam extremamente difícil e árduo quando se trata de cercear os maus hábitos. *Bem-aventurados, portanto, os que têm fome e sede de justiça, porque serão saciados* (*Serm. Dom in mont.*, I, 18, 54).

Para que esse conceito de virtude culminasse em um homem ideal, a análise agostiniana tinha como proposta formativa para o homem o modelo de como este deveria se relacionar com o mundo: usando-o como as necessidades temporais o exigissem para manutenção da vida humana. Isto posto, tudo o que fosse criatura, ou temporal, não poderia ser para o homem outra coisa que um instrumento ou objeto para o servir e levar ao objeto que se ama e se deveria gozar. Ao elaborar esse conceito de uso (*uti*), a sua resposta era que, se pudesse haver santificação, o homem deveria fazer bom uso de tudo (*De civ. Dei*, XIII, 5), para assim se concretizar a paz temporal.

Deus, pois, sapientíssimo criador e justíssimo ordenador de todas as naturezas, que na terra estabeleceu o gênero humano para ser-lhe o mais belo ornamento, deu aos homens certos bens convenientes a esta vida, quer dizer, a paz temporal, pelo menos a de que nosso destino mortal é capaz, a paz na conservação, integridade e união da espécie, tudo o que é necessário à manutenção ou à recuperação dessa paz, como, por exemplo, os

elementos na conveniência e no domínio de nosso sentido, a luz visível, o ar respirável, a água potável e tudo quanto serve para alimentar, cobrir, curar e adornar o corpo, sob a condição, muito justa, por certo, de que todo mortal que fizer uso legítimo desses bens apropriados à paz dos mortais os receberá maiores e melhores, a saber, a paz da imortalidade, acompanhada de glória e de honra próprias da vida eterna, para gozar de Deus e do próximo em Deus. Quem usar indignamente de tais bens perdê-los-á, sem receber os outros (*De civ. Dei*, XIX, 13, 2).

Assim a purificação ou santificação, por ser espiritual e estar restrita à alma (por ser ela mesma a condutora das ações humanas), tinha como fundamento o gozo dos bens espirituais. O homem para alcançar a sua humanidade, deveria depositar suas esperanças não mais em bens materiais (temporais e transitórios), mas naqueles que permanecem eternamente - para ele, Deus. Ao descrever uma forma mais adequada de preleção catequética para aqueles que procurassem ingressar na Igreja, Santo Agostinho deixou registrada a maneira de se instruir tendo em vista tal formação:

Eis como deveremos provavelmente instruí-lo.
Graças a Deus, irmão. Felicito-te efusivamente e em alegre por ti visto que, nas tão numerosas e perigosas tempestades deste mundo, cogitaste a respeito de uma verdadeira e segura tranqüilidade. Mesmo nesta vida os homens, a poder de grandes fadigas, procuram o repouso e a tranqüilidade; por causa de suas viciosas ambições, porém não os encontraram. Querem descansar nos bens instáveis – e não nos permanentes: são-lhes aqueles arrancados pelo tempo e passam... e os atormentam com temores e dores e os não deixam tranqüilos (*De cat. rud.*, 16, 24).

Daí o homem direcionar o seu deleite, ou gozo (*frui*), para aquilo que estava no seu interior, isto é, Deus. Esse processo constituía uma proposta educativa, em que Santo Agostinho procurou diferenciar aquilo que deveria ser usado daquilo que deveria ser fruído, conforme afirmou na sua *A Doutrina Cristã*:

Nós, criaturas humanas, que gozamos e utilizamos das coisas, encontramos-nos situados entre as que são para fruir e as que são para utilizar. Se quisermos gozar do que se há simplesmente de usar, perturbamos nossa caminhada e algumas vezes até nos desviamos do caminho. Atacados pelo amor das coisas inferiores, atrasamo-nos ou alienamo-nos da posse das coisas feitas para fruímos ao possuí-las (I, 3, 3).

Ou ainda:

É desse modo que peregrinamos para Deus nesta vida mortal (2Cor 5,6). Se queremos voltar à pátria, lá onde poderemos ser felizes, havemos de usar deste mundo mas não fruirmos dele. Por meio das coisas criadas, contemplemos as invisíveis de Deus (Rm 1, 20), isto é, por meio dos bens corporais e temporais, procuremos conseguir as realidades espirituais e eternas (I, 4, 4).

A a *fruitio Dei*, na proposta educativa agostiniana, justificava o esforço no processo de purificação do *homem interior* também a partir da racionalidade, porquanto a ação/escolha do bem tido como correto passava pelo pensamento ordenado (MARROU, 1957). Por ser, portanto, próprio da razão, mediante uma escolha, o fruir estava restrito ao homem.

Toda a moral elaborada por Santo Agostinho se concentrou na distinção entre aquilo que se deveria “gozar” (*frui*), e aquilo que se deveria “utilizar” (*uti*). Desse modo, esses conceitos - de *uti* e *frui* - ao representarem o contraste entre Criador e criatura implicaram na importância do ato decisório do homem (SANGALLI, 1998) para a sua perfeição e/ou santificação.

Em suma, o conceito de fruição – dos bens espirituais – era capital para Santo Agostinho, no que diz respeito à perfeição humana, *humanitas*. Segundo Hannah Arendt (1997), o amor, para ele, esperava encontrar uma realização específica, qual seja, a posse de Deus, em meio à fruição (*frui*), que, em rigor, significava para o homem a sua *beatitudo* (felicidade), isto é, fruir daquilo que é amado e desejado, e isto sem a possibilidade de perder tal condição. Alcançando isto, o homem adquiria sua plena humanidade. Daí o movimento do ir do *uti* para o *frui* consistir, para o homem, no caminho da perfeição:

Todo o amor está nesta tensão do por-amor-de. Se ama o bem supremo por si mesmo e os bens, é por esse mesmo facto que eles o levam ao bem supremo. A vida da beatitudo que é o amor vai do uso (*uti*) à fruição. O objecto do uso determina-se do próprio objecto da fruição (*fruentum*). [...] A caridade, ligada ao bem supremo, só tem relação com o mundo enquanto o mundo serve o seu fim último. No uso do mundo, o mundo é posto em relação com Deus. Utilizando, o mundo perde a sua autonomia para o homem, e, subitamente, também o risco de se ver votado à cobiça do homem. A justa relação com o mundo é o uso: “É preciso usar o mundo e não fruí-lo” (ARENDRT, 1997, p. 37).

A utilização dos bens temporais tendo em vista a busca dos bens de ordem transcendental e espiritual proporcionava aos homens a formação da Cidade de Deus, enquanto aqueles que buscavam os bens terrenos como fim certamente formariam o Estado (SOUZA, 2001).

Ao se comportar dessa maneira, o homem levava aquilo que chamou de vida reta, representando o desprezo pelo temporal em face de seu objeto de gozo, Deus, o que dava as condições para que se chegasse à *Iluminação*. Aqui também, como acreditou Santo Agostinho, era o amor que desvelaria quem possuía a vida reta:

Em conclusão, o reto querer é o amor bom e o perverso querer, o amor mau. E assim, o amor ávido de possuir o objeto amado é o desejo; a posse e o desfrute de tal objeto é a alegria; a fuga ao que é adverso é o temor e sentir a adverso, se acontecer, é a tristeza. Semelhantes paixões, por conseguinte, são más, se mau o amor, e boas, se é bom (*De civ. Dei*, XIV, 7, 2).

Para além disso, tal vida assumia papel pedagógico, ao contribuir para a formação dos fiéis e conversão dos infiéis, uma vez que a vida reta, por ser reflexo do homem interior, representava a imagem de Deus (*Serm. Dom. in mont.*, II, 2, 6). Daí esse homem tido como justo ser exemplo a ser imitado: carregava em sua imagem o processo de santificação:

Finalmente, é preciso aconselhá-lo com cuidado a não depositar *no homem* a sua esperança; um homem não pode julgar facilmente da retidão de outro e, mesmo que o pudesse com toda a facilidade, não é para isso que se nos apresentam os exemplos dos justos: não é para que sejamos justificados por eles, mas para que, imitando-os, tenhamos a certeza de que também nós seremos justificados *pelo seu Justificador* (*De cat. rud.*, 7, 11).

A imitação consistia na renúncia ao homem enquanto ente voltado para as coisas temporais, isto é, enquanto homem exterior oposto a Deus, para assim passar a uma auto-rejeição ao assemelhar-se a Deus (ARENDRT, 1997), como fora praticado por aqueles que foram tidos como justos ou santos no ideário cristão da Antigüidade.

Deste modo, o homem novo era um imitador do Ser por excelência:

A imitação significa, pois, desde logo, a estrutura fundamental das atitudes desse ente, mesmo onde há aparentemente um desvio que, na verdade, é apenas um desvio, uma perversão, e, conseqüentemente, a imitação consiste na apropriação explícita desta estrutura predestinada no amor, que então realiza a volta a si (ARENDR, 1997, p. 72).

Não obstante, Santo Agostinho estava convicto de que, dentre todos os justos que os homens poderiam tomar como exemplo, o principal era Jesus de Nazaré. O homem deveria imitar não o Cristo enquanto Deus, mas a sua práxis enquanto homem, segundo a crença cristã (BAZARRA, 1997).

Com esse lastro de uma educação moral, Santo Agostinho apontou aos homens de seu tempo aquilo que acreditou ser o verdadeiro comportamento na busca da santidade; conforme argumentou:

Uma vez instruído contra esses que, em multidões perversas, lotam com o seu corpo as igrejas, lembrem-se-lhe de maneira sucinta e adequada os preceitos da conduta cristã e honesta, para que se não deixe seduzir facilmente por ébrios, avaros, embusteiros, jogadores, adúlteros, fornicadores, apreciadores de espetáculos, ministradores de remédios sacrílegos, encantadores, astrólogos ou adivinhos de quaisquer artes vãs e más e outros desse tipo. Não pense que, seguindo-os, permanecerá impune, porque vê a muitos outros que se dizem cristãos mas apreciam essas coisas – e não só as praticam, mas defendem, aconselham e ordenam (*De cat. rud.*, 7, 11).

Isto posto, seu conceito de virtude, mesmo que elaborado na esfera espiritual, não estava desligado da vida prática:

Sim, porque com tal mau agir se poderia fingir o bem, atendendo tão-somente ao louvor humano, uma vez que o homem, por não poder penetrar o coração, pode louvar o que é falso. Os que assim procedem, quer dizer, os que fingem bondade, têm um coração dúplice. Não o tem simples, quer dizer, limpo, senão aquele que está acima dos louvores humanos, e que, procedendo corretamente, olha e tenta agradar somente ao Único que vê dentro da nossa consciência. E tão mais louvável é o que provém da consciência limpa quão menos se desejam os louvores humanos (*Serm. Dom. in mont.*, II, 1, 1).

A intenção era revelada na ação:

Assim, não se deve levar conta o que fazemos, mas sim com que intenção o fazemos. Para nós a intenção é como uma luz, pois nos manifesta que fazemos com boa intenção o que fazemos; porque tudo quanto se manifesta é luz (*Serm. Dom. in mont.*, II, 13, 46).

Não obstante, para Santo Agostinho o homem não possuía a condição de realizar esse processo, mesmo que fosse dirigido pela sua vontade, isto devido a sua miserabilidade; circunstância que lhe permitiu colocar um limite ao homem frente a Deus: a sua incapacidade de auto-suficiência. Apontava dessa forma para a indispensabilidade de um auxílio superior: a graça e a predestinação divina.

Isto posto, a doutrina da graça não entrava em contradição com aquela meta humana do *uti* e *frui*, porquanto, em rigor, demonstrava ao homem que em si ele próprio não era um bem capaz de por si só outorgar a felicidade (ARENDDT, 1997).

Destarte, é explícito que, mesmo ao falar em autoconhecimento para a perfeição do homem, Santo Agostinho nunca deixou à margem desse processo o papel imprescindível realizado por Deus, pois, como cristão, não podia pensar de outra maneira. Toda a referência das virtudes que almejava possuir era creditada a Deus (*De civ. Dei*, XIX, 25), e a isto aplicou a bem-aventurança, ao usar argumento lógico, visto que, se para o corpo havia algo de superior a animá-lo, para a alma valia o mesmo: “Donde se segue que, se a alma é a vida do corpo, assim também Deus é a vida bem-aventurada do homem” (*De civ. Dei*, XIX, 26). Ou ainda:

... os mistérios de semelhante ciência não puderam elevar-te a alma, de tal maneira engenhosa e sábia (motivo por que te lastimamos), a seu Deus, isto é, ao Deus de que és criatura, não com o qual foi feita, não daquele que é parte, mas daquele de quem é criatura, não o que é alma de tudo, mas o que fez toda alma, e é a única luz que torna bem-aventurada a alma, quando não se mostra ingrata à sua graça (*De civ. Dei*, VII, 5).

Se o *uti* e o *frui* tinham por características a ação do homem pelo seu livre-arbítrio, a graça constituía-se na ação de Deus. Com o pecado, promovido pelo mau uso do livre-arbítrio, a alma decaída não mais poderia se salvar por suas próprias forças, pois o querer não é suficiente, é preciso poder. Isso posto, a

teoria agostiniana centrou-se na incapacidade do homem caído e na indispensabilidade da graça redentora como socorro divino outorgado por Deus ao livre-arbítrio. Nisto se constituíram os fundamentos básicos da doutrina da graça e da predestinação divina, tão marcante em Santo Agostinho.

No entendimento agostiniano, Deus, mediante sua Lei, já havia demonstrado ao homem o mal a ser evitado e o bem a ser praticado. Contudo, a eficácia, em consequência do pecado, somente seria possível com o auxílio da graça. Em suma, para se fazer o bem, são necessárias duas condições: o dom de Deus, que é a graça, e o livre-arbítrio, conforme seu próprio testemunho:

Portanto, quem de modo conveniente se serve da lei, chega ao conhecimento do mal e do bem e, não confinado na sua força, refugia-se na graça, cujo auxílio lhe dá forças para se afastar do mal e fazer o bem. E quem recorre à graça? Não é aquele cujos passos são orientados pelo Senhor e escolhe seus caminhos? (SI 36, 23). Assim, o desejo da graça é início da graça, da qual fala o salmista: Então eu digo: Agora começo: está mudado a destra do Altíssimo (SI 76, 11). Conseqüentemente, devemos confessar que temos liberdade para fazer o mal e o bem; mas para fazer o mal, é mister libertar-se da justiça e servir ao pecado, ao passo que na prática do bem, ninguém é livre, se não é libertado por aquele que disse: Se, pois, o Filho vos libertar; sereis, realmente, livres (Jo 8, 36). Mas ninguém pense que, uma vez libertado da sujeição ao pecado, não lhe é mais necessário o auxílio do libertador. Pelo contrário, ouvindo dele: Sem mim nada podeis fazer (Jo 15, 5), responda-lhe: Tu és minha ajuda; não me deixes (SI 26, 9) (*De corr. et grat.*, 1, 2).

Nesse sentido, estabeleceu-se uma relação tríplice – característica sempre presente em Santo Agostinho, que em muitos aspectos utilizou-se das características humanas como reflexo da Trindade Divina – a saber: liberdade, vontade e graça. Uma síntese desta relação foi categoricamente apresentada por Étienne Gilson:

Sem o livre-arbítrio, não haveria problema; sem a graça, o livre-arbítrio não quererá o bem, ou, se o quisesse, não poderia consuma-lo. Portanto, a graça não tem por efeito suprimir a vontade, mas, tendo esta se tornado má, faze-la boa. Esse poder de utilizar direito o livre-arbítrio (*liberum arbitrium*) é precisamente a liberdade (*libertas*). Poder fazer o mal é inseparável do livre-arbítrio, mas poder não fazê-lo é um sinal de liberdade, e encontrar-se confirmado em graça a ponto de não mais poder fazer o mal é o grau supremo de liberdade. O homem que a

graça de Cristo domina da maneira mais completa é, pois, também o mais livre: *libertas vera est Christo servire* (GILSON, 2001, p. 155).

Em face disso, a graça tem, para Santo Agostinho, um aspecto salutar para a santificação e salvação: a sua gratuidade:

O próprio conceito de [graça] como *auxilium gratuitum*, adotado na problemática pelagiana, isto é, da relação entre o Deus transcendente a liberdade humana corrompida, inclui, depois, amplamente a doutrina sobre Deus e sobre o homem, melhor, a cristologia e a eclesiologia. Para o próprio Agostinho, o *auxilium*, necessário a cada descendente de Adão, é sempre graça de Cristo e [graça] comunicada na Igreja (STUDER, 2002a, p. 638).

Essa foi a novidade em sua ação em relação aos Padres da Igreja que o precederam; e, foi além, em sua insistência na relação entre o auxílio divino para salvação sem a necessidade dos méritos¹⁰⁵, e isto, em um local específico, a Igreja.

3. 6. Roma locuta, causa finita¹⁰⁶

Santo Agostinho destinou um espaço específico e indispensável para a realização dessa purificação: a Igreja (PÉPIN, 1974); instituição que naquela

¹⁰⁵ Apesar de Santo Agostinho desde o início de sua vida cristã estar certo do papel da graça para a concretização de santificação do homem ["Eis a misericórdia e o juízo; misericórdia para a eleição que alcançou a justiça de Deus; juízo para os demais que ficaram cegos. No entanto, os que quiseram, acreditaram; os que não quiseram, não acreditaram. Portanto, a misericórdia e a justiça verificam-se nas próprias vontades. Pois esta eleição é obra da graça, não dos méritos. Um pouco antes o Apóstolo dissera: Assim também no tempo atual constituiu-se um resto segundo a eleição da graça; e se é por graça, não é pelas obras; do contrário a raça não é mais graça (Rm 11, 5-10). Portanto, gratuitamente foi alcançada porque foi alcançada a eleição" (*De praed. sanct.*, VI, 11)] foram os debates teológicos em que se envolveu entre os anos 411 a 418 que lhe deram o estímulo para a intensificação da propagação de sua doutrina. Tais embates tiveram como precursor Pelágio, monge bretão, que o acusou de formulação de idéias que compreendiam a anulação do livre-arbítrio – sua crítica centrou-se principalmente no seguinte trecho das *Confissões*: “dai-me o que me ordenais, e ordenai-me o que quiserdes” (X, 29, 40) (MORESCHINI; NORELLI, 2000).

¹⁰⁶ A conquista de sucessivas vitórias por parte de Santo Agostinho em favor da Igreja nos seus enfrentamentos com os “heréticos”, “cismáticos”, “pagãos”, resultou em significativas conquistas intelectuais para o cristianismo subsequente. Por ocasião do sucesso em uma dessas crises, pronunciou em um sermão uma locução que se firmou como proverbial e invocada até os nossos dias ao ser transmitida pela tradição eclesiástica: “*Roma locuta, causa finita* – Roma falou, a causa está encerrada”. (DANIEL-ROPS, 1991).

época, no ocaso do Império Romano, estava assumindo o controle¹⁰⁷ da sociedade.

Acrescente-se a isto ser este espaço qualificado como o local onde os homens poderiam encontrar com segurança o conhecimento de Deus, necessário para a salvação, posto que, se a purificação constituía-se em uma dificuldade, cabia à Igreja ser o ambiente propício para facilitar esse processo (MARROU, 1957). Ou, como afirmou o próprio Santo Agostinho:

Aquele que possui ocultamente uma excelsa morada, tem igualmente na terra seu tabernáculo. Seu tabernáculo terrestre é sua Igreja, que ainda peregrina. Mas é na Igreja que há de ser procurado, porque no tabernáculo se encontra o caminho que leva à casa. Por isso, expandia minha alma acima de mim mesmo para atingir a meu Deus; por que assim agi? “Porque entrarei no local do tabernáculo”. Fora do tabernáculo, estarei procurando meu Deus num caminho errado. “Porque entrarei no local do tabernáculo admirável, até a casa de Deus” (*En. in Psal.*, 41, 9).

Se a cultura greco-romana havia constituído um espaço privilegiado para a formação do homem ideal, por exemplo, o ócio proposto pelo estoicismo no fim do Império Romano, a cultura cristã não foi diferente, atribuindo à Igreja o mesmo papel. O próprio Santo Agostinho, juntamente com seus amigos, teve o projeto de formar uma comunidade intelectual; todavia, após sua sagração episcopal sua proposta formativa acabou por substituir o ócio estóico. Em face disso, atribuiu à Igreja papel singular: ser o espaço único em que o homem pudesse alcançar a santificação. Desse modo, a perfeição não estaria circunscrita a círculos

¹⁰⁷ A penitência como controle é um exemplo. As transformações sociais que impulsionavam os homens do fim do Mundo Antigo a buscarem guarida na Igreja fizeram com que esta se beneficiasse; e por meio de uma inflexível e rígida penitência ela dominou esses homens, reivindicando para si a papel de reconciliação – purificação - entre a humanidade e Deus. A penitência, em rigor, pode ser conceituada da seguinte forma: “A reconciliação primeira e única é concedida pelo batismo, pelo qual são cancelados os pecados cometidos durante a vida anterior à iniciação cristã. Depois do batismo, o cristão não deveria mais pecar: o problema da (segunda) penitência (e reconciliação) é, portanto, uma problemática batismal (penitência = segundo batismo), quanto aos efeitos” (VOGEL, 2002, p. 1133). Nos séculos IV e V, no seu molde oficial, era realizada em três momentos: (1) comunitário, após o consenso do bispo; (2) permanente, na ordem dos penitentes; e (3) readmissão pública, por designio do bispo, geralmente na *Quinta-feira Santa*. Santo Agostinho, como bispo, foi um dos seus representantes no exercício desse poder, e inclusive foi o primeiro a sistematizar e legitimar essa condição, ao atribuir à Igreja a exclusividade de desatar o vínculo do homem com o pecado (BONNICI, 2004).

intelectuais, mas se situaria em um espaço místico, tal qual o dos “heróis” do cristianismo, os Apóstolos.

Nesse momento a Igreja já era uma instituição em via de completar sua organização hierárquica, geopolítica e teológica, o que fez com que, como bispo, Agostinho colaborasse para a elaboração de uma eclesiologia. Não obstante, a eclesiologia agostiniana classificou a Igreja como uma comunhão em três modos diversos, mas convergentes: (1) uma realidade institucional fundada pelo Cristo e sustentada pelos apóstolos, defendendo, portanto, sua unidade, universalidade e apostolicidade; (2) uma realidade espiritual, que ligava todos os justos ou santos misticamente; (3) uma realidade escatológica, reunindo aqueles que se salvarão (JUAN PABLO II, 1987). Com essa argumentação Santo Agostinho pôde atribuir à Igreja como espaço educativo:

“dos nos engendraron para la muerte, dos nos engendraron para la vida. Los padres que nos engendraron para la muerte son Adán y Eva; los padres que nos engendraron para la vida son Cristo y la Iglesia” (*Serm. 22,10*).¹⁰⁸

... no sólido alicerce da fé simbolizado pela pedra, isto é, a Igreja católica, da qual está escrito: *e sobre esta pedra edificarei a minha Igreja* (Mt 16, 18) (*De Trin.*, II, 17, 28).

Os que crêem na ressurreição, mas não estão na Igreja católica, e sim em alguma heresia ou cisma, vêem as costas de Cristo, porém, não de um lugar junto dele (*De Trin.*, II, 17, 29).

Para além do espaço formativo, a Igreja reivindicou para si atribuições indispensáveis para a purificação do homem. Cite-se como exemplo a administração do batismo, ritual indispensável para a anulação do pecado original (*Conf.*, IX, 6, 14).

Segundo Jose Oroz Reta (1995), a teologia agostiniana definia o batismo como uma forma de nascimento, em que o homem passava a se sentir como que renovado e santificado tanto na alma como no corpo, o que, em suma, significava uma transformação da pessoa humana em sua totalidade, *santificatio ergo per baptismum*. Assim, o homem deveria nascer espiritualmente, além do seu

¹⁰⁸ Citado por JUAN PABLO II [Karol Wojtyła], Augustinum Hipponensem: carta apostólica en el XVI centenario de la conversión de San Agustín, obispo e doctor de la Iglesia, *AVGVSTINVS*, Madrid, vol. XXXII, p. 10-71, enero-diciembre, 1987, p. 45.

nascimento natural, passando do estágio simples ao completo, para sua forma adulta; ou seja, a plenitude do homem religioso abrangia ritos de passagem (ELIADE, 1999), tal como foi o batismo para o cristianismo. O próprio Santo Agostinho ficara impressionado profundamente em seu batismo após sua conversão¹⁰⁹, posto que esse tema sempre esteve presente em sua obra e, por extensão, em sua proposta formativa.

Não obstante, para ele isto não significava que só pelo fato de estar em seu meio já se alcançava a salvação, por ser este resultado deste progressivo processo de ascensão espiritual (*De cat. rud.*, 27, 55).

Para além disso, cabia à Igreja a universalização do caminho de santificação. Assim sendo, da mesma forma que o mediador dos homens assumiu todo o homem (corpo e alma), a Igreja tinham como tarefa reunir todo o *orbis*¹¹⁰.

Reúne os eleitos dos quatro ventos, por conseguinte de todo o orbe da terra. O próprio nome de Adão (já disse o nome uma vez) em grego, representa o orbe da terra. São quatro letras: A, D, A e M. Na língua grega, as quatro partes da terra começam por estas letras: *Anatolén* é o oriente; *Dípin*, o ocidente; *Árkton*, o norte; *Mesembeían*, o sul; portanto, forma a palavra ADAM. Adão, por conseguinte, está por toda a terra. Viveu num só lugar, caiu, e de certo modo pulverizado encheu a terra inteira; mas a misericórdia de Deus reuniu os pedacinhos, fundiu-os no fogo da caridade e deles fez um só. O criador sabe fazê-lo. Ninguém desanime. É,

¹⁰⁹ Segundo a redação de Peter Brown (2005, p. 150): “Na Páscoa, o próprio rito do batismo enfatizou a natureza momentosa da transformação por que Agostinho vinha passando. Na véspera da Ressurreição, Agostinho e a multidão de outros *competentes*, de todas as idades e de ambos os sexos, marcharam para o batistério ao lado da grande basílica de Ambrósio. Passando por trás das cortinas, Agostinho desceu, só e inteiramente nu, para um lago de águas profundas. Ali, por três vezes, Ambrósio segurou-lhe os ombros sob a fonte borbulhante. Depois, vestindo um manto branco e puro, ele deve ter entrado na grande basílica, profusamente iluminada pelas velas; e, em meio às aclamações da congregação, ele e seus companheiros neófitos tomaram seu lugar num tablado ligeiramente elevado junto ao altar, para um primeira participação nos mistérios do Cristo Ressuscitado”.

¹¹⁰ Dois motivos levaram Santo Agostinho a ligar a Igreja a uma proposta de universalidade: primeiramente, de inspiração bíblica; e, por conseguinte, em sua luta contra os donatistas, que naquele tempo, dividiam os cristãos (CAPANAGA, 1994). É válido lembrar que, apesar de combater aqueles que chamou de heréticos e os que chamou de cismáticos, viu nessas manifestações, assim como nos judeus e nos “pagãos”, um sentido providencial, tal como registrou: “Esta Igreja católica – vigorosa e extensivamente espalhada por todo o orbe da terra – serve-se de todos os que erram, para o seu próprio proveito e também para a correção deles – uma vez que se resolvam a despertar de seus erros. Aproveita-se dos pagãos, para campo de sua transformação; dos hereges, para prova de sua doutrina; dos cismáticos, para documento de sua estabilidade; dos judeus para realce de sua formosura. [...] Contudo, a todos dá a possibilidade de receber a sua graça, quer tenham de ser formados, reformados, reunidos ou admitidos” (*De vera rel.*, prol., 6, 10).

de fato, muito, mas pensai em quem é o artífice (*En. in Psal.*, 95, 15).

Em suma, como bispo Santo Agostinho não aceitou como uma justa razão o separar-se da Igreja (ALTANER; STUIBER, 1988); e não somente isso: estava convicto de que aqueles que a abandonassem não se salvariam; porquanto não seriam santificados: *salus extra ecclesiam non est*.

3.7. A efígie do Homem santificado

Mesmo que para Santo Agostinho o homem alcançasse sua plena felicidade após a morte, era na terra – no temporal – que começava (*Serm. Dom. in mont.*, II, 9, 35), e isto mediante este esforço ou processo que na linguagem cristã fora chamado de santificação. Em suma, a felicidade, para Santo Agostinho, dependia de três situações: (1) querer o bem; (2) possuir o que se quer; (3) sem a possibilidade de perdê-lo.

A filosofia agostiniana nunca inferiu negativamente quanto à possibilidade da felicidade no mundo. O que propôs, ao contrário, foi que a felicidade plena¹¹¹, comparada à terrena, fazia com que esta se assemelhasse com um estado de miséria. Logo, somente lançou esta afirmativa para fins comparativos, pois o homem poderia de fato ser feliz em sua “peregrinação” ao viver uma vida virtuosa, ao fazer bom uso dos bens passageiros.

A verdadeira virtude consiste, portanto, em fazer bom uso dos bens e males e em referir tudo ao fim último, que nos porá na posse de perfeita e incomparável paz (*De civ. Dei*, XIX,10).

Nesses termos, a felicidade é um dos elementos que caracterizam o homem santificado segundo a proposta agostiniana, como afirmou: “porque é

¹¹¹ Por estar a felicidade plena em outro mundo, no céu, o querer ser feliz passava pela aspiração à imortalidade, tal como sugeriu: “Todas as pessoas desejam ser felizes. Se o desejam de fato, conseqüentemente, devem desejar também serem imortais, pois de outro modo não poderiam ser felizes. Aliás, interrogadas sobre a imortalidade, tal como sobre a felicidade, todas responderão que desejam a imortalidade. Mas nesta vida a busca dessa felicidade parece ser mais de nome e mesmo fictícia, pois se desesperam da imortalidade, e sem ela a felicidade verdadeira não é possível” (*De Trin.*, XIII, 8, 11).

necessário que a alma racional seja feliz ou infeliz” (*De civ. Dei*, IX, 13, 1). Não havia dúvida em seu pensamento quanto ao estágio desejado pelos homens: “não há ninguém que não queira ser feliz” (*De civ. Dei*, XI, 26). Assim sendo, ao afirmar que a felicidade é um desejo conhecido por todos e está presente em todos (*De Trin.*, XIII, 3, 6), o pensamento agostiniano seguiu a esteira da filosofia clássica, sobretudo a romana de Cícero, e, possivelmente, de Sêneca.

É próprio de todos os homens quererem ser felizes, mas nem todos possuem a fé para chegar à felicidade pela purificação do coração. Acontece, entretanto, que esse caminho que nem todos desejam é o verdadeiro caminho para a felicidade, a qual ninguém pode alcançar se não o quiser. De fato, aspirar a ser felizes todos vêm esse desejo em seu coração, e é tal a harmonia de opiniões na natureza humana nesse sentido que o ser humano não se engana quando por sua própria alma julga a do próximo. Numa palavra, sabemos que todos queremos ser felizes (*De Trin.*, XIII, 20, 25).

Deste modo, a ética agostiniana, por adotar esse tender do homem à felicidade, seguiu o mesmo lastro da *eudaimonia* greco-romana (SANGALLI, 1998); o que se pode considerar como novo em Santo Agostinho foi o caminho que os homens deveriam tomar, o qual, em rigor, era diferente do da cultura clássica: constituía-se em uma moral ligada à graça, ou seja, as realidades sensíveis (homem) e supra-sensíveis (divindade) interagiam.

Não obstante, ao identificar a felicidade ao homem ideal – o santo –, não pôde separá-lo da sua concepção de homem, que, a partir de sua antropologia filosófica, fora desvendado como criatura, por isso ligado ao seu Criador, que passa a ser o dispensador da felicidade, assim como o foi da natureza humana.

Assim, foi em um dos elementos da alma, a sua mutabilidade, que Santo Agostinho identificou a chave para a proposta formativa de perfeição do homem, como afirmou:

O que a alma certamente não põe em dúvida é a sua própria infelicidade e o fato de desejar ser feliz. Logo, o fundamento de sua esperança é a sua natureza mutável. Se não fosse mutável, não poderia passar da felicidade para a desventura, com também da desventura para a felicidade (*De Trin.*, XIV, 15, 21).

Para ele, portanto, a felicidade passa a ser entendida como dom de Deus (*De civ. Dei*, IV, 23, 4). Isto posto, o homem somente alcançaria a felicidade quanto se unisse a Deus, e desse laço dependia a própria felicidade (*De Trin.*, VI, 3, 4), segundo marcante influência do pensamento de São Paulo. "... verdadeiro Deus, único com que, único por quem e único em quem é feliz a alma humana, isto é, a racional e intelectual" (*De civ. Dei*, IX, 2).

Santo Agostinho estava convicto de que nem eram os bens materiais nem os louvores humanos que faziam dos homens seres felizes (*Serm. Dom. in mont.*, II, 1, 4). Bastava obter só o que é justo (*De Trin.*, XIII, 6, 9), o que, para ele, significava a posse do Bem Supremo. Em face disso estabeleceu o seu conceito de felicidade:

... a qualquer pessoa ocorre que a felicidade, objeto legítimo dos desejos de toda natureza intelectual, é integrada pelos dois elementos seguintes: gozar sem dor do bem imutável, Deus, e permanecer eternamente nesse gozo, sem temor à dúvida e sem engano algum (*De civ. Dei*, XI, 13).

A vida do homem é marcada por esse "não ter" ainda a felicidade em sua plenitude. A vida era assinalada pelo desejo, mas este era aparente, pois a morte (imminente) o ameaça com a perda radical de qualquer bem que possuísse, o que significa dizer que o presente é sempre um temer. O homem realizado, o homem ideal, era aquele que não estava sujeito à perda. Somente a posse do Sumo Bem lhe garantiria uma vida tranqüila, e isto acontece por esse bem ser eterno, diferente dos bens temporais (finitos e/ou mortais). A partir dessa certeza o homem deveria desvalorizar e relativizar o mundo, por ser um bem mutável (cambiante), e passar amar aquilo lhe garantia a vida santificada, por extensão, eterna:

Deus é amado... como aquilo que, do homem interior, não é arrebatado pelo tempo. O amor concede pertença, e o amor a Deus concede a pertença à eternidade. O homem ama Deus como aquilo que é eterno e que não é, como aquilo que lhe pertence e que nunca lhe poderá se arrebatado. O mundo é-lhe arrebatado na morte. O que é eterno, o que permanece, para ele é o interno (*internum*) (ARENDR, 1997, p. 29-30).

Nas palavras de Santo Agostinho:

Que amo eu, quando Vos amo? Não amo a formosura corporal nem a glória temporal, nem a claridade da luz, tão antiga destes meus olhos, nem as doces melodias das canções de todo o gênero, nem o suave cheiro das flores, dos perfumes ou dos aromas, nem o maná ou o mel, nem os membros tão flexíveis aos abraços da carne. Nada disto amo, quando amo o meu Deus. E contudo, amo uma luz, uma voz, um perfume, um alimento e um abraço do homem interior, onde brilha para a minha alma uma luz que nenhum espaço contém, onde ressoa uma voz que o tempo não arrebatava, onde se exala um perfume que o vento não espargia, onde se saboreia uma comida que a sofreguidão não diminuía, onde se sente um contato que a saciedade não desfaz. Eis o que amo, quando amo meu Deus (*Conf.*, X, 6, 8).

Em suma, a *beatitudo* agostiniana estava profundamente ligada à *Verdade* e à *Iluminação*. Isto porque a *Verdade*, ou Deus, além de ser o Bem por excelência, era condição indispensável para a realização da felicidade; por extensão, conhecer e amar esse bem já consistia na posse dele, tal como acontece com o homem santificado:

Ceci dit, il reste vrai que la joie béatifiante à laquelle Augustin nous convie est inséparable de la vérité dont elle est la saisie. La doctrine augustinienne ne peut être réduite à un "théorisme" d'un genre quelconque, parce que la vérité même n'y est fin qu'en tant que bien, c'est-à-dire comme possédée plutôt que comme vue; mais ce serait une erreur non moins grave de la tirer dans le sens d'un pragmatisme quelconque, car, si la connaissance de la vérité n'est pas à elle seule formellement la fin de l'homme, elle est requise à titre de condition nécessaire pour l'obtention de cette fin. La définition même de la béatitude l'exige. Puisque'elle est une joie parfaite, elle est exempte de crainte et, tout particulièrement, de celle de perdre l'objet qui la béatifie; or il n'existe qu'un seul bien dont aucune crainte ne puisse troubler la possession, c'est la vérité, précisément parce que, pour l'avoir, il suffit à celui qui la veut de la connaître. Ici, rien ne s'interpose entre l'âme et son bien. Connaître l'or et le vouloir sans l'avoir, c'est chose possible; et il en va de même pour tous les autres biens matériels, mais connaître la vérité, si d'ailleurs on l'aime, c'est l'avoir en quelque sorte par définition (GILSON, 1982, p. 8-9)¹¹².

¹¹² "Dito isto, é bem verdade que a alegria beatificante à qual Agostinho nos convida é inseparável da verdade da qual ela é a penhora. A doutrina agostiniana não pode ser reduzida num "teorismo" de um gênero qualquer, porque a verdade mesma não é fim enquanto bem, isto é, possuída mais que vista; mas isto seria um erro não menos grave de tirar dentro do sentido de um pragmatismo qualquer, pois, se o conhecimento da verdade não é para ela só precisamente o fim do homem, ela é obrigatória como título de condição necessária para a obtenção deste fim. A definição mesma da beatitude a exige. Uma vez que ela é uma alegria perfeita, ela é isenta de temor e, sobretudo, aquele de perder o objeto que a beatifica; logo não existe um só bem que nenhum temor não possa comprometer a posse, é a verdade, precisamente porque, para tê-la, basta

Isto posto, a participação de Deus era indispensável para o seu pensamento: “com efeito a alma é admitida a participar da natureza, da verdade e da felicidade de Deus” (*De Trin.*, XIV, 14, 20).

Desse modo, o homem alcançou as condições para poder “ver a luz” que, além de desvendar o mistério que é o homem e o cosmo, lhe ensinaria o caminho da perfeição. Tal condição levou Santo Agostinho a chamar o homem que alcançasse esta plena humanidade (*humanitas*) de super-homem:

Mas a divindade não pode ser vista de modo algum por olhos humanos; pode, porém, ser vista com aqueles olhos de quem já não são homens, mas super-homens [*ultra homines*] (*De Trin.*, I, 6, 11).

Esse processo de santificação do homem lhe dava condições de distinguir as realidades do mundo espiritual e do valor das virtudes; em face disso, o progresso da vida espiritual acompanha o progresso da “luz interior”, o que significou um processo de deificação¹¹³, uma vez que a graça era a participação do próprio Deus. Nesse sentido, Santo Agostinho entendeu que o cristão, ao ser santificado, seria mais que homem (OROZ RETA, 1995), seria um super-homem, *totus homo deificatus*.

Na sua obra magna descreveu o retrato do homem santificado:

Imaginemos um homem sábio cuja alma racional já participa da verdade imutável e eterna, a qual ele consulta em todas as suas ações e nada faz sem estar consciente, à sua luz, da sua liceidade, para assim agir retamente, com sujeição e obediência. Este homem, seguindo os ditames da justiça divina, a qual escuta no seu íntimo com os ouvidos do coração e à qual obedece... (*De Trin.*, III, 3, 8).

O homem novo, por ainda estar em um estágio de peregrinação, nesta sua vida deveria combater em favor da verdade a partir de um exercício da virtude.

àquele que a quer conhecê-la. Aqui, nada se interpõe entre a alma e seu bem. Conhecer o tesouro e o querer sem tê-lo é coisa possível; e é assim para todos os outros bens materiais, mas conhecer a verdade, se aliás a amamos é tê-la de alguma forma”.

¹¹³ Para Santo Agostinho o homem “se tornava Deus” na medida em que “se tornava filho de Deus”, pela graça da adoção – segundo inspiração paulina –, e não pela geração natural (*En. in Psal.*, 49, 2).

Assim, inserido na realidade temporal, ele se prepara para um mundo novo, suportando com sabedoria a “miséria” da vida na confiança de seu fim, na posse da felicidade plena: a liberdade da vida futura.

Ao trilhar este caminho, o pensador cristão apontou o que acreditava ser a solução para as expectativas do homem de seu tempo, marcado pela desarticulação do Império Romano. Dessa forma, ao romper com o ideal clássico de perfeição, contribuiu para a formação do homem espiritual e religioso do mundo que estava nascendo, o mundo medieval.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O crepúsculo do Mundo Antigo, por significar o fim de uma era - a Antigüidade Clássica – e o início de outra - a Idade Média – foi um daqueles períodos peculiares da história da humanidade que, como palco de tensões, apresentou-se (em sua especificidade) como a ofensiva do novo – o cristianismo – na derrocada do velho – a *civitas romana*.

Esse quadro de falência do Império Romano do Ocidente, acrescido das incursões “bárbaras”, abriu as possibilidades para que a Igreja assumisse a condição de guia de uma sociedade protagonizada pelos reinos germânicos.

A instabilidade promovida pelos saques desses povos a um império já cristianizado (século V) reavivou uma crítica por parte dos defensores remanescentes da cultura clássica, em vista da idéia de que com o cristianismo viria um tempo de paz e felicidade para Roma. Nessa disputa, destaque especial teve Santo Agostinho, que, ao elaborar uma defesa contra a investida dos últimos intelectuais romanos, terminou por criar a sua filosofia da história, em que desvinculou a prosperidade espiritual cristã da prosperidade material de Roma. Assim sendo, rejeitou o progresso materialista da *cidade terrena*, tendo em vista o apego aos bens espirituais, por extensão, religiosos.

A partir disso, começa a se esboçar a imagem e/ou definição do Agostinho bispo, enquanto grande refutador. Toda a sua obra é marcada por essa contumácia. Sua pena o conduziu *para fora da África* em favor da Igreja, para qualquer que fosse a ameaça: heresias, cismas, seitas e, sobretudo aqueles que chamou de “pagãos”. Não é por acaso que o subtítulo de seu último grande tratado, *A Cidade de Deus*, subscrevia-se “contra os pagãos”.

Denunciando como cativo o período de vigência da cultura greco-romana até sua dissolução, que resultou na ascensão da Igreja – que imprimiu sua espiritualidade à sociedade – lançou sua própria interpretação da decadência do mundo romano, o que o levou a elaborar um novo conceito de cidadania, não mais aquela da *civitas romana*, mas uma cidadania transcendente a partir de uma sociedade organizada por essa Igreja, cidadania cujo papel histórico era tido como passageiro e preparatório, tendo em vista um outro mundo: o celestial.

Outra imagem – não menos importante – foi a do educador. Apesar de sua formação escolar ter-se direcionado para a Retórica, começou sua vida profissional como docente. Seu sucesso o levou a lecionar em cidades importantes do Império, como Cartago, Roma e por fim, Milão, onde ocupou a cátedra municipal de retor. No entanto, ao abandonar essa promissora carreira, com sua conversão ao cristianismo e posterior sagração episcopal, assumiu outra cátedra, mais adequada aos seus propósitos, de onde – não mais como retor, mas como bispo - pôde exercer o seu magistério na formação de um novo cidadão, celeste, o *homo viator* (peregrino).

Ao testemunhar os escombros da até então “eterna” Roma, que nas poesias de Virgílio havia sido predestinada ao domínio do mundo, Santo Agostinho direcionou sua proposta pedagógica para a formação do homem em sua via interior, porquanto a *Urbs*, a República ou o Império nada mais tinham a oferecer à humanidade.

Essa condição, ou necessidade, resultou na convocação de uma educação moral, informal, desvinculada das instituições educativas da antiga ordem, assumindo papel fundamental para a legitimação da nova ordem, ao demonstrar aos homens como serem homens. Tal foi a *Humanitas* em Santo Agostinho que, ao elaborar uma interpretação sobre a turbulenta passagem do século IV ao V, assumiu condição paradigmática. Em face disso, não pode ser vista como utópica – posto que toda teoria formativa é prática e tem uma finalidade prática –, uma vez que sua proposta apontava para o aniquilamento do *mos maiorum*.

A obra de Santo Agostinho contribuiu com as respostas para *desconstruir* o que já estava esgotado de sentido, a cultura greco-romana. Para tal, promoveu a apropriação desta mesma cultura, e, tendo em vista a sua cristianização, a partir de um processo de transmutação e potencialização deu-lhe novo vigor e eficácia. Na luta contra aquela cultura, da qual ainda era tributário, o seu discurso se configurou como uma das alavancas na elaboração das novas concepções de sociedade e de homem. No bojo desse movimento que se chocava com a antiga ordem, destacou-se sua voz e pena, denunciando-a como “morta” e apontando o que entendia necessário para a transformação, com idéias que se configuraram como uma proposta educacional.

O projeto agostiniano, por ser o representante de uma nova cultura, a cristã - o que passava pela destruição e adaptação dos velhos conceitos, valores, comportamentos - não pode ser discutido como mera reforma, mas como um corpo doutrinal paradigmático que deu respaldo a uma proposta educativa transformadora em um dado período histórico – palco de lutas e conflitos.

Dessa forma, as idéias agostinianas foram fundamentais para se chegar à nova sociedade, religiosa, desarticuladora das condições de existência e de idéias “antigas”. De tal modo, os seus “ideários” não foram resultado de um sonho, mas de uma necessidade concreta, que requisitava a negação do que até então existira: o ideal de *Παιδεία* da cultura clássica. A ontologia pleiteada traduziu-se como “a santificação do homem”.

Para a *Humanitas* proposta por Santo Agostinho foi imprescindível, antes de tudo, o seu conceito de homem, que, tido como um “grande enigma”, foi desvendado como um “grande milagre”, por ser capaz de alcançar o estado de perfeição mediante um processo formativo.

Assim como na cultura clássica, e pensador da Antigüidade que era, Santo Agostinho atribuiu à alma racional o local da educação, onde o homem adquiria o conhecimento; todavia, elaborou uma teoria original ao negar as verdades como provenientes de idéias inatas. O conhecimento verdadeiro dependia da *Iluminação*, ou seja, era Deus quem “irradiava” as verdades para o homem, inclusive para o conhecimento de si. Em suma, o homem não lembra nem constrói uma idéia: esta depende de Deus.

Para além disso, argumentou que, quando se apreende uma verdade, esta deve ser diferenciada de uma constatação empírica, já que se trata de uma realidade inteligível – não sensível.

Essa constatação, por meio de uma reflexão interior e racional, reivindica cuidado por parte do homem para não inverter valores, mas criar condições de que a alma esteja apta para o reino dos céus, buscando os valores superiores, e não os inferiores. Nesse sentido, a alma racional garante ao homem a condição de ser a única criatura capaz de contemplar conscientemente a *Verdade*. Para isso, deve-se “cuidar” da alma, a fim de que o êxito desta busca não se comprometa pelo fato de a alma fruir de coisas passageiras, dispersando-se com fantasias quiméricas.

Desse modo, a finalidade do homem, enquanto ser racional, era a busca da *Verdade*, que em suas reflexões foi definida como sendo o Verbo de Deus, portanto, fonte de felicidade, cujo alcance era meta de perfeição para os homens. Ao tratar desta questão a partir da doutrina da *Iluminação Divina*, demonstrou que o homem recebe de Deus o conhecimento, mas somente com a mente purificada. A partir daí, a educação consistia numa caminhada rumo à perfeição moral, que se alcançava mediante uma “peregrinação” na qual o homem exterior cedia lugar ao homem interior.

Destarte, a *Iluminação*, enquanto possibilitadora da posse da *Verdade* (Deus) que irradiava os arquétipos na mente, significava que o homem havia alcançado sua perfeição, a *Humanitas*. Sua educação constituiu-se em um processo interior, moral; portanto era uma auto-educação, visto que, apresentou Deus como o mestre que ensina pela “escola do coração” (como disse, metaforicamente). Não obstante, o homem virtuoso seria aquele que direcionasse seu desejo (amor) aos bens espirituais e imortais, que, desse modo, o levariam a fruir somente de Deus.

Isto posto, a sua preocupação foi, conforme especificou, a de reparar e/ou aperfeiçoar a natureza humana, ou seja, fazer o homem passar, do homem velho (carnal) – como ele o chamou - ao homem novo (espiritual). Daí a sua pedagogia consistir em uma formação que se dava por meio de uma dinâmica progressiva que envolvia racionalidade, interioridade e purificação; para isto, o homem deveria seguir um itinerário que o levasse do exterior ao interior, por fim, para Deus.

Para Santo Agostinho, o educador, não ensinava nada, o seu papel consistia na provocação e motivação – estímulo e advertência – do educando na busca do conhecimento, e, a partir disso, sua argumentação alcançava êxito na medida em que convencia o “aluno” a direcionar-se para o seu interior, no seu íntimo, para poder contemplar a *Verdade*. Portanto, era o próprio homem que entendia auxiliado pelo razão.

Com esse lastro cognoscitivo, privilegiou uma educação informal, o que lhe permitiu atribuir à Igreja o espaço privilegiado do processo formativo, por extensão, ao clero coube a tarefa de ser o instigador dos homens na busca da perfeição.

Não obstante, por sua *Humanitas* ser uma educação que visa ao homem interior, o “espaço” reservado a Deus, seu educador e facilitador da sua santificação, pode-se inferir que o seu teocentrismo estava estreitamente ligado a uma proposta antropológica, sobretudo ao conciliar o exercício racional humano (a filosofia) com os argumentos da fé (a teologia).

Em rigor, a *santidade*, para Santo Agostinho, era a condição que o homem ou a mulher podiam alcançar ao amar o ideal proposto pela divindade; ou seja, quanto mais o cristão amasse a Deus, mais amaria a contemplação deste ideal de vida. Desse modo, ao se fundamentar nos textos paulinos, acreditou que a perfeição nesta vida consistia no abandono da *Παιδεία* e/ou *Humanitas* antecedentes, em troca desta nova concepção de perfeição humana, nos moldes cristãos.

Entre as características basilares do homem santificado no conjunto da filosofia agostiniana, podem-se apontar sobretudo estas: sua vontade se configura no amor a Deus e ao próximo e no ódio ao vício; sua alma é conduzida pela sabedoria, isto é, participa da sabedoria divina; só segue a Deus e imita os passos do Cristo aquele que se encontra limpo dos pecados; sua felicidade está voltada para as coisas espirituais, eternas, imutáveis e imortais; sua vida expressa paz e alegria; como a conquista desses bens espirituais e inteligíveis não é privilégio de um só homem, mas da humanidade, segue-se que o santo está ligado ao coletivo, ou à Cidade de Deus (como chamou); portanto, o homem ideal está na Igreja.

Nesse sentido, é lícito inferir que Santo Agostinho estava consciente de seu compromisso com a civilização da Baixa Antiguidade, e isso fez com que sua proposta educativa se lançasse na formação de um novo homem, o santo, ideal para a nova ordem, dirigida pela Igreja. Essa consciência de si mesmo revelou-se como consciência histórica das mudanças sociais nas quais estava inserido e que o levaram à idealização de uma sociedade e de homem que passou pelo sepultamento da cidadania romana.

Daí nasceu seu modelo de homem ideal, santificado, isto é, um homem religioso, próprio para a Idade Média, não mais preocupado com o exercício da vida cívica. Seu projeto educativo, portanto, não foi apenas uma forma de pensar, mas principalmente uma forma de dominar.

Desse modo, a produção intelectual se metamorfoseia com a produção material, isto é, o concreto pensado (uma dada fonte) é entendido como a expressão da “realidade”. Tal foi a produção intelectual de Santo Agostinho, que, ao abstrair com originalidade o movimento da sociedade que culminou no fim do Mundo Antigo, sistematizou em seus tratados os conceitos e categorias assumidos pelos homens, ao serem transformados pelo mundo que transformam.

A conjuntura apocalíptica do fim Antiguidade Clássica levou o homem a procurar guarida em outra realidade, em outro mundo; e para atender a essa necessidade, os *Padres da Igreja* deram respaldo aos homens, após promoverem a superação da filosofia pela teologia.

A partir disso, os pensadores cristãos apresentaram “novas verdades” e uma “nova moral”, “mais condizente” para a sociedade, o que, por extensão, resultou em uma nova educação por meio de novos “pedagogos”.

Isto posto, a nova produção da vida abre uma nova forma histórica de ser dos homens, a qual, em sua época, parecia ser “melhor”, “superior”, “mais justa” e mais “perfeita” em comparação com a forma anterior. Para o cristianismo antigo – especificamente para Santo Agostinho – era uma “redenção” da forma “inferior” em favor da “superior”. Em rigor, os conceitos abstratos ideais de “homem ideal”, “santo”, “cidadania”, são históricos, portanto, transitórios, e não naturais, somente têm vigor enquanto as relações sociais que os produzem ainda subsistem.

Em face disso, o processo educativo tem como objetivo inserir o homem na sociedade tida como “ideal”, fundamentada em uma ética particularizada, paradoxal e conflituosa em relação à precedente. Daí, por exemplo, o herói de Homero representado em Aquiles não ter mais sentido para o bispo Agostinho nas ruínas do Império Romano.

FONTES

SAN AGUSTÍN. **Del Orden**. Madrid: B.A.C., 1994. (BAC Normal, 10; Obras completas, I).

_____. **Cartas**. Madrid: B.A.C., 1987. (BAC Normal, 99; Obras completas, XIa).

_____. **Tratados sobre el Evangelio de San Juan (1-35)**. Madrid: B.A.C., 2005. (BAC Normal, 139; Obras completas, XIII).

SANT'AGOSTINO. **Discorsi**: sul Nuovo Testamento (117-150). Città Nuova: Roma, 1990. (Opere di Sant'Agostino, III/1).

SANTO AGOSTINHO. **A Cidade de Deus**: contra os pagãos. Parte 1 (livros 1-10). Petrópolis, RJ: Vozes, 1999. (Pensamento Humano, 5).

_____. **A Cidade de Deus**: contra os pagãos. Parte 2 (livros 11-22). Petrópolis, RJ: Vozes, 1999. (Pensamento Humano, 6).

_____. **Comentário literal ao Gênesis**. São Paulo: Paulus, 2005. (Patrística, 21).

_____. **Comentário aos Salmos** (Salmos 1-50). São Paulo: Paulus, 1997. (Patrística, 9/1).

_____. **Comentário aos Salmos** (Salmos 51-100). São Paulo: Paulus, 1997. (Patrística, 9/2).

_____. **Comentário aos Salmos** (Salmos 101-150). São Paulo: Paulus, 1998. (Patrística, 9/3).

_____. **A Correção e a Graça**. São Paulo: Paulus, 1999. (Patrística, 13).

_____. **Confissões**. São Paulo: Nova Cultura, 1999. (os Pensadores, 4).

_____. **A Doutrina Cristã.** São Paulo: Paulus, 2002. (Patrística, 17).

_____. **A Instrução dos Catecúmenos:** teoria e prática da catequese. Petrópolis,RJ: Vozes, 2005.

_____. **O Livre-Arbítrio.** São Paulo: Paulus, 2001. (Patrística, 8).

_____. **O Mestre.** São Paulo: Landy, 2000.

_____. **A Natureza do Bem.** Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2005.

_____. **A Predestinação dos Santos.** São Paulo: Paulus, 1999. (Patrística, 13).

_____. **Solilóquios.** São Paulo: Paulus, 2001. (Patrística, 11).

_____. **Sobre a Potencialidade da Alma.** Petrópolis, RJ: Vozes, 2005. (Textos Filosóficos, 3).

_____. **Sobre o Sermão do Senhor na Montanha.** Campo Grande; Rio de Janeiro: Edições Santo Tomás, 2003.

_____. **A Trindade.** São Paulo: Paulus, 1998. (Patrística, 7).

_____. **A Verdadeira Religião.** São Paulo: Paulinas, 1992.

_____. **A Vida Feliz.** São Paulo: Paulus, 1998. (Patrística, 11).

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, N.; VISALBERGHI, A. **Historia de la pedagogía**. 15ª ed. México: Fondo de Cultura Económica, 2001.

ACKER, Leonardo van. Influência e metamorfoses da “Cidade de Deus” de Aurélio Agostinho. **Revista Brasileira de Filosofia**. São Paulo, vol. 4, fasc. 4, n. 16, p. 501-519, out.-dez. 1954.

ALAND, Barbara. Pontifex Maximus. In: DI BERARDINO, Angelo (org.). **Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs**. 1ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002, p. 1178.

ALTANER, Berthold. **Patrología**. Madrid: Espasa-Calpe, 1962.

ALTANER, Berthold; STUIBER, Alfred. **Patrologia**.: vida, obra e doutrinas dos Padres da Igreja. 2 ed. São Paulo: Paulinas, 1988. (Patrologia, 4).

ANDERSON, Perry. **Passagens da Antigüidade ao Feudalismo**. Porto: Afrontamento, 1982.

ANGRISANI SANFILIPPO, Maria Luisa. Odoacro (Odoacer, Odoacar). In: DI BERARDINO, Angelo (org.). **Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs**. 1ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002, p. 1024.

ARENDT, Hannah. **O conceito de amor em Santo Agostinho**: ensaio de interpretação filosófica. Lisboa: Instituto Piaget, 1997. (Pensamento e Filosofia, 13).

ARTEAGA NATIVIDAD, Rodolfo. **La creación en los comentarios de San Agustín al Génesis**. Zaragoza: M.R.M, 1993. (Mongrafías de la revista “Mayéutica”, 2).

ASSIS OLIVEIRA, Nair de. "Notas". In: SANTO AGOSTINHO. **O Livre-Arbítrio**. São Paulo: Paulus, 2001. (Patrística, 8).

_____. "Notas". In: SANTO AGOSTINHO. **A Trindade**. São Paulo: Paulus, 1998. (Patrística, 7).

AZEVEDO, Antonio Carlos do Amaral. **Dicionário de Nomes, Termos e Conceitos Históricos**. 3ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

BARK, Willian Carroll. **Origens da Idade Média**. 4ª ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.

BAZARRA, Carlos. La perfección evangélica en óptica agustiniana. In: **Jornadas Internacionales de Agustinología: San Agustín predicador de la Iglesia**. Caracas: Catedra "San Agustín" – UCAB, 1997. (Pensamiento Agustiniano, XII).

BÍBLIA. Português. BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 1996.

BONNICI, Thomas. **Poder e penitência da era pós-apostólica até o final do século V**. Maringá: mimeo, 2004.

BOEHNER, Philotheus; GILSON, Etienne. **História da Filosofia Cristã: desde as origens até Nicolau de Cusa**. 8ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.

BORNHEIM, Gerd A. Observações sobre a presença da metafísica platônica no pensamento de Santo Agostinho. **Revista Brasileira de Filosofia**. São Paulo, vol. 17, fasc. 68, n. 68, p. 434-455, out.-nov.-dez. 1967.

BROWN, Peter. **Santo Agostinho: uma biografia**. 1ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2005.

CADIZ, Luiz M. de [Antonio Ulquiano-Murga]. **Historia de la literatura Patristica**. 1 ed. Buenos Aires: Editorial Nova, 1954.

CAMBI, Franco. **História da Pedagogia**. 3ª ed. São Paulo: Unesp, 1999.

CAPANAGA, Victorino. "Introducción general". In: **Obras completas de San Agustín**. Madrid: B.A.C., 1994. (BAC Normal, 10; Obras completas, 1), p. 1-292.

Catecismo da Igreja Católica. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998.

CIRNE-LIMA, Carlos. Sobre o Uno e o Múltiplo em Agostinho. In: STEIN, Ernildo (org.). **A cidade de Deus e a cidade dos homens**: de Agostinho a Vico. "Festschrift para Luis Alberto de Boni". Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004. Vol. 1, p. 75-91.

COMBY, Jean. **Para ler a história da Igreja**: das origens ao século XV. Vol. 1. São Paulo: Loyola, 1993.

COSTA, Marcos Roberto Nunes. **O problema do mal na polêmica antimaniquéia de Santo Agostinho**. 1ª ed. Porto Alegre: EDIPUCRS/UNICAP, 2002. (Coleção Filosofia, 139).

_____. **Santo Agostinho**: um gênio intelectual a serviço da fé. 1ª ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999. (Coleção Filosofia, 91).

CRUZ, Marcuz. Virtudes Romanas e Valores Cristãos: um estudo acerca da ética e da política na Antigüidade Tardia. In: DE BONI, Luis Alberto (org.). **Idade Média**: ética e política. 2ª ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996, p. 21-39.

CUNHA, Mariana Palozzi Sérvulo da. **O movimento da alma**: a invenção por Agostinho do conceito de vontade. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001. (Coleção Filosofia, 123).

DANIEL-ROPS [Henri Petiot]. **A Igreja dos tempos bárbaros**. 1ª ed. São Paulo: Quadrante, 1991.

DENZINGER, Heinrich; HÜNERMANN, Peter (org.). **El Magisterio de la Iglesia: Enchiridion Symbolorum Definitionum – et Declarationum de – Rebus – Fidei et – Morum.** Barcelona: Herder, 1999.

DI BERARDINO, Angelo. Clero. In: _____(org.). **Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs.** 1ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002, p. 306-308.

DIONISI, Ulpia. Átila. In: DI BERARDINO, Angelo (org.). **Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs.** 1ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002, p. 195.

DUPONT, Florence. Antes de tudo, cidadãos. **História Viva Grandes Temas: A Roma republicana de Júlio César,** São Paulo, n. 8, p. 44-48, 2005.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o Profano:** a essência das religiões. São Paulo: Martins Fontes, 1999. (Tópicos).

ENGELS, Friedrich. **A origem da família, da propriedade privada e do Estado.** 14ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

EUSÉBIO DE CESARÉIA. **História Eclesiástica.** São Paulo: Paulus, 2000. (Patrística, 15).

FARIA, Aloysio Jansen. “Suplemento”. In: SANTO AGOSTINHO. **Sobre a Potencialidade da Alma.** Petrópolis, RJ: Vozes, 2005. (Textos Filosóficos, 3), p. 171-181.

FEUERBACH, Ludwig. **A essência do cristianismo.** Campinas,SP: Papyrus, 1988.

FINLEY, Moses I. **Aspectos da Antigüidade.** 1ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1991. (o Homem e a História).

FOLCH GOMES, Cirilo. Introdução. In: _____.(org.). **Antologia dos Santos Padres**: páginas seletas dos antigos escritores eclesiásticos. 4ª ed. São Paulo: Paulinas, 1989. (Patrologia, 1), p. 9-16.

FORLIN PATRUCCO, Marcella. Peregrinus. In: DI BERARDINO, Angelo (org.). **Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs**. 1ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002, p. 1138.

FRAILE, Guillermo. **Historia de la Filosofia**: el Judaísmo, el Cristianismo, el Islam y la Filosofia. Vol. II. 2ª ed. Madrid: BAC, 1966.

FRAGIOTTI, Roque. “Notas”. In: SANTO AGOSTINHO. **Solilóquios**. São Paulo: Paulus, 2001. (Patrística, 11).

FRÖHLICH, Roland. **Curso básico de História da Igreja**. São Paulo: Paulus, 1987.

GIBBON, Edward. **Declínio e queda do Império Romano**. Edição abreviada. São Paulo: Companhia das Letras; Círculo do Livro, 1989.

GILSON, Étienne. **A Filosofia na Idade Média**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. **Introduction a l'étude de Saint Agustin**. 10ª ed. Paris: Vrin, 1982. (Études de philosophie médiévale, XI).

GRIBOMONT, Jean. Mosteiro. In: DI BERARDINO, Angelo (org.). **Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs**. 1ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002, p. 968.

GRIMAL, Pierre. **Os erros da liberdade**. Campinas,SP: Papyrus, 1990.

_____. **O Império Romano**. Lisboa: Edições 70, 1999.

_____. O perfil da metrópole, há 2 mil anos. **História Viva Grandes Temas: A Roma republicana de Júlio César**, São Paulo, n. 8, p. 74-77, 2005.

GUERRAS, Maria Sonsoles. **Os povos bárbaros**. 3ª ed. São Paulo: Ática, 1995. (Princípios, 126).

GROSSI, Vittorino. Antropologia. In: DI BERARDINO, Angelo (org.). **Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs**. 1ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002, p. 120-123.

HAMMAN, A.-G. **Os Padres da Igreja**. 3ª ed. São Paulo: Paulinas, 1990. (Patrologia, 3).

_____. **Santo Agostinho e seu tempo**. São Paulo: Paulinas, 1989. (Patrologia, 5).

_____. Patrologia – Patrística. In: DI BERARDINO, Angelo (org.). **Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs**. 1ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002, p. 1103-1106.

HEGEL, G. W. F. **Filosofia da História**. Brasília: UnB, 1999.

JAEGER, Werner. **Cristianismo primitivo e paidéia grega**. Lisboa: Edições 70, 2002.

_____. **Paidéia: a formação do homem grego**. São Paulo: Martins Fontes, 1979.

JOÃO PAULO II [Karol Wojtyła]. **Carta Apostólica Fides et Ratio: sobre as relações entre fé e razão**. São Paulo: Loyola, 1998. (Documentos Pontifícios).

JUAN PABLO II [Karol Wojtyła]. Augustinum Hipponensem: carta apostólica en el XVI centenario de la conversión de San Agustín, obispo e doctor de la Iglesia. **AVGVSTINVS**. Madrid, vol. XXXII, p. 10-71, enero-diciembre, 1987.

KOVALIOV, S. I. A crise social do século III ao V no Império Romano do ocidente. In: PINSKY, Jaime (org.). **Modo de Produção Feudal**. 2ª ed. São Paulo: Global, 1982. (Textos, 1), p. 25-40.

LADARIA, Luis-F., O homem criado à imagem de Deus, in: SESBOÜÉ, Bernard (dir.), **O Homem e sua salvação**: séculos V-XVII, São Paulo: Loyola, 2003, (História dos Dogmas, 2), p. 87-132.

LAMIRANDE, Emilien. Ciuitas dei. In: CHELIUS, Karl Heinz. **Augustinus-Lexikon**. Vol. 1. Basel: Schwabe & Co. AG, 1994, col. 958-969.

LE BOHEC, Yann. A busca do Status. **História Viva Grandes Temas**: A Roma republicana de Júlio César, São Paulo, n. 8, p. 49-53, 2005.

LE GOFF, Jacques. **A civilização do Ocidente medieval**. Vol. 2. Lisboa: Editorial Estampa, 1984.

LOT, Ferdinand. **O fim do mundo antigo e o princípio da Idade Média**. Lisboa: Edições 70, 1989. (Lugar da História, 7).

LUPI, João Eduardo P. B. Poder e oposição ao Império na alta Idade Média. In: CICLO DE ESTUDOS MEDIEVAIS: Saber e Poder na Idade Média, 2, 2000, Maringá, *Anais...* Maringá: UEM, 2000, p. 129-133.

MARKUS, Robert A. Agostinho, 354-430. In: CANTO-SPEDER, Monique (org.). **Dicionário de ética e filosofia moral**. São Leopoldo: Unisinos, 2003. v. I. p. 43-49.

MARROU, Henri-Irénée. A ambivalência do tempo da História em Santo Agostinho. In: MARTINES, Paulo Ricardo. **O sentido da História para Santo Agostinho**. Maringá: Instituto Filosófico Arquidiocesano de Maringá, 2004. (Aula Santo Agostinho, 2). p. 32-50.

_____. **História da Educação na Antigüidade**. São Paulo: E.P.U.-EDUSP, 1974.

_____. **Santo Agostinho e o agostinismo**. Rio de Janeiro: Agir, 1957.

MARX, Karl. **A ideologia alemã**. São Paulo: Moraes, 1984.

_____. **Para a crítica da economia política**. São Paulo: Nova Cultural, 1999. (os Pensadores).

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **O Manifesto Comunista**. 5ª edição. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998. (Coleção Leitura).

MAZARINO, Santo. **O fim do mundo antigo**. 1ª ed.. São Paulo: Martins Fontes, 1991. (O Homem e a História).

MEIRA PENNA, José Osvaldo de. Implicatissimum Aenigma – o Tempo e Sto. Agostinho. **Carta Mensal**. Rio de Janeiro, v. 48, n. 568, p. 47-72, jul. 2002.

MELONI, Pietro. Bem-Aventura. In: DI BERARDINO, Angelo (org.). **Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs**. 1ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002, p. 226-227.

MORESCHINI, Cláudio; NORELLI, Enrico. **História da Literatura Cristã antiga grega e latina**: do Concílio de Nicéia ao início da Idade Média. Vol. 2, Tomo II. 1ª ed. São Paulo: Loyola, 2000.

MUNIER, Charles. Autoridade na Igreja. In: DI BERARDINO, Angelo (org.). **Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs**. 1ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002, p. 199-202.

NAGEL, Lizia Helena. Paganismo e cristianismo: concepção de homem e educação. In: OLIVEIRA, Terezinha (org.). **Luzes sobre a Idade Média**. Maringá: Eduem, 2002, p. 35-45.

NICOLET, Claude. O cidadão e o político. In: GIARDINA, Andréa. **O homem romano**. Lisboa: Editorial Presença, 1992, p. 19-48.

NOVAK, Maria da Glória. "Glossário". In: SANTO AGOSTINHO. **A Instrução dos Catecúmenos**: teoria e prática da catequese. Petrópolis,RJ: Vozes, 2005, p. 27-36.

NUNES, Ruy Afonso da Costa. **História da Filosofia na Antigüidade Cristã**: o pensamento educacional dos mestres e escritores cristãos no fim do mundo antigo. 1ª ed. São Paulo: E.P.U.: EDUSP, 1978.

OLIVEIRA, Carlos Roberto de. **História do trabalho**. 4. ed. São Paulo: Ática, 1998. (Princípios, 93).

OROZ RETA, Jose. De la iluminación a la deificación del alma según san Agustín. **AVGVSTINVS**. Madrid, vol. XL, p. 225-245, enero-diciembre, 1995.

PAIVA, Hugo de V. "Introdução". In: SANTO AGOSTINHO. **A instrução dos catecúmenos** : teoria e prática da catequese. Petrópolis,RJ: Vozes, 2005.

PASQUATO, Ottorino. Organização Eclesiástica. In: DI BERARDINO, Angelo (org.). **Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs**. 1ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002, p. 1040-1044.

PÉPIN, Jean. Santo Agostinho e a Patrística Ocidental. In: CHÂTELET, François (dir.). **História da Filosofia**: Idéias, Doutrinas. A filosofia medieval. Vol. 2. 2ª ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1974, p. 73-95.

PEREIRA MELO, José Joaquim. **Análise das transformações dos comportamentos pagãos a partir do advento do cristianismo**: século I a IV d.C. Maringá: mimeo, 1999.

_____. A Educação, em Santo Agostinho. In: OLIVEIRA, Terezinha (org.). **Luzes sobre a Idade Média**. 1ª ed. Maringá, PR: Eduem, 2002, p. 65-78.

_____. Elaboração da Enkyklios Paidéia Cristã. In: JORNADA DE ESTUDOS ANTIGOS E MEDIEVAIS - TRANSFORMAÇÃO SOCIAL E EDUCAÇÃO, 2., 2002, Maringá. *Anais...* Maringá: UEM, 2003. p. 54-60.

PERETTO, Elio. Católico. In: DI BERARDINO, Angelo (org.). **Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs**. 1ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002, p. 275-276.

PIERRARD, Pierre. **História da Igreja**. São Paulo: Paulinas, 1982. (Patrologia, 4).

PINCKAERS, Servais. "Apresentação". In: SANTO AGOSTINHO. **Sobre o Sermão do Senhor na Montanha**. Campo Grande; Rio de Janeiro: Edições Santo Tomás, 2003.

PINHEIRO, António Soares. "Introdução". In: SANTO AGOSTINHO. **O Mestre**. São Paulo: Landy, 2000.

PLATÃO. **Fédon**: ou da alma. São Paulo: Nova Cultural. 1999. (os Pensadores, 2).

PONDÉ, Luiz Felipe. Um grande do pensamento: uma biografia de Agostinho, o filósofo e santo que moldou a idéia de vida interior. **Veja**. São Paulo, n. 22, ano 38, p. 116-117, 1 de jun., 2005.

PORTO, Humberto; SCHLESINGER, Hugo. **Geografia universal das religiões**. São Paulo: Paulinas, 1987.

POSSÍDIO. **Vida de Santo Agostinho**. São Paulo: Paulus, 1997.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da Filosofia**: Antigüidade e Idade Média. 3º ed. Sao Paulo: Paulus, 1990. Vol. 1.

REINARES, Tirso Alesanco. **Filosofía de San Agustín**: síntesis de su pensamiento. Madrid: Editorial AVGVSTINVS, 2004. (Coleção Biblioteca Agustiniana, 2).

ROCHA, Ivan Esperança. **Práticas e representações judaico-cristãs**: exercícios de interpretação. Assis,SP: FCL-Assis- UNESP Publicações, 2004.

ROCHA PEREIRA, Maria Helena da. **Estudos de História da Cultura Clássica**. Vol. 2: a cultura romana. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1984.

RODRIGUES, Leila Roedel. A produção intelectual eclesiástica no processo de consolidação da Igreja e de legitimação da monarquia Suevas. In: OLIVEIRA, Terezinha. **Luzes sobre a Idade Média**. 1ª ed. Maringá, PR: Eduem, 2002, p. 135-148.

ROSTOVTZEFF, Mijail. **História de Roma**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1967.

SANGALLI, Idalgo Jose. **O fim último do homem**: da εὐδαιμονία aristotélica à *beatitudo* agostiniana. 1ª ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998. (Coleção Filosofia, 80).

SANTO AGOSTINHO. Sermão sobre a devastação de Roma. In: LAUAND, Luiz Jean (org.). **Cultura e educação na Idade Média**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

SANTOS, J. Oliveira; PINA, A. Ambrósio de. "Notas". In: SANTO AGOSTINHO. *Confissões*. São Paulo: Nova Cultura, 1999. (os Pensadores, 4).

SCIACCA, Michele Federico. **O essencial de Santo Agostinho**. Maringá: Instituto Filosófico Arquidiocesano de Maringá, 2003. (Aula Santo Agostinho, 1).

SESBOÜÉ, Bernard. "Apresentação". In: _____ (dir.). **O Homem e sua salvação: séculos V-XVII**. São Paulo: Loyola, 2003 (História dos Dogmas, 2).

SOTOMAYOR, Manuel. Estructuración de las Iglesias cristianas. In: SOTOMAYOR, Manuel; UBIÑA, José Fernández. **Historia del Cristianismo: el mundo antiguo**. Granada: Editorial Trotta, 2005. Vol. I. p. 531-588.

SOUZA, José Zacarias. **Agostinho: buscador inquieto da verdade**. 1ª ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001. (Coleção Filosofia, 124).

STUDER, Basilio. Graça. In: DI BERARDINO, Angelo (org.). **Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs**. 1ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002a, p. 638-642.

_____. Iluminação. In: DI BERARDINO, Angelo (org.). **Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs**. 1ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002b, p. 705.

_____. Mos Maiorum. In: DI BERARDINO, Angelo (org.). **Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs**. 1ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002c, p. 968.

_____. Rationes Seminales. In: DI BERARDINO, Angelo (org.). **Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs**. 1ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002d, p. 1210.

TEIXEIRA, Evilázio Francisco Borges. **Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade: estudo teológico sobre o *De Trinitate* de Santo Agostinho**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003. (Coleção Teologia, 25).

TOSI, Renzo. **Dicionário de sentenças latinas e gregas**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

TRAPÈ, Agostino. Agostinho de Hipona. In: DI BERARDINO, Angelo (org.). **Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs**. 1ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002, p. 54-59.

TREVIJANO, Ramón. Sucessão (Apostólica). In: DI BERARDINO, Angelo (org.). **Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs**. 1ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002, p. 1315-1316.

ULLMANN, Reinholdo Aloysio. **O estoicismo romano**: Sêneca, Epicteto, Marco Aurélio. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996. (Coleção Filosofia, 45).

VAN STEEBERGEN, Fernand. **História da Filosofia**: periodo cristão. Lisboa: Gradiva, 198-.

VEYNE, Paul. Humanitas: romanos e não romanos. In: GIARDINA, Andréa. **O homem romano**. Lisboa: Editorial Presença, 1992, p. 281-302.

VOGEL, Cyril. Penitência. In: DI BERARDINO, Angelo (org.). **Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs**. 1ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002, p. 1133-1135.

VOGT, Hermann. J. Organização Eclesiástica. In: DI BERARDINO, Angelo (org.). **Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs**. 1ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002, p. 1041-1042.

ZULUAGA, Isabel Gutierrez. **Historia de la Educación**. 4ª ed. Madrid: Narcea, 1972.