

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: EDUCAÇÃO

**O PROCESSO FORMATIVO EM SANTO AGOSTINHO: UMA
LEITURA DE *A CIDADE DE DEUS***

TAÍS LUIZ DE ALMEIDA

MARINGÁ

2018

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: EDUCAÇÃO

**O PROCESSO FORMATIVO EM SANTO AGOSTINHO: UMA LEITURA DE A
*CIDADE DE DEUS***

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Estadual de Maringá (UEM), como requisito parcial para a obtenção do título de mestre em Educação.

Área de Concentração: EDUCAÇÃO.

Orientador:

Prof. Dr. José Joaquim Pereira Melo

Maringá

2018

TAÍS LUIZ DE ALMEIDA

**O PROCESSO FORMATIVO EM SANTO AGOSTINHO: UMA LEITURA DE A
CIDADE DE DEUS**

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. José Joaquim Pereira Melo – UEM

Prof. Dr^a Roseli Gall do Amaral da Silva - UTFPR

Prof. Dr. Reginaldo Aliçandro Bordin – PUC/PR

Dedico este trabalho ao meu amado avô,
Antônio Luiz de Almeida (*in memoriam*).

AGRADECIMENTOS

À Deus, pela vida.

Ao meu irmão Thiago, por ser minha primeira e constante inspiração. Por compartilhar todos os momentos comigo e ser meu ponto de equilíbrio.

À minha mãe, Renilda e meu irmão André, por todo amor.

À minha família, especialmente à “vó” Dete e à prima Fernanda, pelo incentivo e companheirismo.

À Drielly, minha amiga, minha irmã de coração, que está comigo em todos os momentos.

À Nayara, pelas conversas agostinianas da madrugada, pela paciência em me ouvir, por compartilhar livros e experiências comigo e principalmente, por ter se mostrado uma amiga para todos os momentos.

À Francielle, minha amiga querida, que dia após dia me ensina a ver a vida de uma forma mais leve.

À Juliana, minha amiga, que mesmo na correria dos dias, arruma tempo para me dar conselhos certos.

À minhas amigas Marcela, Raisa e Stefany, por provarem que a amizade vai além do que os olhos podem ver.

Ao Bruno, meu amigo querido, por todo incentivo e carinho.

Às meninas que formam minha segunda família: Jaqueline, Juliana, Ana, Leila, Valéria, Tânia, D. Santana, Helóia, Daiana e Mônica, por sempre acreditarem no meu potencial, por me darem apoio moral e profissional, segurando as pontas na minha ausência. Eu tenho muito orgulho de fazer parte de uma equipe tão humana que é a nossa, principalmente sabendo que trabalhamos pelo mesmo propósito: promover educação de qualidade.

À Iolanda, pela compreensão e apoio ao me permitir condições de estudo nesta reta final.

Ao Célio, pela amizade, conselhos e cafés.

Ao Marcos e à Roseli, pelo compromisso de ler o meu trabalho e me dar contribuições valiosas na qualificação.

À banca, Roseli e Reginaldo, por aceitar o convite.

Ao orientador, José Joaquim Pereira Melo: Querido Neto, seus ensinamentos foram de fundamental importância na realização deste trabalho. Sua competência, comprometimento e compreensão me ajudaram a amadurecer pessoal e profissionalmente. Obrigada por me permitir compartilhar essa caminhada contigo.

ALMEIDA, Taís Luiz de. **O PROCESSO FORMATIVO EM SANTO AGOSTINHO: UMA LEITURA DE A CIDADE DE DEUS**. (72 f.). Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Estadual de Maringá. Orientador: José Joaquim Pereira Melo. Maringá, 2018.

RESUMO

Este trabalho foi elaborado com o principal objetivo de proceder a uma análise do livro *A Cidade de Deus*, de Santo Agostinho, a respeito da formação do modelo de homem ideal de seu tempo. Ele elaborou seu pensamento filosófico-teológico em um período de profundas transformações sociais, onde a crise do Império Romano estava se agravando. Paralelamente, ocorria o fortalecimento do Cristianismo e a consolidação da Igreja como uma instituição organizada. Em face das transformações sociais daquela época, Santo Agostinho identificou no homem, uma condição de miserabilidade moral e apontou caminhos para a busca da verdadeira felicidade (Deus), através de preceitos cristãos. Neste contexto, buscou-se compreender alguns conceitos agostinianos, relacionados com a proposta formativa tais como: amor, vontade, liberdade, graça e iluminação divina, essenciais para uma caminhada rumo à cidadania celeste. Para este entendimento, utilizamos fontes primárias como *A Cidade de Deus*, *Confissões*, *O Livre Arbítrio*, *O Mestre*, além de autores que tratam do tema em questão. Diante da elaboração de um novo conceito de cidadania e sociedade, o homem deveria passar por um processo de interiorização – peregrinando pela caridade e esperança rumo à santificação – que também pode ser caracterizado como um processo de autoeducação.

Palavras-chave: A Cidade de Deus; Santo Agostinho; Interiorização; Educação.

ALMEIDA, Taís Luiz de. **THE FORMATIVE PROCESS IN SAINT AUGUSTINE: A READING OF THE CITY OF GOD.** (72f). Dissertation (Master in Education) – State University of Maringá. Supervisor: José Joaquim Pereira Melo. Maringá, 2018.

ABSTRACT

This article was elaborated with the main purpose of analyzing the work *The City of God*, of Saint Augustine, regarding the formation of the model of ideal man of his time. He elaborated his thinking in a period of profound social transformation, where the crisis of the Roman Empire was worsening. At the same time, there was a strengthening of Christianity and the consolidation of the Church as an organized institution. In view of the social changes of that time, St. Augustine identified in man a condition of moral miserability and pointed out ways to seek true happiness (God) through Christian precepts. In this context, the article sought to understand some Augustinian concepts, related to the formative proposal as: love, will, freedom, grace and divine enlightenment, essential for a journey towards celestial citizenship. For this understanding, we use primary sources such as *The City of God*, *Confessions*, *Free Will*, *The Master*, as well as authors dealing with the subject in question. Faced with the elaboration of a new concept of citizenship and society, man should undergo a process of interiorization - pilgrimage for charity and hope for sanctification - which can also be characterized as a process of self-education.

Key words: *The City of God*; Saint Augustine; Interiorization, Education

SUMÁRIO

1	CONSIDERAÇÕES INICIAIS.....	10
2	A DECADÊNCIA DO IMPÉRIO ROMANO E A ASCENSÃO DA IGREJA CRISTÃ.....	16
2.1	Santo Agostino Uma breve biografia.....	22
2.2	Do maniqueísmo ao neoplatonismo.....	25
2.3	Da conversão à vida episcopal.....	30
3	<i>A CIDADE DE DEUS</i>	35
3.1	Origem e estrutura	35
3.2	A metáfora das duas cidades.....	40
3.3	O conceito de homem no pensamento agostiniano.....	44
4	A EDUCAÇÃO COMO UM FENÔMENO DIVINO.....	49
4.1	Conhecimento: o bem maior a ser conquistado.....	54
4.2	Teoria da Iluminação Divina: fundamento para o conhecimento.....	56
4.3	A Função do Amor no processo formativo agostiniano.....	59
4.4	Liberdade e Graça Divina.....	62
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	66
	FONTES E REFERÊNCIAS.....	69

1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Santo Agostinho viveu na transição da Antiguidade para a Idade Média. Este período, marcado por intensas transformações de cunho econômico e político foi o cenário no qual desenvolveu o seu pensar. Sua obra é reflexo da sociedade em que vivia, somado às suas experiências pessoais, que culminaram num exercício reflexivo sobre a humanidade.

Na segunda metade do século III, o Império Romano cessou sua expansão territorial. Cabe ressaltar que a grandiosidade do Império estava justamente ligada à conquista de novos territórios, porém, a manutenção dos exércitos demandava um alto gasto, motivo principal para a estagnação de suas atividades (ROSTOVTZEFF, 1967). Em consequência disso, uma grave crise econômica, política e social instalou-se, culminando na desorganização e no declínio do Império.

A decadência do Império Romano do Ocidente deixou marcas profundas na sociedade. Diante da intensificação das invasões bárbaras, as cidades ficaram em ruínas. Os homens desta época, que até então viam o imperador e exército como protetores, passaram a desacreditar de seus poderes e de suas competências para a condução da sociedade (ROSTOVTZEFF, 1967). O modo de vida desencadeado por essas transformações suscitou a preocupação com a restauração moral do homem. Neste momento, havia uma emergência de uma nova organização de sociedade, bem como apontar um ideal de homem que atendesse à ela (PIRATELI, 2014).

O cristianismo se fortalecia paralelamente à dissolução do Império Romano. Neste cenário, a Igreja se consolidou como uma instituição organizada e passou a comandar a sociedade, fundamentada nos valores e virtudes cristãs. Assim, a Igreja Cristã aponta para uma proposta educativa que tinha por objetivo formar um ideal de homem. De acordo com (CAMBI, 1999), essas transformaram o modo de vida e organização da sociedade:

O advento do cristianismo operou uma profunda revolução cultural no mundo antigo, talvez a mais profunda que o mundo ocidental tenha conhecido na sua história. Uma revolução da

mentalidade, antes mesmo que da cultura e das instituições sociais e, depois, políticas também. Trata-se da afirmação de um novo 'tipo' de homem (igualitário, solidário, caracterizado pela virtude da humildade, do amor universal, da dedicação pessoal, como ainda pela castidade e pela pobreza), que do âmbito religioso vem modelar toda a visão da sociedade e também os comportamentos coletivos, reinventando a família (baseada no amor e não apenas e sobretudo na autoridade e no domínio), o mundo do trabalho (abolindo qualquer desprezo pelos trabalhos 'baixos', manuais, e colocando num plano de colaboração recíproca os patrões e os escravos, os serviçais, os empregadores e os dependentes) e o da política (que deve inspirar-se nos valores ético-sociais de igualdade e solidariedade, devendo ver o soberano agir como um pai e um guia do povo, para dar vida a uma *res publica christiana*) (CAMBI, 1999, p. 121)

Neste processo, os Padres da Igreja buscavam organizar um pensamento pautado no concílio entre fé e razão, que pressupunha o surgimento de uma filosofia teológica. Dentre eles, Santo Agostinho merece destaque por sistematizar este pensamento e ir além, ao elaborar uma proposta formativa com o objetivo de direcionar o homem para a organização de uma nova sociedade, a cristã.

A relevância do estudo do pensamento de Santo Agostinho justifica-se pela importância de investigar e discutir a educação, que neste entendimento, é caracterizada como uma questão moral. O processo de ascensão espiritual pensado por ele apontava para a necessidade e urgência da reparação da natureza humana. Este aperfeiçoamento só era possível por meio de uma caminhada rumo à santificação (BROWN, 2005). Nessa dinâmica, a forma como Santo Agostinho pensou o homem de seu tempo e como este se relaciona com o mundo (PEREIRA MELO, 2014) nos permite refletir a importância de seu pensar para a História da Educação.

A diversidade de assuntos abordados por Santo Agostinho resultou em uma vasta produção literária. Sua obra é composta por diálogos, comentários, epistolários, sermões e tratados que abrangem temas teológicos, filosóficos, dogmáticos, históricos, morais, pastorais e espirituais. Esta pluralidade de escritos instiga a pesquisa em diversas áreas do conhecimento, pois permeia preocupações discutidas até os dias atuais, afirmando a atemporalidade de seu

pensamento. Em função disso, justifica-se o interesse em pesquisar Santo Agostinho como uma figura importante na concepção de Homem, Sociedade, Amor, Liberdade, Graça e como esses conceitos se relacionam com a Educação.

Sobre esta temática, cabe mencionar a importância da pesquisa “A humanitas em Santo Agostinho, ou como santificar o homem nas ruínas do Império Romano”, onde o autor Marcos Roberto Pirateli (2012) discute o processo formativo agostiniano como condição salvífica para o homem daquele tempo. Para tanto, o autor apresenta o contexto histórico fundamental para o entendimento das discussões a cerca de homem e educação moral.

Neste entendimento, o objetivo desta dissertação é identificar aspectos educacionais presentes no livro *A Cidade de Deus*. Apesar de não ser um escrito sobre educação, fica evidente que os conceitos apresentados nele, contribuíram para a elaboração da proposta formativa agostiniana.

Assim, buscamos compreender as seguintes questões: Qual a necessidade de estabelecer um ideal de homem para aquela época? Para Santo Agostinho, quais as virtudes necessárias para a formação do homem ideal? Como o processo de interiorização pode ser considerado como um processo de autoeducação? Para refletir sobre essas questões, além de *A Cidade de Deus*, que é nossa fonte principal para as discussões apresentadas nesta pesquisa, destacamos a importância de *Confissões*, escrito autobiográfico indispensável na fundamentação do pensamento agostiniano.

Neste sentido, apresentamos na primeira seção deste trabalho, o contexto histórico em que Santo Agostinho viveu, bem como as transformações sociais advindas da crise do Império, que propiciaram condições para o desenvolvimento de uma filosofia cristã. Para além, identificamos o processo de ascensão da Igreja Cristã como instituição responsável pela organização da sociedade.

Em seguida, foi feita uma breve apresentação da biografia de Santo Agostinho, utilizando como referência, as *Confissões*, um dos textos mais conhecidos de Santo Agostinho. Escrito no ano de 397 (ou 398) e composto de

13 livros, retrata uma autobiografia na qual ele relata sua vida antes de se tornar cristão e sua conversão. Contrapondo o conceito de divindade proposta pelo paganismo, Agostinho apresentou um Deus presente e pessoal.

Importa ressaltar a escolha deste livro, pelo fato de que as experiências pessoais de Santo Agostinho influenciaram diretamente na elaboração de seu pensamento, principalmente no que se refere ao conceito de homem. De certa forma os relatos dessas experiências justificam o desenvolvimento do processo formativo proposto por ele.

Ao relatar detalhadamente sua vida neste escrito, onde ele qual fala sobre a Criação, o Tempo e sobre a noção psicológica que temos do tempo, podemos notar o caráter filosófico de Santo Agostinho. Este estudo referente ao estilo de vida levado por Agostinho antes de sua conversão é fundamental para a compreensão de sua proposta formativa(SOUZA, 2013).

Por meio destes relatos, identificamos também, aspectos da educação em Santo Agostinho. Sua busca pelo conhecimento antes da conversão recebeu influências de três principais correntes filosóficas: maniqueísmo, neoplatonismo e ceticismo. Além disso, sua experiência como professor lhe rendeu condições para expor os problemas educacionais da época (SOUZA, 2013), como por exemplo, a indisciplina e as metodologias utilizadas no ensino. Observamos que a partir dessas experiências a preocupação agostiniana com o comportamento do homem sempre esteve presente em sua vida.

Na segunda seção, apresentamos os motivos que levaram Santo Agostinho a escrever *A Cidade de Deus*. Influenciado por um contexto histórico de instabilidade social, após a invasão das tropas comandadas por Alarico à Roma, os homens passaram a acusar o culto ao Cristianismo pela não proteção do Império (BROWN, 2005). Para refutar este argumento, Santo Agostinho elabora *A Cidade de Deus*, onde apresenta as causas do enfraquecimento do império, e chama atenção para o principal: a corrupção moral da sociedade.

Ele divide a humanidade em uma metáfora conhecida como a das duas cidades: A Cidade de Deus (celeste) e a Cidade dos Homens (terrena). Cada

uma com suas características específicas. Ao identifica-las, Santo Agostinho descreve conceitua seus habitantes e suas ações. Para ele, o homem terreno, corrompido pelas paixões, era o responsável pelas escolhas erradas que o afasta do ideal de homem cristão, ou seja, o homem santificado. Para que o homem assumisse condição de cidadão celeste, era necessário um retorno deste homem à Deus. Assim, a proposta formativa em Santo Agostinho aponta o caminho para a purificação dos costumes do homem.

Não saias de ti, mas volta para dentro de ti mesmo, a Verdade habita no coração do homem. E se não encontras senão a tua natureza sujeita a mudanças, vai além de ti mesmo. Em te ultrapassando, porém, não te esqueças que transcendes tua alma que raciocina. Portanto, dirige-se à fonte da própria luz da razão. (*A Verdadeira Religião*. 1994, p. 106-107).

A máxima agostiniana citada acima reflete o estado de interiorização em busca da Verdade (Deus), de forma que o homem necessita da iluminação divina para realização do processo educativo. No entanto, destaca a importância da alma humana no processo do conhecimento, pois o ato intelectual também é necessário.

.No processo de santificação proposto em *A Cidade de Deus*, o Amor tem papel fundamental. Nesse sentido, alma deve voltar-se para o Deus e isso só seria possível com a existência de um impulso, uma motivação, a qual Santo Agostinho apresenta como peso: “*Pondus meum amor meus*”¹.

A reflexão sobre o amor fundamenta o conceito Agostiniano de *Sociedade*, caracterizado no embate entre o que definiu os homens como “ímpios” e “povo de Deus”:

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 (*A Cidade de Deus*, XV,1,1).

Na sua proposta de *Educação*, encontram-se conceituais como: a práxis ascética; a peregrinação; a moral; a teoria da *Iluminação de Divina*; o

¹ O meu amor é o meu peso (*Conf. XIII, 9*)

encontro da liberdade humana, a graça divina e o papel de mestre no processo formativo. O estudo fundamentado por essas fontes possibilita a identificação do pensamento filosófico e/ou teológico de Santo Agostinho, resultando no desvendamento de seu pensamento e prática que se apresentou como uma pedagogia que prepara a formação do homem ideal, o homem santificado.

Nesse sentido, a concepção de homem, que sempre permite desvelar um ideal de humanidade, nem que seja por negação da essência constatada ou admitida, jamais está separada do itinerário educativo que essa mesma sociedade está propondo. (NAGEL, 2002, p. 37)

Tendo em vista o processo formativo como um fator de transformação do modo de vida do homem, buscamos compreender os acontecimentos daquela época como ponto norteador para as mudanças na sociedade.

Diante disso, discutimos na terceira seção deste trabalho, onde se encontram os aspectos formativos/ educativos em *A Cidade de Deus*. Ao propor uma aproximação com Deus na busca da verdadeira felicidade ou verdadeiro Bem, Santo Agostinho compreende que é necessário identificar os fatores que permitem este processo. Sendo assim, amor, vontade, liberdade graça e iluminação divina estão interligados na busca do conhecimento, que, para ele, é o Bem maior a ser conquistado.

Na concepção de educação agostiniana, entende-se esta caminhada interior como uma peregrinação, onde o homem exterior cedia espaço ao homem interior. Considerando que o processo de progressão moral não era tarefa fácil (PIRATELI, 2014) buscou-se apresentar, no presente estudo, a educação como um fenômeno divino, bem como os agentes do processo educativo.

Apesar do recorte cronológico da pesquisa limitar-se à época em que viveu o pensador, é importante ressaltar que a luta agostiniana pela formação humana se relaciona com a sua luta pelo próprio cristianismo, o que reflete o seu gênio de especulação e visão que prenunciaram o medievo.

2 A DECADÊNCIA DO IMPÉRIO ROMANO E A ASCENÇÃO DA IGREJA CRISTÃ

Profundas transformações marcaram os séculos IV e V, especialmente no que concerne à estrutura política do Estado, as quais moldariam o novo modo de vida da Europa Ocidental. Entretanto, ao tratar do declínio do Império Romano, precisamos retroceder ao século III, mais especificamente à segunda metade dele, onde encontraremos as primeiras evidências da crise que se instalaria mais tarde. Parte deste século caracterizou-se pela instabilidade, econômica, política e moral.

O Império romano foi um dos mais importantes da Antiguidade, dada a sua expansão territorial e conquistas tanto de escravos, quanto de mercadorias e minérios. Entretanto, manter este vasto território, gerava altos custos ao Império e, como produto disso, os impostos cresceram consideravelmente. Este cenário contribuiu para o fim das conquistas territoriais, e consequentemente, o reabastecimento das forças produtivas também cessou. De acordo com Pirateli (2012, p. 24):

Em um 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 autorreprodução de sua mão-de-obra, culminando na crise.

A conquista de territórios era o principal meio para a obtenção de novos escravos. Instalada a crise escravista, consequentemente o sistema produtivo foi afetado, pois quanto menor o número de escravos, menor a produção, ou seja, os produtos ficam mais caros. Tal conjuntura econômica deu condições para a completa modificação dos métodos agrícolas, uma vez que:

Já não havia qualquer possibilidade de basear a indústria no trabalho servil – a escassez da força de trabalho é prova clara de que a população do império deixara de crescer, pelo contrário, se reduzia.[...] A migração da força de trabalho para as cidades foi interrompida pelo declínio do comércio e indústria, e é improvável que tenha havido em qualquer época um êxodo considerável do trabalho para lugares fora do império (ROSTOVITZ, 1967, p. 284).

Em função do enfraquecimento das atividades econômicas, grande parte população se viu em condições de deixar a cidade, pois ali, não havia mais trabalho. Isso levou os grandes proprietários de terras a dividir duas propriedades com as classes inferiores, que entregavam sua mão de obra e parte da produção em troca de proteção militar e uma porção de terra para subsistência.

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 estes e o Estado, os pagamentos eram feitos quase invariavelmente *in natura*, pela transferência de alguns produtos (ROSTOVTZEFF, 1967, p. 285).

Visto a necessidade de mão-de-obra rural, o imperador Constantino (272 – 337) estabeleceu a Lei do Colonato, onde os cidadãos romanos que migraram para o campo teriam que permanecer lá, (PIRATELI, 2012,) como uma espécie de relação perpétua com a terra.

Acrescente-se a isso, a pressão dos povos germânicos (bárbaros) nas fronteiras do Império. Esses povos tinham por objetivo a conquista territorial e, neste sentido, o recuo urbano facilitava ainda mais as invasões, uma vez que algumas regiões ficaram abandonadas, culminando na ruralização das cidades.

No Império 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 de excessivo de impostos; os impostos argumentam em resposta às necessidades militares; e a pressão germânica era a principal responsável por esse crescimento. Enfim, um círculo vicioso de problemas plenamente desencadeado (FINLEY, 1991, p. 186).

Para o autor, a situação da força de trabalho estava ligada às modificações ocorridas nos setores sociais e econômicos do império, principalmente devido às invasões germânicas. Esta desorganização apontava para o desmembramento do território. Em função disso, o Estado buscou iniciativas na tentativa de reestabelecer a organização da sociedade, mas acabou por agravar a crise que já ocorria (ROSTOVTZEFF, 1967). Com o

objetivo de garantir a ordem social, algumas medidas como o aumento de impostos e a obrigação dos filhos a seguirem carreira dos pais, conforme destaca Grimal (1999, p. 139):

As aristocracias municipais, a dos *curiales*, tem 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 deve cultivar o domínio paterno (GRIMAL, 1999, p. 139).

No entanto, conforme indicado, esta foi mais uma tentativa que não obteve êxito. Diante disso, questionava-se se o Estado tinha mesmo condições de manter a organização da sociedade, visto que não estava atendendo às necessidades do povo. De acordo com Souza (2013) os homens dessa sociedade sentiam-se desorientados diante de tantas transformações que aconteciam no Império naquele período.

Neste cenário, a Igreja cristã ganhou destaque, pois despontava como uma instituição organizada, que tinha condições de assumir o papel do Estado na direção da sociedade e reorganiza-la:

A antiga ordem imperial, enfim, apesar de todas as medidas de força que tentam impor a coesão, vai cedendo à inevitável desestruturação, a uma desagregação dos elementos que, antes coesos, conformavam a ordem do sistema. Contra tudo isto, o Cristianismo, organizando em Igreja e gerando os seus próprios padrões de espacialização política, começa a constituir um sistema paralelo, que agrega em dioceses o espaço sócio-religioso propondo uma nova organização administrativa, ora superposta ora desencaixada em relação à administração imperial. Decisivamente, a idéia de universalidade que antes residia no Império vai se deslocando para a Cristandade consolidada institucionalmente na Igreja, e este confronto entre dois projetos universais – na vida política ou imaginária – em breve se estenderá pelos séculos posteriores como uma longa reminiscência do jogo de encaixes e desencaixes entre os dois sistemas (BARROS, 2009, p. 567, 568).

Importa ressaltar que, mesmo apresentando-se como uma nova organização de sociedade, o fortalecimento da Igreja Cristã não representa o abandono total das atribuições imperiais, como a organização política e

administrativa do Império. A saber, a articulação entre essas atribuições imperiais contribuíram para transformações significativas no que se refere ao processo de consolidação da Igreja.

Paralelo a decadência do Império Romano, houve uma paulatina ascensão da religião cristã, principalmente em setores inferiores daquela sociedade. Porém, o cristianismo continuou sendo visto como uma religião marginal (GRIMAL,1999) entre a aristocracia, por estar composto por homens simples e pobres

A fé cristã era fundamentada nas verdades reveladas, não na filosofia, embora os pensadores da Igreja buscassem respaldo nessa mesma filosofia.(BOEHNER; GILSON, 2003). De que forma podemos compreender melhor esta diferença? Bem, a filosofia tem como base de suas preocupações, o homem. Ele é o ponto de partida na busca pela interpretação racional do mundo. Já o cristianismo por si só, não se configura como filosofia, mas como religião e tem o ponto de partida em Deus. Questões como existência e imortalidade da alma, liberdade e amor, são base para as investigações do que chamamos filosofia cristã.

Para BOEHNER; GILSON (2003, p.9), a filosofia Cristã “é o conjunto que compreende os sistemas filosóficos surgidos nos tempos apostólicos até os dias atuais” onde a fé cristã influi conscientemente. Assim, os esforços filosóficos fundamentados pela fé, visam a busca da verdade eterna, que é Deus. Partindo do pressuposto que Deus criou todas as coisas do nada, a partir de sua vontade, entende-se como verdade suprema, aquela que não pode ser explicada (Ele “é”), senão por meio da fé. Em *Confissões*, Santo Agostinho, destaca a fé como uma doutrina “simples, com regras de conduta moral e pela crença na salvação através do sacrifício de Cristo”.

O surgimento da era cristã se deu pela passagem de Cristo na terra, considerado o maior marco da história da humanidade. Uma das preocupações agostinianas, em *A Trindade*, foi explicar este Deus que é um só, mas com três naturezas, pois é ao mesmo tempo pai, filho e espírito santo. Com isso, podemos identificar o quão importante é o significado da fé no desenvolvimento doutrinário cristão.

Para além, de acordo com Boehner; Gilson (2003) considera-se também como marco deste desenvolvimento, o conhecimento da Sagrada Escritura. Este conjunto de escritos sobre a divindade, composto principalmente de ensinamentos e regras morais, aponta ao homem a importância de suas decisões enquanto cidadão terreno, para seu destino eterno. Desta maneira, a vida entre os cristãos é pensada a partir do estabelecido pela Sagrada Escritura.

A esse respeito, Mondoni (2006) destacou que a medida em que o cristianismo foi se consolidando e conquistando certa legalidade, o imperador Constantino entendeu que a união entre Estado e Igreja seria útil. Especialmente após sua conversão, ele atuou como peça fundamental na aproximação do cristianismo ao Império.

Constantino teve a clara visão da utilidade que derivaria para o Estado a aliança e apoio do cristianismo, e a convicção do bem que operava em favor da religião e da Igreja.[...] era convicto da necessidade de uma harmonia entre as duas esferas[...]. Movido pelo desejo de manter a ordem, e também pelo interesse por problemas religiosos, interveio em questões dogmáticas e disciplinares; preocupava-se com o perigo político que os dissensos religiosos constituíam, principalmente, ao menos potencialmente, e queria restabelecer a unidade (MONDONI, 2006, p. 51)

Ao permitir o culto do Cristianismo, Constantino conquistou mais adeptos ao seu governo, assim, Estado e Igreja estreitaram suas ligações, resultando no fortalecimento do poder político e econômico do Império. Porém, o cristianismo só tornou-se religião oficial do Império no século IV, quando foi reconhecida, posteriormente por Teodósio (346 – 395), ao instituir o edito de Tessalônica. O Cristianismo se beneficiou com isso, pois, na mesma medida em que recebia privilégios, aumentava-se a autoridade da Igreja (SOUZA, 2013), e por consequência, sua riqueza. Juntamente com essa preocupação de ordem religiosa, e com a importância que assumiu na esfera social, trouxe consigo a ascensão política da Igreja, o que resultou na sua participação em questões de ordem civis, com a finalidade de atender as novas demandas sociais (BARK, 1979).

Isso possibilitou aos seus representantes uma liderança sobre a nova ordem social que se organizava, desse modo assumiram a função de orientar e apontar os caminhos a serem seguidos pelos homens daquele período, segundo seus ensinamentos, para que fosse possível alcançar a nova cidadania – a celeste – que tinha por objetivo, consolidar o reino de Deus na terra. (PIRATELI, 2012).

Conforme afirma Pereira Melo (2010), o magistério da Igreja preocupava-se em propiciar ao homem sofrido, conforto moral, que só era possível encontrar em uma religião, que segundo seus líderes, era universal, e que deveria se voltar para todos os homens. A insegurança, trazida por este período de transição, levou os homens a buscarem conforto na religião, que por seu turno, ofereceu-lhes as orientações, segundo valores cristãos.

Trata-se, portanto, de definir um conjunto de ações, construídas a partir da fé na crença da salvação, capazes de formar um novo modelo de homem e de comunidade, a Igreja. Os convertidos, para serem aceitos e integrados na comunidade, precisavam ser instruídos nos preceitos que orientariam sua vida [...] (BORDIN, 2007).

Tempos mais tarde, com a Igreja já consolidada, merece destaque a ação dos Padres da Igreja, que a partir de seus referenciais clássicos, organizaram o pensamento formativo para o ideal de homem daquele tempo, num corpo filosófico, teológico e doutrinário que fundamentava a sua exortação.

Quase todos os padres pertencem à elite da sociedade. É notável sua formação e sua trajetória dentro da Igreja: estudos literários que fazem deles escritores de classe, promissora carreira profana interrompida pela “conversão”, período passado em fortificadora solidão, intensa atividade pastoral acompanhada de forte influência doutrinal (PIERRARD, 1986, p. 47)

Segundo Pereira Melo (2010), os Padres da Igreja buscavam uma relação mais harmoniosa entre fé e razão, o que significava conciliar sabedoria cristã e ciência clássica. Todavia, a cultura clássica não foi negada em sua totalidade. Aspectos positivos dela eram incorporados e adaptados às necessidades e especificidades da fé e da educação Cristã (PEREIRA MELO, 2003)

Os líderes cristãos [...] lutaram com energia para reorganizar os padrões do pensamento e adaptar o conhecimento clássico e as realizações intelectuais que se construíam aos novos objetivos da vida humana, uma vida na qual a salvação se havia tornado principal finalidade do homem a ser educado (BARK, 1979, p. 103).

Entre esses pensadores, papel expressivo teve Santo Agostinho, que de maneira brilhante pôs a serviço da Igreja o seu pensar. Este que é tido como principal nome da Patrística, também é considerado o sistematizador dos pensares dos Padres da Igreja que o antecederam.

Desta forma, Santo Agostinho contribuiu, de maneira efetiva, na harmonização entre os conceitos assimiláveis da cultura clássica e os fragmentos dos padres cristãos que antes criaram as bases para a fundamentação do corpo doutrinal católico.

2.1 Santo Agostinho: uma breve biografia

Santo Agostinho nasceu em 13 de novembro de 354, na cidade de Tagaste, localizada na província romana da Numídia, ao norte da África. Tagaste e Madaura foram cidades onde ele recebera os primeiros estudos. De origem relativamente pobre, “a educação clássica era um dos únicos passaportes para o sucesso entre esses homens, e por pouco ele não perdeu até este” (BROWN, 2005, p.25).

Aos 15 anos, estudou em Madaura, uma cidade com possibilidade de estudos mais aprofundados, mas devido às dificuldades financeiras, teve que retornar à Tagaste. Com sacrifício do pai e a ajuda de Romaniano, um amigo rico da família, Santo Agostinho partiu para Cartago, para completar os estudos. Assim, sua formação foi essencialmente literária e baseada na língua latina. Em Cartago, segundo ele, “de todos os lados fervia a sertã (*sartago*) de criminosos amores” (*Confissões*, III, 1.1). Parecia-lhe o local ideal para um jovem como ele, atraído por um estilo de vida mais liberado para os prazeres dos sentidos, pela sensualidade, ou seja, de enfrentar o proibido. Seu primeiro ano em Cartago permitiu-lhe deleitar-se de seus desejos e prazeres (BROWN, 2005).

Nesta mesma época, Patrício veio a falecer, o que obrigou Santo Agostinho a retornar para Tagaste. Paralelamente, Santo Agostinho inicia uma relação em concubinato, que duraria pelos próximos 15 anos. Desta relação, consta o nascimento do filho Adeodato (falecido em sua adolescência e por razões desconhecidas). Os dois últimos acontecimentos não eram bem vistos pela sociedade da época. Santo Agostinho estava sendo preparado para ser um mestre das palavras (BROWN, 2005), o que lhe renderia uma carreira promissora. Porém, um casamento com uma mulher de setor social inferior, não lhe seria conveniente. Além do interesse pelo prazer dos sentidos e da filosofia, Santo Agostinho carregava consigo o importante encargo de ser chefe de duas famílias, pois seu pai morrera antes que ele completasse a idade de 20 anos.

As inquietações da vida pessoal influenciavam diretamente em suas ações. Os acontecimentos de uma vida desregrada acabaram por moldar este homem, futuro bispo de Hipona. O primeiro importante acontecimento que o levava aos caminhos do que era entendido por sabedoria aconteceu aos 19 anos, em contato com a filosofia ciceroniana.

De acordo com Folch Gomes (1979) a leitura de *Hortênsio*, de Cícero (106-43 a.C.) o instigou para novos conhecimentos. Foi seu primeiro contato com a filosofia romana. Tal leitura significou para Agostinho, profunda mudança, conforme apresentado em *Confissões*.

Este livro contém uma exortação ao estudo da filosofia. Chama-se *Hortênsio*. Ele mudou o alvo das minhas afeições e encaminhou para Vós, Senhor, as minhas preces, transformando as minhas aspirações e desejos. Imediatamente se tornaram vis, a meus olhos, as vãs esperanças. Já ambicionava, com incrível ardor do coração, a Sabedoria imortal. (*Confissões*, III, 4, 7)

A filosofia despertou-lhe o amor à sabedoria e conseqüentemente, a busca pelo que intitulou de verdade. De acordo com Lemos (2004) “essa obra suscitou-lhe uma série de questões referentes à essência, ao destino do homem e a imortalidade da alma”.

Em um primeiro momento, essa busca o levou até a leitura dos escritos Sagrados. Para Santo Agostinho, a Bíblia lhe parecia muito simples, com a

linguagem pouco rebuscada, então, em seu entendimento, tais escritos não atendiam aos interesses de um homem culto. Considerava o estilo de escrita ciceroniano mais atraente.

Determinei, por isso, dedicar-se ao estudo da Sagrada Escritura, para a conhecer. Vi então uma coisa encoberta para os soberbos, obscura para as crianças, mas humilde ao começo, sublime à medida que se avança e velada com mistérios. Não estava ainda disposto a poder entrar nela ou inclinar a cerviz à sua passagem. O que senti, quando tomei nas mãos aquele livro, não foi o que acabo de dizer, senão que me pareceu indigno compará-lo à elegância ciceroniana. A sua simplicidade repugnava ao meu orgulho e a luz da minha inteligência não lhe penetrava no íntimo. Na verdade, a agudeza de vista cresce com as crianças, porém eu de nenhum modo queira passar por criança, e, enfatuado pelo orgulho, tinha-me na conta de grande! (*Confissões*, III,5,9)

Neste momento, acontece o retorno de Santo Agostinho à Cartago, onde ficou durante 13 anos a lecionar retórica. O seu sucesso profissional o levou a outras cidades mais importantes do Império: Cartago (374), Roma (383) e Milão, em 384.

Já em contato com a filosofia, segundo Gilson (2007), para acalmar este espírito inquieto, Agostinho aproximou-se dos maniqueístas², que se orgulhavam de terem uma explicação puramente racional do mundo, de justificar a existência do mal e de conduzir fielmente à fé única por meio da razão.

Agostinho foi “Ouvinte” entre os maniqueus por cerca de nove anos. Não poderia ter encontrado sua Sabedoria num grupo mais extremado de homens. Os maniqueus eram uma pequena seita de reputação sinistra. Eram ilegais e, mais tarde, seriam selvagememente perseguidos (BROW, 2005, p. 57)

A experiência de Santo Agostinho com o maniqueísmo é de fundamental importância no desenvolvimento de sua filosofia cristã. Por algum tempo, os conceitos maniqueístas serviram de resposta aos questionamentos que lhes inquietavam na sua busca.

²No entendimento do maniqueísmo, o caminho da libertação é apresentado a partir de uma análise da condição do homem: devido à sua existência encarnada, o homem sofre, sendo presa ao mal – que é entendido como obra do adversário de Deus, já que Deus é transcendente e bom (SOUZA, 2013).

2.2 Do maniqueísmo ao neoplatonismo

O maniqueísmo, organização fundada no século III por Mani, tinha Fausto de Mileva como bispo e principal representante. Este, admirado por Santo Agostinho, por sua eloquência e capacidade de persuasão.

O espírito racionalista de Agostinho sentia-se mais à vontade entre os maniqueus do que entre os cristãos, devido ao caráter acentuadamente materialista da metafísica da seita, e à consequente afinidade com suas próprias concepções acerca de Deus e da alma (BOEHNER; GILSON, 2003, p. 143)

Nessa orientação que assumiu, tinha no dualismo entre o bem e o mal a explicação da existência humana e sua relação com o mundo. O que é bom, vem do espírito e o que é mau, vem da matéria. Desta forma, o ser humano não é um corpo, ele está em um corpo. Para além, significa dizer que o homem tem em si, as duas naturezas.

A respeito disso, considerou Santo Agostinho:

Com efeito, eu ignorava outra realidade, cuja existência é indubitável. Era como impelido, por uma aguilhada, a submeter-se à opinião de insensatos impostores quando me perguntavam a origem do mal, se Deus era ou não limitado por forma corpórea, se tinha cabelos e unhas, se se deviam reputar justos os que possuíam simultaneamente muitas mulheres, os que assassinavam homens e sacrificavam animais. Perturbava-se a minha ignorância com essas perguntas. Assim, afastava-me da verdade com a aparência de andar para ela, porque não sabia que o mal é apenas a privação do bem, privação cujo último termo é o nada (*Confissões*, III,7,12)

A origem do mal no mundo era uma preocupação agostiniana, a qual o maniqueísmo tratou de resolver (BOEHNER; GILSON, 2003). Apesar disso, ele ainda tinha muitas dúvidas sobre a consistência desta doutrina. O contato com Fausto representava para ele uma espécie de luz àqueles questionamentos. No entanto, neste encontro, entendeu que tal doutrina não lhe daria as respostas esperadas durante tanto tempo.

Logo que transpareceu com suficiente clareza a imperícia de Fausto nessas ciências em que o julgava e eminente, comecei a desesperar da sua capacidade para me esclarecer e desfazer

as dificuldades que embaraçavam meu espírito. Poderia ele perfeitamente, com a ignorância daquelas questões, possuir a verdadeira piedade, contanto que não fosse maniqueísta. (Confissões, V, 7,12)

Decepcionado com o encontro, Santo Agostinho acabou por afastar-se do maniqueísmo.

Resfriado assim o ardor com que me aplicava às doutrinas dos maniqueístas, desesperei ainda mais dos seus restantes mestres, depois que este, tão célere, se revelou incapaz de resolver numerosos problemas que me embaraçavam. Comecei a tratar com ele por cauda da paixão que o inflamava pela literatura, que eu, como retórico, já não ensinava aos jovens de Cartago. Lia com ele, aquilo que ele desejava ouvir, ou o que eu julgava conveniente ao seu espírito. Quanto ao mais, todo o esforço que determinadamente me impusera ai fim de progredir nesta seita ruiu por completo logo que conheci aquele homem, mas não de tal forma que dos maniqueístas me separasse radicalmente. Com efeito, não encontrando outro caminho melhor que aquele por onde desesperadamente me lançara, resolvera contentar-se entretanto com ele, até que brilhasse outra via de preferível escolha (Confissões, V, 7,13).

Nesta trajetória de busca e encontros doutrinários, votou-se também para o ceticismo acadêmico. Considerou este conhecimento preferível ao dos maniqueístas, a saber:

Este materialismo foi a fonte principal de erros de Agostinho, neste período de sua vida [...] A raiz mais profunda de todos os seus erros, porém, era seu próprio orgulho. Este o levou a inverter a ordem natural, pondo toda sua confiança em si mesmo e referindo o saber à fé, ao invés de primeiro deixar-se orientar humildemente pela autoridade. Tendo-se abalançado a buscar a verdade sem guia seguro, não era de admirar que, uma vez desiludido do maniqueísmo, o jovem racionalista viesse ter ao ceticismo. Tal foi a primeira etapa do seu desenvolvimento, e esta é também – embora em sentido inverso – a sua doutrina, que outra coisa não é, no fundo, senão uma interpretação de sua própria existência filosófica. (BOEHNER; GILSON, 2003, p. 144)

Apesar deste distanciamento, Santo Agostinho continuou utilizando dos princípios do dualismo para compreensão dos conflitos entre bem e mau. Destarte, o ceticismo não significou o conforto de sua alma.

Foi nessa época que ele iniciou contato com Ambrósio (340 - 397), o bispo de Milão. A sua habilidade com as palavras encantou Santo Agostinho. Este momento marca um dos acontecimentos decisivos para sua conversão,

pois representa o início de sua emancipação espiritual. Os sermões e pregações do bispo Ambrósio passaram a fazer sentido para ele, vindo ao encontro àquelas questões que lhe angustiavam.

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

Com efeito, os sermões de Ambrósio contribuíram efetivamente para o afastamento do maniqueísmo. Deste modo, a doutrina do cristianismo foi ganhando espaço nas reflexões de Santo Agostinho, da qual “já não julgava temerárias as afirmações da fé católica [...]” (Confissões, V, 14, 24).

Os maniqueístas conceberam Deus a partir de uma perspectiva materialista, a apresentando Deus como uma substância corpórea. Os cristãos por sua vez, apresentavam Deus como substância espiritual. Assim o problema agostiniano sobre a substância de Deus, fora respondido de acordo com os ensinamentos do bispo Ambrósio, reconhecendo Deus em sua espiritualidade.

Desde que comecei a ouvir as lições da Sabedoria, não Vos supunha, ó meu Deus, sob a figura de corpo humano, pois sempre fugi deste errado juízo, e me alegrava de encontrar esta verdadeira doutrina na fé da nossa mãe espiritual, a vossa Igreja Católica. Mas não me ocorria outro modo de Vós conceber na imaginação! (Confissões, VII, 1,1).

Sem respostas para suas inquietações, Agostinho tornou-se catecúmeno, buscando compreender a doutrina cristã “[...] até vir alguma certeza a elucidar-me no caminho a seguir” (Confissões, V,14, 25).

Os ensinamentos do bispo Ambrósio (340 – 397) e o contato com as leituras neoplatônicas encaminharam ao seu processo de conversão ao cristianismo. Desta forma, são questões entendidas como pontos principais de sua biografia.

O contato com Ambrósio permitiu-lhe a compreensão da Bíblia em seu sentido espiritual: o conhecimento do neoplatonismo, por meio da leitura de Plotino³, que lhe revelou a realidade do imaterial e a não realidade do mal.

Neste entendimento, destaca-se o segundo acontecimento que culminaria na conversão de Santo Agostinho, pois voltou-se para o neoplatonismo. Plotino (205- 270), buscava explicar a sabedoria através da metafísica, fundamentada no princípio da teoria da emanção, onde tudo seria explicado a partir do Uno (SCIACCA, 1966). Nesta perspectiva, Uno é sinônimo de bem, o que significa dizer que são a mesma matéria. Apesar de o Uno apresentar-se como indefinível, inefável, ele não é Deus.

Segundo Plotino, todo ente é por sua unidade ou forma, pela ordem intrínseca que lhe harmoniza as partes e as faz convergir para o mesmo fim; dividido, cessa de existir. Também, a virtude reside nas harmonizadas faculdades da alma. Contudo, a unidade das coisas é derivada: fonte não imediata dela é o *Uno*, que basta perfeitamente a si mesmo (Absoluto), que exclui de si toda a multiplicidade e determinação, e que está para além do existente e do pensável (SCIACCA, 1966, p. 202).

No pensamento Platônico, a realidade é dividida em dois mundos, sendo eles: sensível e inteligível, onde, neste entendimento, o inteligível seria superior ao sensível. Desta forma, um seria a continuidade do outro, graças à função da alma, que garantiria a unidade entre eles.

Além de Plotino, Porfírio⁴ também ganha destaque por servir de influência ao pensamento agostiniano. Brown (2005), destaca que ambos neoplatônicos, proporcionaram à Santo Agostinho uma visão mais apurada sobre os conceitos oriundos de sua passagem pelo maniqueísmo. A respeito disso, Gilson (2006) aponta que:

³ Plotino, um grego egípcio, havia lecionado em Roma e falecido em 270. Sus discursos difíceis e alusivos, hoje conhecidos como *Enéadas*, foram organizados por seu discípulo Porfírio, também grego, proveniente de Tiro. [...]Plotino fora um amador: um homem sumamente intuitivo, que debatia com intensidade mas de maneira obscura entre acadêmicos estéreis. (BROWN, 2005, p. 110).

⁴ [...] era um acadêmico de formação rigorosa, a quem Agostinho sempre chamou de “*doctissimus*” e de “o mais notável dos filósofos pagãos”. Porfírio transformou a descoberta plotiana de Platão em manuais didáticos e construiu a partir deles um sistema coerente, intensamente religioso e extramundano. Foi o primeiro teólogo sistemático na história do pensamento. (BROWN, 2005, p. 110).

Com efeito, ele se opõe ao materialismo maniqueu, que concebia Deus como luz corporal e sensível. Ora, Agostinho não poderia confundir a inteligibilidade com uma simples visibilidade material, desde que Plotino lhe revelou a diferença radical que separa a luz sensível da luz inteligível. Exatamente, a fim de se separar dos seus primeiros erros tanto quanto possível, ele acaba por sustentar que Deus é a luz em sentido próprio e que todo o resto o é somente em sentido figurado (GILSON, 2006, p.163).

Fundamentado pelo neoplatonismo, Santo Agostinho considera que tal doutrina poderia defender a fé crista com argumentos racionais. A respeito das leituras neoplatônicas, Santo Agostinho apresenta nas *Confissões*, a compreensão de Deus como verdadeira luz.

Neles li, não com essas mesmas palavras, mas provados com muitos e numerosos argumentos, que ao princípio, era o Verbo e o Verbo existia em Deus e Deus era o Verbo: e este, no princípio, existia em Deus. Todas as coisas foram feitas por Ele, e sem Ele nada foi criado. O que foi feito, n'Ele é vida, e a vida era luz dos homens; a luz brilha nas trevas e as trevas não compreenderam. A alma do homem, ainda que dê testemunho da Luz, não é, porém, a Luz; mas o Verbo – Deus – é a Luz verdadeira que ilumina todo homem que vem a este mundo. (*Confissões*, VII, 9,13).

Agostinho utilizou o neoplatonismo para dar suporte aos seus questionamentos. Entretanto, assume como questão mais importante, a fundamentação dada como base para o entendimento da doutrina cristã. Alguns conceitos platônicos se aproximavam daqueles contidos na Bíblia. Foi nessas circunstâncias que retomou a leitura dos textos Sagrados, desta vez, compreendendo- os sob os conceitos da filosofia plotiana.

Por conseguinte lancei-me avidamente sobre o venerável estilo (da Sagrada Escritura), ditada pelo vosso Espírito, preferindo, entre outros autores, o Apóstolo São Paulo. [...] Comecei a lê-los e notei que tudo o que de verdadeiro tinha lido nos textos dos platônicos se encontrava naqueles, mas com esta recomendação da vossa graça: que naquele que vê não se glorie como se não tivesse recebido não somente o que vê, mas também a possibilidade de ver (*Confissões*, VII, 21, 27)

Buscando fundamentar a espiritualidade dos platônicos, Santo Agostinho se volta para a leitura de Paulo de Tarso através da Bíblia, desta vez, como uma unidade.

Assim, ao pensar sobre o conhecimento por vias racionais ou das verdades reveladas, Santo Agostinho reforça o questionamento entre religiosidade cristã e filosofia clássica. No pensamento agostiniano, a fé é a via de acesso à verdade eterna. É pela fé nas Escrituras Sagradas que se pode atingir o entendimento das verdades. No entanto, Santo Agostinho não nega a razão, pois para que se possa crer nas verdades da fé, é preciso entendê-las, e isto é função da razão. É necessário compreender para crer e crer para compreender: “*intellige ut credas, crede ut intelligas*” (*Confissões, intro.*).

2.3 Da conversão à vida episcopal

Antes de sua conversão, Santo Agostinho já havia percorrido um longo e tribulado caminho para um homem de sua idade. Acompanhada anteriormente sua infância e adolescência em Tagaste; seus estudos em Madaura, um relacionamento amoroso, o nascimento do filho Adeodato e sua atuação como professor. Tais acontecimentos acabaram por fortalecer suas inquietações, resultando na passagem pelas doutrinas do maniqueísmo, ceticismo acadêmico e neoplatonismo.

Este caminho anterior permitiu a utilização de seus conhecimentos filosóficos para pensar as verdades cristãs de forma racionalizada. A filosofia serviu ao pensamento agostiniano de modo que ele conseguiu sistematizar os conceitos de Deus, homem e mundo, o que por muito tempo foi e ainda o é, conforme afirma Pereira Melo (2014), a base da doutrina fundamental da Igreja Católica.

A conversão ao cristianismo é um marco na história de Santo Agostinho. Neste processo, três importantes momentos foram fundamentais, como vimos: O encontro com bispo Ambrósio, o contato com o neoplatonismo de Plotino e a leitura das Epístolas Paulinas (REALE; ANTISERI, 1990). Este processo acontece então, de forma gradual para ele, como um caminho para se chegar ao que entendia por verdade.

Em *Confissões*, Santo Agostinho retrata aspectos importantes de sua vida antes e depois da conversão. Por ser uma reflexão autobiográfica,

encontram-se relatos de sua infância, educação, seu relacionamento com a mãe e amigos, seu desenvolvimento intelectual, filosófico e teológico. Muitas das experiências que fizeram parte deste processo, Santo Agostinho revela de forma detalhada em suas *Confissões*. Quando de sua conversão narra uma história particularmente interessante, demonstra essa etapa derradeira de sua busca incansável.

Sua mãe, Mônica, foi uma cristã fervorosa que, segundo ele, preparava seu caminho para o cristianismo desde o seu nascimento. A conversão de Santo Agostinho, tão ansiosamente desejada por Mônica, ocorre aos 32 anos de idade, quando, nos jardins de sua residência, em Milão, ele encontrava-se aos prantos:

Eu rangia em espírito, irando-me com turbulentíssima indignação, por não poder seguir vosso agrado e aliança, ó meu Deus, pela qual todos os meus ossos clamavam, erguendo-Vos louvores até o céu. (*Confissões*, VIII, 8.19).

Era o que buscava respostas para suas angústias. Já havia encontrado alguma luz para seus questionamentos, mas nenhuma o completara:

Quando, por uma análise profunda, arranquei do mais íntimo toda a minha miséria e a reuni perante a vista do meu coração, levantou-se enorme tempestade que arrastou consigo para uma chuva torrencial de lágrimas. (*Confissões*, VIII, 12.28)

Diante disso, Santo Agostinho ouviu uma doce voz infantil a cantarolar: “Toma e lê, toma e lê”(*Confissões*, *intro.*). Voltou-se para o livro no qual continha as Epístolas de São Paulo e abriu o primeiro capítulo em que pusera os olhos:

Rejeitemos, pois as obras das trevas e vistamo-nos das armas da luz. Andemos honestamente, como de dia, não em glotonarias, nem em contendas e inveja. Mas revesti-vos do Senhor Jesus Cristo e não tenhais cuidado da carne em *suas* concupiscências. (Romanos. 13:8 – 14)

A preferência pelas cartas paulinas é considerada como o ponto culminante de sua conversão. Além dos sinais recebidos, o contato com bispo Ambrósio proporcionou a ele uma esperança para seus questionamentos. Debateram sobre o dia que Agostinho ouviu a voz infantil “toma e lê” e isso

mudou sua vida a ponto de não mais querer uma esposa e entregar-se à fé cristã. Este era o caminho o qual Mônica esperou a vida toda

De tal forma me convertestes a Vós que eu já não procurava esposa, nem esperança alguma do século, mas permanecia firme naquela regra de fé em que tantos anos antes me tínheis mostrado a minha mãe. Transformastes a sua tristeza numa alegria muito mais fecunda do que ela desejava, e muito mais querida e casta do que a que podia esperar dos netos nascidos da minha carne. (*Confissões*, VIII,12, 30),

A conversão, numa perspectiva agostiniana, representava uma vida nova, da qual seria arrancado da vida pecaminosa com ajuda da graça divina. A partir de então, segundo ele, dedicou-se a purificar os costumes, afastando-se das coisas mundanas e das sensualidades pecaminosas (PEREIRA MELO, 2002).

Diante disso, decidiu abandonar seu cargo de professor de retórica da qual “já estava desligado no pensamento” (*Confissões*, IX, 4, 7), na cátedra municipal de Milão.

Ao abandonar Milão, partiu para Cassiciaco, em setembro de 386, Agostinho retirou-se na propriedade rural do amigo Verecundo, para afastar-se das angústias e dedicar-se à vocação cristã. “Tratava-se do antigo ideal do *otiumliberale*, de um retiro cultural” (BROWN, 2005, p. 141). Junto consigo, estavam Mônica, Adeodato e alguns amigos, como Licêncio e Alípio.

Este momento revela também a sua preparação para o tão desejado batismo. Neste cenário, Agostinho constituiria sua caminhada até a vida episcopal.

Acabadas as férias, fiz saber aos habitantes de Milão que deveriam prover os seus estudos com outro vendedor de palavras, já que determinava consagrar-me ao vosso serviço. Nem eu, pelas dores de peito e dificuldade em respirar, poderia desempenhar o cargo. Comuniquei em carta, ao vosso santo Bispo Ambrósio, os meus desregramentos passados e a minha resolução presente, para que me indicasse o que de preferencia ler nas vossas Escrituras, a fim de melhor me dispor e de me tornar mais apto para a recepção de tão insigne graça. (*Confissões*, IX, 5, 13)

De volta a Milão, durante a Vigília Pascal de 387, Santo Agostinho, Adeodato e Alípio receberam das mãos de Santo Ambrósio, o batismo, de acordo com os costumes da Igreja.

De acordo com Pirateli (2003) após a conversão, Santo Agostinho finalmente encontrou no cristianismo a solução para suas inquietações. Contudo, lamentou o fato de ter demorado a encontrar aquilo que considerava como beleza suprema.

Tarde Vos amei, ó Beleza tão antiga e tão nova, tarde Vos Amei! Eis que habitáveis dentro de mim, e eu lá fora a procurar-Vos! Disforme, lançava-me sobre estas formosuras que criastes. Estáveis comigo, e eu não estava convosco! Retinha-me longe de Vós aquilo que não existisse em Vós. Porém, chamastes-me com uma voz tão forte que rompestes a minha surdez! Brilhastes, cintilastes e logo afugentastes a minha cegueira! Exalastes perfume: respirei-o, suspirando por Vós. Saboreei-Vos e agora tenho fome e sede de Vós. Tocastes-me e ardi no desejo da vossa paz. (*Confissões*, X, 27, 38)

Mônica, que por toda uma vida se dedicara à tentativa de conversão de seu filho, teve seu objetivo concretizado. Entretanto, durante a viagem de retorno à África, ela faleceu, em 387, na cidade de Óstia.

Fechei-lhe os olhos e apoderou-se-me da alma uma tristeza imensa, que se desfazia em torrentes de lágrimas. Mas, ao mesmo tempo, os meus olhos, sob o império violento da vontade, absorviam essa fonte até secarem. Oh! Como foi angustiosa para mim a luta! (*Confissões*. IX, 12, 29)

Em retorno a Tagaste, desfez-se de seus bens materiais e organizou uma comunidade monástica juntamente com seus amigos. Pretendia fazer deste monastério, sua morada permanente, dedicando-se à orações e estudos teológicos (fé e reflexão).

De acordo com Brown (2005), durante três anos Santo Agostinho optou por não partir para cidade alguma que lhe fosse oportuna à assumir algum cargo sacerdotal. No entanto, em 391, o bispo da igreja de Hipona, Valério, propôs uma assembleia para escolha de um coadjuntor das funções episcopais e Agostinho fora aclamado pelos fiéis. Mesmo contra sua vontade, aceitou, tomando isso como um chamado divino.

Suas funções pastorais obrigaram-lhe a deixar de lado o desejo de reclusão no monastério para dedicar-se ao ministério, pois Valério “não só impôs a Agostinho um “recrutamento forçado”, para que se tornasse padre, como insistiu que ele fizesse pregações” (BROW, 2005, p. 172).

Aos 41 anos, Agostinho tornou-se bispo de Hipona, onde permaneceu ligado à Igreja por mais de 40 anos. Pode-se considerar esteseu período mais produtivo, pois foi onde teve maior contato com o povo e com os problemas da sociedade, resultando na produção de um grande número de sermões. Para além, dedicou-se à instrução da catequese, à direção espiritual, obras de caridade e ainda era responsável pela administração da igreja.

Ali então, desenvolveu a intensa atividade teológica e pastoral, dando máxima expressão a seus dotes extraordinários no plano da especulação, da exegese e da penetração psicológica da alma humana. Lutou contra as heresias da época, o maniqueísmo, o donatismo, o arianismo e pelagianismo(FOLCH GOMES, 1979, p. 492).

Sua vasta obra foi inspirada em problemas que preocupavam a igreja de seu tempo. Destacam-se entre elas: *De Trinitate, Contra os Acadêmicos, Solilóquios, Do Livre Arbítrio, de Magistro, Confissões, A Cidade de Deus* e as *Retratações*. Textos considerados polêmicos para a época por tratarem de conflitos entre outras seitas ou correntes filosóficas.

Santo Agostinho adoeceu pouco depois que Hipona foi invadida e incendiada com a invasão dos bárbaros. Despediu-se da “cidade dos homens”, ao morrer em 28 de agosto de 430. No entanto, deixou uma rica obra do pensamento cristão que precedeu as bases para a filosofia/ teologia no medievo e que tornou-se perene na discussão contemporânea.

Dentre os escritos agostinianos, *A Cidade de Deus* destaca-se por sua explicação da existência do mundo, dividido em duas cidades. Apesar de Deus ser o Bem maior, Santo Agostinho preocupou-se em conceituar o homem, pois este é personagem fundamental nesta reflexão.

3.A CONCEPÇÃO DE EDUCAÇÃO AGOSTINIANA EM A CIDADE DE DEUS

A interpretação agostiniana de homem e conhecimento nos permite refletir a origem e estrutura de *A Cidade de Deus*, possibilitando melhor compreensão da concepção de sociedade, a qual está fundamentada na reflexão agostiniana dos dois amores. Para além, as concepções de amor, homem, corpo, alma, liberdade e vontade são questões essenciais na leitura da obra sob uma perspectiva formativa. Santo Agostinho divide as duas cidades de acordo com dois amores distintos: o amor a Deus e o amor às coisas materiais, terrenas. Considerando que a sociedade corrompida pelas paixões mundanas passava por um período de enfraquecimento moral, a salvação do homem dependia da purificação de seus costumes. Neste entendimento, papel fundamental tem a educação, que se dá por meio da peregrinação na Cidade terrena, conforme aponta o bispo de Hipona.

3.1 Origem e estrutura

Santo Agostinho levou 13 anos para escrever *A Cidade de Deus*. Este é considerado seu escrito de maior influência, pois trata de uma interpretação do mundo sob a luz da fé cristã. Ao apresentar o confronto entre duas sociedades, o povo de Deus (Cidade celeste) e os ímpios (cidade terrena), Agostinho representou esse caráter dualista com o exemplo de Caim e Abel, que simbolizavam os dois grupos da humanidade (PIRATELI, 2012). É a história da humanidade explicada através da relação entre as duas cidades, ou, dos dois amores.

Duas cidades serão, pois, doravante presentes ao pensamento de Agostinho, e vê-se logo que aliviar a Igreja de toda a responsabilidade nas calamidades de Roma era, para ele, coisa diferente do que pleitear uma causa perdida por um advogado esperto (GILSON, 1965, p. 41).

Escrita entre 413 a 426, a *Cidade de Deus* contém 22 livros, divididos em duas partes, sendo 10 livros para a primeira e 12 para a segunda. Na primeira parte, Santo Agostinho faz uma crítica à religião pagã em defesa ao Cristianismo. A segunda parte do livro pode ser considerada como uma teologia da história. Aqui, Santo Agostinho apresenta a origem das duas cidades, do seu progresso e dos seus destinos merecidos (GREGGERSEN, 2005).

Na primeira parte, ele defende a adoração monoteísta e discorre sobre as calamidades causadas àqueles que cultuavam os deuses, em nome dos quais eram dedicados jogos cênicos e espetáculos considerados infames, pois:

[...] os espíritos de perversidade tiveram mais ascendência sobre vós, para seduzir-vos, que os homens previdentes, para salvar-vos. Desse modo, não deixais que vos imputem o mal que fazeis e atribuíis ao cristianismo o mal que padeceis, pois na segurança não vedes a paz da república, mas a impunidade da desordem; a prosperidade depravou-vos e a adversidade encontra-vos incorrigíveis (*A Cidade de Deus*, I, 33).

Apesar disso, Santo Agostinho argumenta que, na época da devastação de Roma pelos bárbaros, muitos romanos foram salvos em nome de Jesus Cristo ao buscarem refúgio nas capelas e basílicas.

Assim escapou à morte a maioria desses caluniadores da nossa era cristã, que atribuem ao Cristo, os males que Roma sofreu; o benefício da vida, por eles devido ao nome de Cristo, não é a nosso Cristo, porém, que atribuem, e sim ao destino, quando, se maduramente refletissem, no que suportaram de infortúnios poderiam reconhecer a Providência, que se vale do flagelo da guerra para corrigir e pulverizar a corrupção humana e, atormentando com semelhantes aflições almas justas e meritórias faz que, depois da prova, passem a melhor destino ou as retém na Terra para outros desígnios (*A Cidade de Deus*, I, 1).

Adiante, explica que também ocorrem coisas boas e más tanto para pessoas virtuosas, quanto para pessoas não virtuosas. Este argumento seria apoio às mulheres violadas diante deste cenário de calamidades.

Para refutar as acusações direcionadas ao cristianismo, Santo Agostinho apresenta fatos até mesmo anteriores à criação de Roma, como a Guerra de Tróia. Toma como exemplo o rei Príamo que fora degolado, assim como os guardas dos altares de Minerva, deusa a quem prestavam culto.

Não era a estátua que velava pelos homens, mas os homens que velavam pela estátua. E o culto público punha a pátria e os cidadãos sob a guarda dessa deusa, impotente para guardar seus próprios guardas” (*A Cidade de Deus* I, 2).

Ele contesta os romanos por admitirem a tutela de Roma aos deuses penates, segundo o próprio Agostinho, um “erro digno de imensa compaixão” (*A Cidade de Deus*, I, 3), uma vez que estes já se mostram incapazes que proteger Tróia. Segundo Brown (2005), o que Santo Agostinho pretende com isso, é provar que Roma sofreu a maior das calamidades, a saber, a corrupção moral.

Em Agosto de 410, Roma foi saqueada pelos visigodos, comandados pelo rei Alarico. O acontecimento durou três dias e três noites, deixando a cidade em ruínas. A cidade de Hipona, onde Santo Agostinho era bispo, não deixou de sentir as consequências desta catástrofe.

Entre tanto, Roma fue destruida por la irrupción de los godos, que actuaban a las órdenes del rey Alarico, y fue arrasada por la violencia de una gran derrota. Los adoradores de una multitud de dioses falsos, que llamamos originariamente paganos, esforzándose en atribuir su destrucción a la religión cristiana, comenzaron a blasfemar contra el Dios verdadero (*Retrataciones*, lib. II, cap 43).

Assim como a maioria dos cristãos, Santo Agostinho lamentava a influência do paganismo diante deste cenário da sociedade romana, somado ao fato de que os religiosos pagãos daquela época, em especial, os platônicos, estavam mais preparados filosoficamente (GREGGERSEN, 2005). Essa preocupação em defender o cristianismo foi a motivação para a origem do livro *A Cidade de Deus*. Ele caracteriza a Cidade de Deus como perfeita, imortal e eterna, enquanto a Cidade dos Homens era tratada como a cidade terrena, concupiscível, perecível e marcada pelo pecado original (PIRATELI, 2012)

A origem das duas cidades está fundada nos dois amores:

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-

seem sua glória e esta diz a seu Deus: Sois minha glória e quem me exalta a cabeça. Naquela, seus príncipes e as nações avassalas e veêm-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. (*A Cidade de Deus*, XIV, 28)

A divisão entre as cidades sustenta-se na noção de amar a Deus ou amar o mundo. Deste modo, apresenta a Cidade de Deus como perfeita, do bem em plenitude e a Cidade dos Homens, a do mal e do pecado. De acordo com Boehner; Gilson (2003), para Santo Agostinho, o mal é a ausência do bem, portanto, este só pode tomar o homem pelo ato da vontade. Assim, a Cidade dos Homens se origina do pecado, ligado ao livre arbítrio. Em razão da vontade de satisfazer seus desejos, o homem comete ações pecaminosas.

Arendt (1997) apresenta o fato de que na concepção agostiniana, as paixões devem ser encaradas como diferentes vontades. Entende-se por esta afirmação que no desejo, no medo, no prazer ou na tristeza, em todos estes sentimentos, há vontade. O valor da vontade não está associado a tipos de vontades, pois há bons e maus desejos, bons e maus amores, bons e maus temores e o que determina seu valor moral, são as coisas que a vontade elege ou descarta. Assim, “a vontade determina as operações internas do homem, de acordo com o amor deste para com a coisa amada” (RAMOS, 2009, p. 45). Por esta ideia, afirma-se a sentença “O meu amor é meu peso. Para qualquer parte que eu vá, é ele quem me leva” (*Confissões*, XIII, 9).

Na Cidade Celeste, o amor a Deus é superior às coisas temporais. Para se chegar à felicidade, o homem necessita passar por uma caminhada de purificação da alma, que se dá por meio de uma peregrinação moral (PIRATELI, 2012). Considerando que o homem toma atitudes por influência da vontade e esta possui uma estreita ligação com esta as paixões, Ramos (2009) destaca que uma das propostas de Santo Agostinho em *A Cidade de Deus* consiste em neutralizar as paixões.

Para ele, o homem não deve agir com autonomia em sua vida moral, já que o que conduz os seus atos é a vontade e isto pode levá-lo a querer o mal.

Para se viver a vontade de Deus, o homem necessita da graça divina para se salvar (RAMOS, 2009). Nesse sentido, a graça possibilita ao homem libertar-se da escravidão do pecado, tornando-o capaz de praticar o bem, conforme segue: “O desejo e a prática do bem, motivados pela graça, constituem o selo que marca os homens dignos da cidade de Deus, no interior da ordem celeste” (RAMOS, 2009 p.54)

Tendo em vista a paz celeste, os homens devem buscar a manutenção da paz social, temporal e frágil. Isso os diferencia dos homens puramente terrenos. Entretanto, não se trata de uma paz como produto de isolamento, ao passo que os eleitos da cidade celeste almejam também a paz terrena, entre os homens da mesma sociedade. Assim, os eleitos buscam a paz terrena como um meio de aperfeiçoar a paz celeste. (BERALDI, 2010).

Ao destacar o contexto que motivou Santo Agostinho a escrever *A Cidade de Deus*, buscamos compreender seu entendimento sobre os conceitos de sociedade e cidadania. É oportuno salientar que há um caráter dual entre as cidades celeste e terrestre, ao considerarmos, sob uma perspectiva agostiniana, que poderia haver uma possível conciliação entre os membros das duas cidades, uma vez que elas “[...] estão aqui na terra misturadas até o fim do mundo” (*A Cidade de Deus*, XVIII, 54,2)

Tal conciliação é apresentada por Santo Agostinho a partir de uma proposta de formação para a sociedade ideal, na qual a cidadania transcendente tem seu papel na preparação para o mundo celestial. O homem da sociedade terrestre tem então, condição de ser peregrino nesta cidade terrena, onde seu objetivo é alcançar a felicidade, possível apenas na sua aproximação com Deus (PIRATELI, 2012). Nesta busca pela cidadania celeste, perpassam valores de uma sociedade cristã, que dita ao homem, uma conduta de cunho moral, sendo que:

A partir dessa orientação, a vida moral pressupõe uma vida em comunidade, que crie as necessárias condições de vida cristã para o também homem novo, o homem cristão; pressupõe igualmente a vontade desse novo homem de que os demais homens fossem seus companheiros; assim, com o compartilhar dos bens espirituais e dadas da vida cristã, amor

imprimiria ao modus vivendi do novo homem um sentido comunitário. (PIRATELI, 2012, p. 48)

Ou seja, a cidade terrestre deve dar condições para que o homem, em sua vida passageira enquanto habitante desta mesma cidade imperfeita, alcance cidadania celeste, perfeita e feliz. Nessa esteira, Santo Agostinho entende que o amor é fundamental na construção do seu conceito de povo:

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 o seu amor, se não é o conjunto de animais desprovidos de razão, mas de seres racionais, ligados pela concorde comunhão de objetos amados, pode, sem absurdo algum, chamar-se povo. (*A Cidade de Deus*, XIX, 24).

O comportamento do homem é também um ponto a ser analisado na conceituação de povo. Conforme exposto anteriormente, o homem deve saber neutralizar suas paixões, o que significa no pensamento agostiniano, negar a vida segundo as paixões carnis e viver segundo Deus. Assim, Santo Agostinho divide os homens desta sociedade entre ‘povo de Deus’ e os ‘ímpios’, sendo que as paixões determinam esta diferenciação (ARENDT, 1997).

Tendo delineado o conceito de sociedade, Santo Agostinho tratou de explicar Cidade ‘Celeste’ e ‘Terrena’, como veremos a seguir.

3.2 A metáfora das duas cidades

Visto o conceito de sociedade, sabemos que o que determina o pertencimento dos homens entre uma ou outra cidade, está condicionado em viver segundo a carne ou de acordo com o espírito, “[...] cada qual em sua própria paz. E a paz de cada uma delas consiste em ver realizados todos os seus desejos (*A cidade de Deus*, XIV, 1).

O conjunto de homens dominados pelo próprio desejo de domínio formava a sociedade terrena, que por sua vez, habitavam a cidade terrestre. Nesse sentido, Santo Agostinho identifica Roma como a nova Babilônia, cujos cidadãos cultuavam vários deuses e, à eles, prestavam honra. A paixão por

espetáculos e jogos infames conferiu a esses homens um status de povo corrompido (BROWN, 2005). Entretanto, não podemos atribuir à Roma, condição de cidade terrena, visto que parte da sociedade é constituída por homens que peregrinavam na busca da cidade celeste. Generalizar toda a sociedade romana como cidade terrestre, seria um erro à interpretação agostiniana das duas cidades.

Para Santo Agostinho, a Cidade de Deus estava marcada por uma essência boa, pois partia do entendimento de que toda a criação de Deus é boa por natureza (BOEHNER; GILSON, 2003). Ainda assim, considera a dualidade da Cidade Celeste, ao afirmar uma estreita ligação entre os bem-aventurados e os peregrinos:

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, 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 de ti, Cidade de Deus*. Parte da cidade peregrina em nós e outra neles dá-nos alento (*A Cidade de Deus*, X,7).

Assim, podemos identificar que os cidadãos de ambas as cidades, podem estar misturadas na cidade terrestre, mas não na cidade celeste. De acordo com Pirateli (2012), as cidades estão misturadas corporalmente, entretanto, mantem-se separadas espiritualmente, pois diferem nos seus fins. A sociedade celeste é caracterizada por um conjunto de homens que viviam segundo virtudes cristãs em busca de um objetivo comum: os 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 a razão sobre as paixões. Dessa maneira, como um só justo vive da fé, assim também o conjunto e o povo de justos viverão dessa fé que age pela caridade, que leva o homem a amar a Deus como deve e ao próximo como a si mesmo (*A Cidade de Deus*, XIX, 23,5).

Desenvolvidas as noções de cidade Celeste e Terrestre, Santo Agostinho preocupou-se em explicar a ligação entre elas:

Desgraçado, pois, do povo afastado de Deus! Também goza de certa paz própria, que não deve ser desprezada, paz de que

não gozará no fim, porque dela não faz bom uso antes de fim. Mas interessa também a nossa cidade que dela goze neste mundo, porque enquanto confundidas ambas as cidades, também usamos a paz da Babilônia. O povo de Deus é livrado pela fé e para com ela caminhar, enquanto viva. Eis o motivo que leva o apóstolo a advertir à Igreja que ore pelos reis e pelos constituídos em dignidade, *a fim*, diz ele, *de levarmos vida tranquila e calma, no exercício da piedade e da caridade* (*A Cidade de Deus*, XIX, 26).

Sendo assim, Deus não era apenas o educador supremo desta sociedade, mas, também, o grande inspirador dela (SOUZA, 2013). A busca pelo bem demandava certa obediência ao seu Criador, o que significava a dominação das paixões por meio da razão. Santo Agostinho ressalta um critério fundamental para a ideia de paz temporal nessa dicotomia das cidades, que, para ele, seria a noção de ordem:

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 tranquilidade da ordem. A ordem é a disposição que às coisas diferentes e às iguais determina o lugar que lhes corresponde. (*A Cidade de Deus*, XIX, 13,1).

Embora as duas cidades estivessem interligadas, O bispo de Hipona enfatizou também, a diferença e a distância entre seus habitantes:

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 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 como que os golpes de enfermidades e perturbações. (*A Cidade de Deus*, XIV,9,6)

Como vimos anteriormente, para diferenciar as duas Cidades, Santo Agostinho toma como exemplo a comparação entre a Cidade de Deus e Roma. A primeira advém de Cristo, Deus que se fez homem (Verbo que se fez carne)

e a outra, proviera de Rômulo, homem que foi proclamado Deus. Isso, na visão agostiniana, era considerado um erro.

E quem acreditou que Rômulo era Deus senão Roma, ainda em fraldas de criança? Os descendentes viram-se obrigados a manter 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 ao 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 nele, Já fundada e dedicada, Roma levantou templo e nele rendeu culto a seu fundador como a deus; a nova Jerusalém, para ser construída e dedicada pôs seu Fundador, Cristo Deus, por fundamento da sua fé. A primeira, por amor a Rômulo, acreditou-o deus; a segunda, porque Cristo 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 moveu a com reta fé e não temerariamente amar verdade e não falsidade (*A Cidade de Deus*, XXII, 6,1)

Esta passagem do texto aponta que o problema central estava na inversão da ordem do que se deve amar. De acordo com Caporalini (2007), quando o homem se volta para os bens inferiores, ele se afasta de Deus e da virtude.

Ao afirmar que as cidades estão entrelaçadas, Santo Agostinho indica que isso foi permitido devido ao pecado original, produto do mau uso do livre arbítrio. Assim, o ponto que diferencia os membros das Cidades é a forma de vida levada por eles. Enquanto os Cidadãos celestes seguiam os princípios divinos, os cidadãos terrestres viviam segundo a carne, o que justifica a desordem de suas vidas (GREGGERSEN, 2005).

No dia no Juízo, haverá a separação entre as Cidades. Então, os destinos de seus membros serão definidos entre ímpios e justos, onde os primeiros serão julgados pelo Cristo na condição de Filho do Homem e os outros, terão seu fim transcendente, julgado pela forma divina, o Verbo de Deus (*A Cidade de Deus*, XX, 1). Somente os justos gozarão da felicidade eterna.

PIRATELI (2012, p.62) apresenta de forma sintética de como Santo Agostinho diferenciou as duas cidades, a saber:

(1) haverá mortalidade na história para os 'terrígenas' e imortalidade em Deus para os justos; (2) ambas procedem da mortalidade inaugurada de 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 mutáveis, 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 autorregeneração, somente possível mediante a graça; isto é, não bastam só o livre arbítrio e a vontade.

Ao mostrar que a esperança cristã não foi a causa da queda do império, pelo contrário, esta se deu pela dissolução dos costumes do povo, Santo Agostinho buscou qualificar a Cidade de Deus ao apontar seu destino como sobrenatural, além de apresentar a possibilidade para uma vida de paz aos cidadãos terrenos. É certo que ambos buscam a paz na cidade Terrena, no entanto, se distinguem pela intenção, posto que para os ímpios, a paz seria fim último e para os justos, o meio. A regeneração da humanidade era, para Santo Agostinho, o retorno do homem a Deus. (PEREIRA MELO, 2014).

Outro fator importante neste processo foi a preocupação antropológica – filosófica de Santo Agostinho, onde ele tratou de identificar o homem como uma unidade corpo-alma.

3.3 O conceito de homem no pensamento agostiniano

Sabendo que Santo Agostinho viveu em um cenário de transformações do mundo romano, cabe lembrar que ele elaborou suas reflexões tendo como objetivo principal apontar a direção do homem cristão de seu tempo. Para ele, o homem representava um mistério, algo a ser descoberto, pois ninguém conhece o que se passa no homem, a não ser o seu espírito que nele esta, todavia, há no homem coisas que até o espírito que nele habita ignora (*Confissões*, X, 5,7)

A busca pelo conceito de homem confere à filosofia agostiniana, caráter antropológico, uma vez que este entendimento também refere-se à alma.

[Agostinho] Fiz minha oração a Deus

[Razão] Então o que desejas saber?

[A] Tudo o que pedi na oração.

[R] Faze-me um resumo de tudo

[A] Desejo conhecer a Deus e a alma.

[R] Nada mais?

[A] Absolutamente nada(*Solilóquios*, I, 2, 7)

Além disso, ressalta que:

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! (*Confissões* IV, 14, 22)

Sob a perspectiva agostiniana, o homem considerado mundano seria incapaz de chegar à felicidade, uma vez que suas atitudes representavam um estado de miserabilidade e degradação (COSTA, 2002). Segundo ele, o homem encontrava-se neste estado, pelo pecado, o qual seria consequência do abuso do livre arbítrio. Ao dar preferência aos bens inferiores, homem afasta-se de Deus, afastando-se também das vias para a felicidade. De acordo com Pereira Melo (2010), essa busca pela felicidade nos bens inferiores e limitados levava o homem ao fracasso, desviando-o do projeto santificador do cristianismo.

Por todos esses motivos, e outros semelhantes, pecamos quando, por propensão imoderada para os bens ínfimos, são abandonados os melhores e mais altos, como tu, Senhor, nosso Deus, tua verdade e tua lei. É verdade que também esses ínfimos tem seus deleites, porém, não são como os de Deus, criador de todas as coisas, porque nele se deleita o justo, e nele acham suas delícias e retos de coração. (*Confissões*, VII, 1980)

Apesar disso, considera o homem superior aos animais, pois o homem possui três funções: ser, viver e compreender, diferente dos animais que não possuem esta última. Assim “a pedra existe, mas não vive nem pensa. O animal vive e existe, mas não pensa. O homem conhece e, conhecendo, vive e existe. De forma que o pensar envolve os dois outros conceitos sendo, portanto, o mais perfeito”. (BOEHNER; GILSON, 2003, p. 154). Neste

entendimento, a razão humana é a responsável por diferenciar o homem dos animais. Conforme exposto anteriormente, o pensar agostiniano na sua dimensão do conhecimento, foi influenciado por Platão.

Em Platão, a Teoria das Ideias considera dois tipos distintos de conhecimento: Inteligível e Sensível. O primeiro refere-se à alma, via para o conhecimento verdadeiro e imutável, o segundo, ao corpo, onde o conhecimento aconteceria por meio da percepção sensorial, portanto, falho e mutável (BOEHNER; GILSON, 2003). Na filosofia neoplatônica de Plotino, sendo a alma pertencente ao mundo do intelecto, a verdadeira realidade é o mundo espiritual contemplado pela razão.

Entende-se, porém, o corpo como o “cárcere” da alma, o que sustenta a tese de que corpo e alma são duas existências distintas. Nesta hierarquia, fundamenta-se a ideia de perfectibilidade da alma através da desencarnação, logo, sua imortalidade (SCIACCA, 1966). O caminho para a perfectibilidade humana estava no desprendimento da realidade corpórea. Santo Agostinho distancia-se de Platão ao conceber que

[...] certamente, uma grande coisa é o homem, pois feita 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 (*A Doutrina Cristã*, I,22,20).

Ao definir o homem, em um diálogo com seu irmão, Navígio, em *O Mestre* (2006), Agostinho chegou à seguinte conclusão:

Ag. Será evidente a cada um de vós, que somos compostos de alma e corpo? Todos foram concordes, exceto Navígio, que declarou não saber.

Ag. Mas disse-lhe eu, pensas que ignoras tudo em geral, ou essa proposição é uma entre outras que desconheces?

Na. Não creio que sou totalmente ignorante, respondeu ele.

Ag. Podes, pois, dizer-nos alguma coisa do que sabes?

Na. Sim, posso.

Ag. Se isso não te incomoda, dize-nos pois.

E como ele hesitasse, interroguei:

Ag. Sabes, pelo menos, que vives?

Na. Isso eu sei.

Ag. Sabes, portanto, que tens vida, visto que ninguém pode viver a não ser que tenha vida?

Na. Isso eu também sei.

Ag. Sabes, igualmente, que possuis um corpo?

Ele concordou.

Ag. Sabes, então, que constas de corpo e vida?

Na. Sim, todavia tenho dúvidas se não existe alguma coisa a mais do que isso.

Ag. Assim, não duvidas desses 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.

Na. É isso. Concordou ele

Na antropologia, Santo Agostinho utilizou do conceito cristão de encarnação, ao considerar que corpo e alma são indissociáveis, de modo que a alma está encarnada num corpo (CAPORALINI, 2007). Corpo e alma são partes integrantes de um mesmo homem, sendo ambos, fruto da criação divina. A partir dessa relação, entende-se que a alma e o corpo não são iguais e nem tem o mesmo valor (SCIACCA, 1966), mas, merecem o mesmo respeito e consideração, visto serem sagrados. Então, os sentidos também podem ser uma via de conhecimento, tendo em vista, porém, que a alma lhe é superior. É a alma quem vivifica o corpo. Ela tem a função de espiritualizá-lo, no processo de aperfeiçoamento moral corpóreo.

Sendo o corpo a representação da exterioridade material do homem, Santo Agostinho o considera como um elemento visível, que ocupa um lugar, diferente da alma, pois ela não apresenta tamanho e nem medida. Assim “não posso dizer o que é a alma com expressões materiais, e posso afirmar que não tem qualquer tipo de dimensão [...]” (*Sobre a potencialidade da alma*, 1997, p.27). O corpo tem caráter mutável, o que significa dizer que sua natureza está sujeita a mudança espacial e temporal, já a alma, simples, única, espiritual, mortal, possuidora de faculdades superiores e inferiores (SCIACCA, 1966), é considerada elemento imaterial.

Em razão desta superioridade, a alma atua sobre o corpo mortal e terreno de forma que

Nem deve parecer estranho que a alma, não sendo corpo, em extensão por uma longitude, ou dilatada na latitude, ou sustentada pela altitude, tenha tanto poder sobre o corpo. E o tenha a ponto de mover todos os membros e órgãos do corpo, como um eixo-motor (cardo), determinando todas as ações corporais (*Sobre a potencialidade da alma*, 1997, p.69).

Para além, compreende-se como belo a dominação da alma pelo corpo. Acrescenta-se a isso a ideia de que o corpo, apesar de inferior, possui certa harmonia em suas partes, sem o que não poderia deixar de existir (*A Verdadeira Religião*, 1994).

Em sua reflexão, a alma é o intermédio entre o homem e Deus. A respeito disso, Caporalini (2007) afirma que, na concepção agostiniana, o corpo não participa das ideias divinas, pois se isso ocorresse, esta seria alma, e como não é, a alma precisa habitá-lo. Então, a perfeição do homem deve-se ao fato dele possuir alma, pois nela a Verdade pode ser encontrada.

Nisso, então, consistia seu conceito de pessoa: “que o corpo se une à alma para formar e constituir o homem total e completo, conhecemô-los todos. Testemunha-o nossa própria natureza” (*A Cidade de Deus*, X, 29, 2) Neste sentido, o termo pessoa tem o mesmo significado de homem.

Diante disso, Santo Agostinho foi além ao preocupar-se em entender também os fundamentos do conhecimento, bem como as condições para que o homem pudesse chegar aos seus domínios. Entra em cena, então, o modelo de homem ideal para esta cidade almejada. Nesse contexto, a virtude, característica própria da Cidade de Deus, foi definida como ordem no amor, pois o homem virtuoso sabe que deve amar à Deus (ARENDT, 1997).

A restauração do homem dependia de uma caminhada de purificação moral, que seria uma preparação para o encontro com o Criador. Tão certa era a condição de homem peregrino, que Santo Agostinho tratou de definir já no prólogo:

A gloriosa Cidade de Deus prossegue em seu peregrinar através da impiedade e dos tempos, vivendo cá embaixo, pela

fé, e com paciência espera 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 (*A Cidade de Deus, I, prol.*).

Ao fundamentar este processo por meio de escritos sagrados do cristianismo, Gilson (1965), aponta que essa peregrinação faz parte da história do povo de Deus e é educada por Ele. A Igreja, neste cenário, serviria como guia moral e espiritual, aspectos essenciais para o caminho da negação deste mundo passageiro e findável.

4A EDUCAÇÃO AGOSTINIANA COMO UM FENÔMENO DIVINO

A primeira condição a se considerar nesta reflexão sobre a educação é que *A Cidade de Deus* não é um escrito sobre a destruição de Roma, mas, sobre o problema da moral humana. Desta forma, a proposta agostiniana não propõe a restauração da cidade em si. Trata-se de uma tentativa de regaste aos homens decaídos moralmente, por meio de um processo formativo.

Em seu exercício reflexivo, Santo Agostinho encara essa situação como oportunidade para abrir um novo ideal de homem: o santificado. A condição para se chegar a este objetivo dependia da purificação de seus costumes, aderindo à fé cristã como condição para esta renovação interior.

Neste processo, apresenta-se o caráter pedagógico em Santo Agostinho. Para ele, a educação consiste em guiar o homem para Deus (PIRATELI, 2014), fonte da verdadeira felicidade.

Santo Agostinho deixou claro que a felicidade plena neste mundo era terminantemente impossível. Por outro lado, indicou que seria possível ter algum lampejo dessa felicidade ainda na vida terrena, desde que tomasse alguns cuidados, entre eles, o controle das inclinações sensoriais. Se a graça divina é o maior e mais seguro instrumento para docilização do corpo e a vivência de preceitos divinos a educação pode cumprir papel essencial nessa empreitada. (SALINAS, 2012, p. 71).

A proposta educativa agostiniana caracteriza-se como um processo de autoeducação, envolvida em três etapas fundamentais, onde Deus estava sempre evidência (PEREIRA MELO, 2010). A primeira condição que possibilitaria a aproximação do homem a Deus é o abandono das coisas materiais. Por isso, a interiorização assume papel fundamental nesta dinâmica, pois, de acordo com Pereira Melo (2014 p. 20, prefácio) “é no interior do homem que, segundo Santo Agostinho, tem morada a verdade preta de luz”. Neste entendimento, a volta do homem para o seu interior abre a possibilidade para a iluminação divina. Enquanto mestre interior, Deus direciona a vida do homem contemplado com a iluminação (SOUZA, 2003). Este fenômeno é

definido como graça divina e está ligado com a liberdade, ou por assim dizer, a livre escolha do homem.

Deste modo, a questão moral estava ligada aos objetos de fruição que o homem escolhia. A negação dos bens transitórios permitiria à alma, desfrutar das coisas espirituais (BOEHNER; GILSON, 2003) Em função disso, a distinção entre os conceitos de *uti* (o que se deveria utilizar) e *frui* (o que se deveria gozar) refletem no destino do homem.

Santo Agostinho definiu esses dois conceitos, e, sobretudo, ligou ao *frui* toda a sua doutrina da felicidade e do sumo bem [...]. Todas as outras coisas, *res*, não devem ser mais que os meios pelos quais nos servimos para alcançar esta finalidade. (MARROU, 1994, p. 288).

Neste contexto, o homem deveria partir do *uti* para o *frui*. Estando o segundo, ligado aos bens espirituais.

Os bens materiais são instáveis e passageiros e dão ao homem uma falsa sensação de felicidade. O homem deve deixar de procurá-la nos prazeres da materialidade humana e voltar-se para o conhecimento estável, ou seja, as verdades eternas.

[...] ainda que os prazeres insanos não sejam prazeres, ainda assim, o que quer que sejam, e por mais que agradem a ostentação das riquezas e o orgulho das honras, a voragem das tabernas e as lutas dos teatros, a imundície das fornicações e a excitação dos banhos quentes – uma febrezinha leva tudo isso: o que fica é uma consciência vazia e ferida [...] (A instrução dos catecúmenos II, 16, 25).

Assim, o homem deve voltar-se para a alma, pois para Santo Agostinho, ela é superior, julgando as coisas corpóreas baseada em critérios considerados superiores aos objetos, já que estes são mutáveis e imperfeitos, enquanto os critérios com os quais ela julga são imutáveis e perfeitos (CAPORALINI, 2007). Esses critérios que a alma utiliza para julgar não são produzidos por ela, porque, apesar de ela ser superior aos objetos, é mutável, enquanto os critérios são imutáveis.

Tais verdades são asseguradas por Deus, que é a Verdade Suprema. De acordo com Pereira Melo (2010), o conhecimento da verdade passa pelo conhecimento de Deus, por esta razão, a alma anseia pelo conhecimento divino.

Ao buscar a felicidade, o homem deve buscar, sobretudo, uma melhora pessoal. Para tanto, é necessário assumir uma conduta que lhe dê condições para essa caminhada. Santo Agostinho considera o fato que o homem pode tanto buscar como afastar-se de Deus. Assim, viver em pecado ou viver segundo o espírito. Os caminhos escolhidos pelo homem definem sua condição de felicidade ou infelicidade, de modo que é infeliz quando se volta, se desvia para baixo e feliz quando se volta para o alto (PÉPIN, 1995).

Até que o homem não se una a Deus, o edifício da sua vida esta incompleto. Ele diz isto explicitamente em um *Sermão: Até onde chega o cume do edifício? Digo-o sem mais: até a visão de Deus*. Aqui se cumpre o itinerário da pessoa: começa e termina em Deus, saber isto, viver segundo este conhecimento, tender ao mesmo com todas as próprias forças, significa ser e tornar-se pessoa. (CAPORALINI, 2007, p. 73- 74, grifos no original).

A caminhada rumo ao Bem Maior não é um processo fácil. É fundamental que o homem esteja preparado e tenha vontade para tanto. É necessário ter fé. Entretanto, segundo Marrou (1957), o homem não deve somente buscar a Verdade como conhecimento, deve também amá-la.

Entende-se, portanto, que a cidade terrena deve ser utilizada como uma passagem para a cidadania celeste, afirmando a interligação entre as duas cidades. A educação, sob uma perspectiva agostiniana tem a função de viabilizar a caminhada humana neste processo (PIRATELI, 2012). O homem deve se voltar para as verdades eternas, que estão presentes em sua alma, graças à Iluminação Divina.

Santo Agostinho deu importância ao processo de interiorização, pois é nesta dinâmica que o homem descobre as verdades divinas que se encontram nele, conforme afirma SCIACCA (1996, p. 171) “[...] Deus se comunica através das vias interiores da alma”. Nesse sentido, a educação passa a ser entendida

como uma caminhada para a santificação, o que, para Pereira Melo (2002), somente ocorreria com a aproximação do homem com Deus, o Verdadeiro Conhecimento.

Por tratar-se de um processo de busca interior, a educação, somente ocorria com o exercício de uma vontade pura e sincera. Outros fatores fundamentais eram a persistência e até o sofrimento, motivo pelo qual esta caminhada educativa agostiniana pode ser considerada uma prática de autoeducação (PIRATELI, 2014). Além disso, o homem deveria contar com a racionalidade, mas sempre orientado pela fé.

Desta forma, a autoeducação carrega consigo forte conteúdo de espiritualidade e moralidade. A aproximação com Deus levaria o homem a um estado de purificação da alma. Conhecê-lo, é uma dádiva da graça do próprio Deus. Santo Agostinho exorta que o homem deve passar por um processo de purificação, distanciando-se do que leva a uma vida de pecado, ou seja, das coisas materiais; e voltar-se para a sua alma, em que, por um processo de exercitação, pode chegar aos conhecimentos proporcionados pela iluminação divina, estando apto para encontrar o que procura, a saber: o próprio Deus. (PEREIRA MELO, 2010). Isso será alcançado somente com a autoeducação: é pela caminhada autoeducativa que o homem desvenda as verdades e capta a essência do conhecimento, podendo então desfrutar da felicidade eterna.

Sem a iluminação divina o homem é incapaz de realizar o processo educativo. Entretanto, a ação do ato intelectual também é necessária, pois a iluminação divina não exclui a vontade humana. As vias que levam o homem à uma vida feliz ou infeliz, dependem da vontade. Logo, para se atingir a primeira condição deste processo santificador, o homem deve viver em retidão (RAMOS, 2009), para renovar-se e possibilitar a obtenção da graça da contemplação da Verdade.

Afastar-se das influências externas deve ser uma luta constante ao homem. Para isso, não basta apenas querer, é necessário também poder, o que advém da graça, ou seja, da bondade divina (PEREIRA MELO, 2010).

O apego às coisas materiais prejudica o processo educativo. O corpo deve estar submetido à alma, possibilitando a preparação para a contemplação da Verdade. Nesse sentido, Santo Agostinho exorta que o homem deve criar condições para que a alma o domine (CAPORALINI, 2007). O corpo deve ser controlado, a fim de que a alma o vivifique para que o homem saia do estado de miserabilidade e alcance a regeneração que tem no processo formativo parceiro inestimável.

Desta maneira, somente em Deus o homem pode realizar seu processo educativo, o que não é o suficiente se não houvera vontade de se buscar a contemplação das coisas divinas; o que é possível por meio da graça, benfazeja que ilumina o homem para que ele chegue à Verdade Suprema. Para Santo Agostinho, a educação “[...] destinava-se àqueles que ousavam e que não tinham medo de buscar a felicidade completa, respaldados na certeza de que desfrutariam do descanso em Deus” (PEREIRA MELO, 2002, p. 76), projeto deste mesmo Deus para o homem.

Neste sentido, Deus é o verdadeiro mestre que habita no interior do homem e é capaz de ensiná-lo e leva-lo ao encontro da verdade. A busca do homem pela verdade em si é algo que parte primeiramente de Deus.

No que diz respeito a todas as coisas que compreendemos, não consultamos a voz de quem fala, qual soa por fora, mas a verdade que dentro de nós preside à própria mente, incitados talvez pelas palavras a consultá-la. Quemé consultado ensina verdadeiramente, e este é Cristo, que habita, como foi dito, no homem interior, isto é: a virtude incomutável de Deus e a sempiterna Sabedoria, que toda alma racional consulta, mas que se revela pela sua própria boa ou má vontade. (*O mestre*, 2006)

Partindo deste pensamento, podemos considerar a participação do discípulo neste processo. Ele não deveria tentar por si só buscar a verdade. Era necessário que ele se voltasse unicamente para Deus, pois os mestres terrenos são apenas intermediários utilizados por Deus para a realização do seu projeto. Desta forma, Santo Agostinho estabelece uma hierarquia no processo formativo, bem como uma estreita relação entre seus agentes: Deus é o responsável por possibilitar o conhecimento ao homem; o mestre terreno o

auxilia na busca de tal conhecimento e o discípulo direciona a vontade para permitir enxergar a verdade em seu interior. (PEREIRA MELO, 2010).

Nessa entendimento, podemos identificar que a busca pela verdadeira felicidade passa por um processo de peregrinação, ou seja, de progressão moral. Este processo está condicionado às etapas descritas, de forma que todos os componentes estão inter-relacionados. Significa dizer que, para o nosso pensador, a educação ocorre de forma linear e organizada, sendo que não é possível chegar ao seu objetivo sem ter passado antes por essas etapas.

4.1 Conhecimento: o bem maior a ser conquistado

Dentre as preocupações agostinianas, destaca-se a sua busca por uma explicação racional dos fundamentos do conhecimento. Para solucionar tal preocupação, o pensador levou em consideração dois aspectos: entender se o homem conhece a verdade e como a conhece.

Tendo chegado à certeza das três verdades seguras, a saber: que ele existe, vive e pensa (e entre estas, dado primazia à última, visto que, pelo pensamento, o sujeito pensante sabe que vive e existe, pois não poderia pensar sem viver e nem viver sem existir), Agostinho constrói uma teoria do conhecimento ou da verdade. (COSTA, 2012, p. 27).

O pensamento platônico considerava os sentidos como fonte do conhecimento, entretanto, desconsidera a possibilidade das certezas absolutas. Uma vez que os sentidos eram mutáveis, variáveis, enganáveis, os dados fornecidos por eles, eram imperfeitos. Na filosofia grega, o desprendimento do mundo corpóreo era tido como belo.

Em contrapartida, Agostinho atribui que o homem pode adquirir conhecimento das coisas sensíveis e inteligíveis. O conhecimento sensível é obtido por meio dos sentidos corporais e levados à memória dos indivíduos. Através deste processo, o homem pode perceber qualidades como o odor, a textura, cor, entre outras (SOUZA, 2013).

A ação dos objetos exteriores sobre os sentidos é identificada pela alma, produzindo a sensação por meio da representação destes objetos. As imagens são levadas à alma e lá são organizadas. Para Santo Agostinho,

A sensação já é uma forma de conhecimento espiritual; o objeto sensível, ao contrário, é algo corporal. Eis um princípio rico de consequências. Antes de mais nada, torna-se claro que o objeto sensível é atingido pela sensação, da qual ele é a causa; ele próprio, porém, é radicalmente incapaz de sensação [...] Quando se diz que o mel é doce, não se pretende significar que ele percebe a doçura, mas que causa a sensação de doçura. A sensação ao invés, é própria à alma: seria um erro misturar qualquer coisa de corpóreo à ideia de conhecimento sensível. A sensação de dor, por exemplo, é aparentemente experimentada pelo corpo; na realidade, porém, é a alma que sofre através do corpo. [...] A sensação é uma atividade da alma; seu objeto, porém, é um corpo (BOEHNER; GILSON, 2003. p. 158).

Já que a alma sente por meio do corpo e assim o homem pode conhecer o mundo exterior, a atuação dos sentidos ganha importância, pois,

Longe de nós, também, duvidar da verdade que nos vem pelos sentidos corporais. Por meio deles, atestamos a existência do céu e da terra e de tudo o mais que eles contêm, na medida em que nos criou, a nós e a eles, quis que deles tivéssemos conhecimento (*A Verdadeira Religião*, 1994, p. 512).

Os conhecimentos inteligíveis encontram-se na memória dos homens e são considerados como estáveis e eternos. É necessário que o homem se volte para esses conhecimentos. Pelo fato de não ser proveniente dos sentidos, eles podem ser descobertos pelo homem por meio da razão.

Nessa discussão, ele apresenta a razão em duas versões distintas: razão superior e razão inferior. A primeira conhece o mundo sensível e corporal, sendo que o conhecimento adquirido por ela é ciência, enquanto a outra volta-se para o conhecimento do mundo inteligível espiritual, considerada como sabedoria (SCIACCA, 1966).

Cabe salientar que a alma extai as sensações e imagens de si mesma, ou seja, ela dá algo de sua substância para formá-las. Este processo abre possibilidade para que a alma se volte para a matéria e quando isso acontece, ela deixa de se reconhecer como alma para se considerar um corpo. Então, quando ela se volta para o conhecimento sensível, acaba se prejudicando,

visto que este é inferior aos conhecimentos intelectuais. (CAPORALINI, 2007). A partir desse entendimento, o conhecimento verdadeiro não é visto como apreensão de objetos exteriores pela percepção sensorial, mas sim como descoberta de regras imutáveis que são necessárias e eternas.

Partindo do entendimento de que a sabedoria é alcançada quando o homem contempla as verdades eternas, é necessário que este homem se volte para a sua razão superior, pois, através dela, ele poderá chegar à contemplação de Deus. Deste modo, o homem sofrido deve buscar a felicidade por meio dos conhecimentos inteligíveis e da razão superior (SOUZA, 2003).

A teoria do conhecimento elaborada por Santo Agostinho tem por objetivo direcionar os caminhos que o homem deve seguir para alcançar o Verdadeiro Conhecimento, que, para ele, é Deus. Só assim se pode chegar à felicidade plena e tranquilidade da alma.

4.2 Teoria da Iluminação Divina: Fundamento para o conhecimento

Santo Agostinho considera o fato de que o homem pode tanto buscar, como afastar-se de Deus, pois o homem pode viver em pecado ou viver segundo o espírito. Nesse entendimento, para o encontro com Deus, era condição mister que este homem se voltasse para seu interior, na busca do que Santo Agostinho considerou como Verdade, assim, ele a encontrará “no íntimo do coração” (*Confissões*, IV, 12,18).

O conceito de Verdade para Agostinho ganhou dimensão própria na sua Teoria da Iluminação. Amparado pelo pensamento platônico e na sua teoria da reminiscência, elaborou uma teoria que se aproxima à do filósofo grego, mas apresenta uma identidade cristã.

Tal é a doutrina da Iluminação que Agostinho legou à filosofia cristã, de cuja tradição ela entrou a fazer parte inseparável. Agostinho elaborou-a sob o influxo de Platão, de Plotino e Porfírio, não porém sem imprimir-lhe um cunho cristão. Para o nosso mestre, as verdades eternas e imutáveis do mundo espiritual platônico tem sua sede em Deus que é a Verdade,

Não as conhecemos por meio de uma recordação ou 'reminiscência', isto é: mediante um ato consciente de interiorização, no qual a razão toma consciência da presença de Deus. É em virtude desta presença divina que a Verdade ou Deus, se dá a conhecer à razão, mediante 'recordação' eu lhe dá acesso à infinidade de Deus (BOEHNER; GILSON, 2003, p. 164).

Assim, na teoria agostiniana, o conhecimento não é lembrado, mas iluminado pela luz divina.

Agostinho exprime a participação intelectual da alma com Deus com o termo *Iluminação (lumen)* da alma por parte do próprio Deus. Compara ele Deus ao sol da alma, à luz da nossa inteligência, na qual (e não em Deus) nós vemos a verdade imutável das coisas. Não é certamente fácil entender a teoria agostiniana da iluminação. Deve-se excluir que se trate de visão direta de Deus nesta vida e de todas as coisas diretamente n'Ele (*ontologismo*). Existe uma *iluminação natural* (a verdade ao intelecto e por intuído) e uma iluminação sobre natural ou graça (gratuita), com a qual a mente se eleva à Verdade em si (SCIACCA, 1996, p. 174, grifos no original).

Assim sendo, o homem não deve valorizar as coisas sensíveis, que o afastam de Deus, mas as coisas espirituais provenientes do alto, que dá condições para sua caminhada rumo à santificação. É a partir da Iluminação Divina que Deus fulgura a luz da compreensão das verdades absolutas e imutáveis do mundo superior. Graças à ela, homem tem condições de encontrar Deus e alcançar a felicidade (PEREIRA MELO, 2010).

Retomemos a imagem com que Santo Agostinho resumiu toda a teoria do conhecimento: este Sol que ilumina nosso espírito – pois é na luz dele que vemos a verdade – , não é somente um fogo que devora, em cuja presença o homem, esmagado pelo sentimento de adoração, experimentaria apenas temor e tremor; mas também ele que aquece nosso coração; a verdade é doçura. Beleza, ternura e saciedade. (MARROU, 1957, p. 72)

Em face disso, Agostinho atribuiu grande importância à educação, pois a considera fundamental no processo facilitador do encontro do homem com a Verdade.

O grande propósito da educação em Agostinho é guiar o homem a Deus, única via que alcança o homem ideal, aquela da beatitude a partir de uma adesão total à fé cristã por meio de uma vida ascética, de renovação interior e um

comportamento moral que visava interesses transcendentos. (PIRATELI, 2014,p.134)

No pensamento agostiniano, deve-se considerar a educação como ação que levaria o homem a atingir sua perfectibilidade. O processo formativo caracteriza-se como um difícil procedimento de purificação moral. Visto que a educação está fundamentada nos princípios da interioridade e da transcendência, sendo Deus a Verdade. Assim, é necessário que o homem se volte para as verdades eternas, presentes em sua alma, graças à iluminação divina.

A Teoria Da Iluminação Divina, em Santo Agostinho, não era apenas uma teoria do conhecimento, mas trata-se da apresentação de que forma a graça divina agia sobre a mente e nas vontades do homem, as quais deveriam ser orientadas por esta graça (PEREIRA MELO, 2010) salvadora, dádiva benfazeja e generosa da bondade divina. “ Todavia, isto não se daria por intermédio de uma educação formal, mas pela autoeducação, fundada na moral que é promotora da perfectibilidade humana, segundo os moldes do cristianismo” (PIRATELI, 2012, p. 138)

O processo educativo não se realiza por si só. O homem necessita da iluminação divina para concretizá-lo. Neste processo, Agostinho não descarta a importância da mente humana, pois o ato intelectual também era necessário nesta busca pelo Bem supremo.

Assim, é preferível acreditar que a natureza da alma intelectual foi criada de tal modo, que aplicada ao inteligível segundo a sua natureza, e tendo assim disposto o Criador, possa ver em certa luz incorpórea de sua própria natureza. Assim acontece com o olho do corpo que vê os objetos que o cercam na luz natural, pois pode-se acomodar a essa luz, já que para ela foi feito. (*A Trindade*, XII, 15, 24)

Somente em Deus o homem pode realizar seu processo educativo, o que é impossível se não houver a vontade de se buscar a contemplação das coisas divinas. No entanto, a contemplação pela da Verdade só é possível em uma vida futura, conforme destaca Gilson (2007, p. 156): “Com maior razão, o cristão pode se elevar até ele com a ajuda da graça, mas torna a cair logo depois sobre si mesmo cego pelo brilho insustentável da luz divina. Não se pode olhar fixamente para o Sol dos espíritos”.

O papel do mestre terreno neste processo é de mediador entre dimensão divina e humana da dinâmica educacional. Assim, Santo Agostinho estabelece uma hierarquia no processo formativo (Deus, discípulo e mestre). A partir disto, a participação do discípulo, apesar de certo ponto, limitada, deve ser considerada (SOUZA, 2013). Isto porque tudo dependia da sua vontade sincera, do seu querer e da sua entrega. Esta ação garantia-lhe um papel intermediário na realização da sua formação.

Assim, o processo de autoeducação resultaria na formação do homem cristão, que fora criado para ser imagem e semelhança de Deus. Sua elevação nesta caminhada rumo à santificação possibilitaria a descoberta de um novo ideal no mundo terreno.

4.3 A função do amor no processo formativo agostiniano

Ao afirmar que dois amores fundaram duas cidades, sendo uma a cidade do amor próprio (terrena) e a outra, do amor a Deus (celeste), identificamos em *A cidade de Deus*, que Santo Agostinho considera possível o desenvolvimento de uma comunidade humana a partir do amor, em que as pessoas estão vinculadas por meio da caridade (*caritas*). Portanto, para ele, existiam duas formas de amar, a saber: a caridade e a cobiça –*cupiditas* (ARENDT, 1997). Neste entendimento, a caridade é o amor que leva o homem a Deus.

É necessário deixar claro que o pensador se pautava nos textos sagrados para fundamentar sua filosofia cristã e, por conseguinte, sua explicação de homem, sociedade e tudo que a ela está relacionado. Partindo do princípio de que o amor resulta da posição do cristão frente a Deus, ao próximo e a si mesmo, nota-se uma grande influência das leis divinas:

Amarás, pois, ao Senhor teu Deus de todo o teu coração, e de toda a tua alma, e de todo o teu entendimento, e de todas as tuas forças: este é o primeiro mandamento. E o segundo, semelhante a este é: amar ao próximo como a ti mesmo. Não há outro mandamento maior do que estes. (Evangelho de São Marcos, 12; 30-31).

Assim, Santo Agostinho entende o amor cristão como base para as relações humanas, visto que “[...] no amor de Deus ama-se a si próprio, ao homem que há-de vir, na pertença desejada a Deus, logo, a si mesmo enquanto aquilo que será eterno” (ARENDT, 1997, p.34).

Identificamos em *A Cidade de Deus*, que o homem busca a felicidade, que é o seu próprio bem. O objetivo do homem é a conquista da paz, e todos eles estão unidos no mesmo propósito (ARENDT, 1997). Entretanto, a forma como essa busca acontece independente de ter a paz como fim ou meio, é levado pelo amor. Ao amor, está ligado o desejo, logo o desejo de estar próximo de seu objeto desejado (bens visíveis, mutáveis) ou dos bens invisíveis, imutáveis e eternos, dão suporte à diferenciação do amor segundo a *caritas* e *acupiditas*. Desta forma:

O amor é a mediação entre o que ama e aquilo que ama; o que ama nunca está isolado daquilo que ama, isso pertence-lhe. O desejo daquilo que é da ordem do mundo é mundano, pertence ao mundo. O que cobiça decidiu ele próprio, através de sua cobiça, a sua corruptibilidade, enquanto a caridade, visto que tende para a eternidade, torna-se ela própria eterna. Se é verdade que todo homem particular vive isolado, ele tenta no entanto ultrapassar sempre este isolamento através do amor; mas também não é menos verdade que a cobiça faça dele um habitante deste mundo ou que a caridade o obrigue a viver num futuro absoluto, mundo que ele habitará (ARENDT, 1997, p. 25).

A discussão entre a influência da *cupiditas* sobre as paixões na ação da alma humana e a determinação de bem ou mal entre elas, identifica as paixões como uma forma de desejo. O embate entre o medo e desejo, são movimentos opostos da alma e combustíveis do agir humano (BOEHNER; GILSON, 2003). Para Santo Agostinho, o medo está subordinado ao desejo. Sabendo que a alma é guiada por um desejo de gozo, este desejo está necessariamente acompanhado pelo medo. O medo de perder algo desejado é entendido como paixão fundamental, que leva o homem a querer satisfazer a sua felicidade.

O amor de que se diz o Apóstolo São João: *Na caridade não há temor; antes, a perfeita caridade lança fora o temor, porque o temor tem a pena e quem teme não é perfeito na caridade*, não é do gênero do que fazia São Paulo recear fossem os coríntios seduzidos pela astúcia da serpente. Esse temor, ao contrário, é do que se não há na caridade e de que o Apóstolo São Paulo fala nos seguintes termos; *Não recebestes o espírito*

na servidão, para obrardes por temor. Contudo, o temor casto, que há de permanecer por todos os séculos, se há de existir também no século futuro [...] não será temor que nos apeie do mal que pode perder. Porque onde é imutável o amor ao bem conseguido, o indivíduo, se vale a expressão, está garantido contra o mal, de que deve precaver-se (A Cidade de Deus, XIV, 9, 5)

O amor é então, o que move a vontade humana. Se o amor, na perspectiva cristã, difere duas cidades e neste contexto, cidade é sinônimo de sociedade:

Admitamos, pois, que as virtudes cristãs sejam úteis à boa ordem e à prosperidade da coisa pública; e não é menos verdade que esta ordem e esta prosperidade não constituem seu fim próprio. Vê-se bem neste sinal que, na medida em que ele assegura o exercício das virtudes morais naturais, o Estado esta apto a garantir a sua prosperidade. (GILSON, 1965, p. 40)

O amor pode determinar a vontade humana a produzir más ações, cobiça (*cupiditas*), em contrapartida, pode também alcançar o que Santo Agostinho considera caridade (*caritas*), ou o amor justo, absoluto. Enquanto os homens, levados pela *cupiditas*, voltam-se para as coisas terrenas, a *caritas*, dirige o amor à Deus (ARENDT, 1997). Neste processo, o homem deve fazer uso das coisas terrenas para buscar a felicidade, o Supremo Bem, que é Deus.

Agostinho infere que a vontade livre poderá ser a causa de o ser humano praticar o mal e de se submeter às paixões. Para ele, a vontade é boa por natureza, pois é um dom do Criador e sendo assim, é livre para querer ou não querer (SOUZA, 2001).

Entende-se, neste sentido, que uma vontade boa, íntegra, que não se deixa corromper por forças externas, é capaz de dominar as paixões mais violentas no interior do homem, dando condições para que ele possa se sobrepor à força da natureza por meio da escolha livre.

4.4 Liberdade e Graça Divina

A liberdade para Santo Agostinho consiste na possibilidade de fazer o bem. Para ele, quem é bom é livre, independente de seu status político- social.

Outro aspecto importante do pensamento agostiniano é a distinção entre os dois conceitos, onde o livre arbítrio é a simples possibilidade de escolha e a liberdade é o resultado da boa escolha (SOUZA, 2001). Assim, a liberdade consiste em fazer um bom uso do livre arbítrio. Para se fazer bom uso do livre arbítrio, o homem deve amar a sua boa vontade de levar uma vida em retidão (*O livre Arbítrio*, 13). Para isso, ele precisa exercer quatro virtudes cardeais: prudência, força, temperança e justiça.

Santo Agostinho explica em *O Livre Arbítrio* que a virtude da prudência consiste no discernimento dos objetos que devem ser desejados do que devem ser evitados; a força é disposição da alma que não se deixa abater pelas perdas dos objetos, que lhe geram diversos infortúnios; a temperança é a disposição de frear os impulsos que acarretam as ações vergonhosas; e a justiça é o direito de cada um receber aquilo que é seu (*O livre Arbítrio*, 13, 27). Ao exercer tais virtudes, o homem consegue chegar a felicidade, ao passo que coloca os bens eternos e imutáveis acima dos bens terrenos e passageiros. Sendo assim a boa vontade e a liberdade possibilitam a busca dos bens eternos:

É feliz o homem realmente amante de sua boa vontade e de que despreza, por causa dela, tudo o que estima como bem, cuja perda pode acontecer, ainda que permaneça a vontade de ser conservado. [...] Se por nossa boa vontade amamos e abraçamos essa mesma boa vontade, preferindo-a a todas as outras coisas, cuja conservação não depende do nosso querer, a consequência será, como nos indica a razão, que nossa alma esteja dotada de todas aquelas virtudes cuja posse constitui precisamente a vida conforme a retidão e honestidade (*O Livre Arbítrio* 13, 28).

O fato de a boa vontade buscar os bens eternos, não anula o valor dos bens terrenos. O que faz os bens terrenos serem censurados é o mau uso que o homem pode fazer deles. O homem comete um ato pecaminoso devido a amar demais os bens inferiores do que os superiores, visto que os primeiros podem se perder contra a própria vontade, por serem mutáveis e passageiros, ao passo que os últimos, nunca se perdem, já que são eternos e imutáveis.

As mesmas coisas podem ser usadas diferentemente: de modo bom ou mal. E quem se serve mal é aquele que se apega a tais bens de maneira a se embaraçar com eles, amando-os demasiadamente. [...] É próprio da vontade escolher o que

cada um pode optar e abraçar. E nada, a não ser a vontade, poderá destronar a alma das alturas onde domina, e afastá-la do caminho reto. Do mesmo modo, é evidente ser preciso não censurar o objeto do qual se usa mal, mas sim a pessoa que dele serviu. (*O livre arbítrio*, 15, 33).

Na concepção agostiniana, o livre arbítrio da vontade é considerado um bem médio, que está entre o Bem Absoluto, que é Deus, e os bens inferiores, mutáveis e passageiros (COSTA, 2002). Está entre o Bem Absoluto, pois se o homem usar do seu livre arbítrio conforme o que foi designado ele alcançará a tão esperada vida feliz, sendo para esta finalidade que Deus o deu. Está entre os bens inferiores e imutáveis, pois é por meio deste que o homem também escolhe viver segundo suas paixões, agarrando-se assim, nas coisas terrenas.

Desse modo, o homem que escolhe amar mais a si mesmo do que a Deus, não difere o que se deve amar e o que se deve evitar, não controla seus impulsos, o que acarreta ao homem, vários infortúnios e conseqüentemente a infelicidade.

Eis que é necessária ao homem uma vontade pessoal livre, bem médio em si mesmo, que permanece livre para se voltar ao bem supremo e para possuí-lo na beatitude, ou para afastar-se dele para gozar de si mesmo e das coisas inferiores, no que consiste o mal e o pecado. Aversão ao Soberano Bem e conversão aos bens secundários, são, em suma, os dois atos livres que decidem nossa felicidade ou infelicidade eternas (GILSON, 2006, p. 276).

De fato, todos os homens desejam a felicidade, mas nem todos conseguem, pois, afirmar que os homens são voluntariamente infelizes, não significa que eles queiram isso, mas que devido possuir a vontade má, é que o infortúnio permanece, mesmo contra o desejo de felicidade.

Assim, Santo Agostinho afirma que há dois tipos de homens, os que são amigos das coisas eternas e outros que são amigos das coisas temporais. Em face disso, o homem que ama a boa vontade está submetido ao que Santo Agostinho denomina de lei eterna, ao passo que o homem que se volta para a má vontade, está submetido à lei temporal. A relação entre essas duas leis é clara: a primeira ordena o desapego dos bens temporais e a segunda, não pode estar isenta da lei eterna. Nesse sentido, estar submetido à lei eterna

significa que o homem está na busca pela verdade, que só pode ser encontrada em Deus (COSTA, 2002).

Ao encontrar essa verdade, o homem encontra a sua liberdade plena, pois o caminho percorrido faz com que ele se distancie de sua materialidade para voltar-se à sua interioridade, onde a Verdade habita. Tendo em vista que a Verdade é Deus, podemos afirmar que Ele habita no interior do homem, pois é a liberdade na mais pura essência de todo o conhecimento.

Na concepção agostiniana, a liberdade plena só foi vivenciada por Adão e Eva, que antes do que ele denomina pecado original, “[...] levavam uma vida cuja essência mesma era seu amor pacífico por Deus” (GILSON, 2006). Assim, o homem não estava submetido a nenhum mal, dor ou sofrimento, pois era livre e imortal. Em decorrência deste pecado, todo o gênero humano foi corrompido.

Deste modo, Santo Agostinho afirma que o pecado original foi um erro do livre arbítrio do homem e, portanto, sua vontade é culpada, pois:

Ele criou o homem reto com o livre arbítrio e criou-o animal mortal, é verdade, mas digno de céu, se se unisse a seu Autor, e condenado à miséria congruente com sua natureza, se o abandonasse. E, prevendo que, violando a lei divina e abandonando Deus, também o homem havia de pecar, não o privou do poder do livre-arbítrio, porque previa o bem que poderia advir desse mal(*A Cidade de Deus*, XXII, 1).

Em consequência disso, Deus retira do homem o direito a liberdade, mas ainda mantém o livre- arbítrio, que foi ferido pelo pecado original, mas não anulado. O homem afastou-se de Deus no sentido moral, mas não ontologicamente (BROWN, 2005). Mesmo corrompido pelo pecado, Deus afirma seu amor pelo homem quando concede à ele um mecanismo para restaurar a liberdade perdida. Este mecanismo Santo Agostinho identificou como graça divina. Somente com a ajuda da graça divina é que o homem refaz sua liberdade.

[...] Agostinho tinha a certeza que todos os homens tendem para a felicidade e que a vida virtuosa lhe é constitutiva. Não obstante, o novo caminho apontado por ele foi o de que *a partir da Graça emanada de Deus*, o homem deve mergulhar na própria alma, e daí, transcendendo-se, atingir a Deus e a *beatitudo* na sua fruição (BERALDI, 2010, p.48).

Para a redenção do homem e a restauração de sua liberdade, a graça vai atuar diretamente no livre arbítrio, para que este não só tenha a possibilidade de fazer o bem, mas também, recupere a necessidade de fazê-lo. É necessário o auxílio da graça para corrigir o desvio da vontade livre, a saber:

É a graça de Deus, é só ela, que nos torna verdadeiramente livres. Nem por isso a liberdade deixa de supor o livre-arbítrio, pois ela não é senão o livre-arbítrio libertado. É de Deus que vem a força para fazer o bem, mas é ao livre arbítrio que incumbe de fazê-lo. (BOEHNER; GILSON, 2003, p. 192)

A graça dá à vontade humana a possibilidade de praticar o bem. Nisso consiste o chamado do livre arbítrio mais autêntico.

O pensamento agostiniano exprime um caráter muito específico da filosofia cristã, que é a função redentora de Deus para com o homem. Ao articular os conceitos que fundamentam *A Cidade de Deus*, Santo Agostinho apresenta sociedade e homem em todas as suas fragilidades, ao passo que aponta o caminho a ser trilhado para o ideal de homem de seu tempo. Essa proposta formativa acontece como uma autoeducação, a partir do qual, o homem poderia ser educado sob uma perspectiva cristã.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Santo Agostinho é um pensador cuja obra não ficou limitada ao seu tempo. Seu legado influenciou os períodos que o sucederam, mantendo vivo o seu pensamento até mesmo nos dias atuais. Reflexos dessa perenidade podem ser observados devido ao seu gênio especulativo sobre diversos assuntos ligados à humanidade de modo geral, visto que sua vasta produção literária nos permite pesquisar e compreender as bases para os questionamentos de cunho filosófico, teológico e até mesmo antropológico.

O período em que foi produzido seu pensamento relaciona-se diretamente com os problemas da época. Foram esses aspectos que permitiram uma análise de suas experiências para formulação de um complexo

sistema de ideias. Assim, sabemos que *A Cidade de Deus* não é um livro que trata especificamente da educação. Seu foco principal é a explicação do mundo à luz da fé cristã, no combate ao pensamento pagão da época.

Com a crise do Império, o Cristianismo tomou forma e se destacou entre uma parcela da população, sendo que era mais popular entre os homens de classes inferiores. A população enfrentava um período de duras transformações. Neste contexto, os homens sentam-se perdidos, sem apoio e sem proteção. Foi assim que, buscando uma direção, esses homens encontraram na religião uma espécie de conforto moral.

Com o Estado em ruínas e sem condições de se manter, a Igreja ganhou espaço, ao se apresentar como uma instituição organizada. Desta forma, passou a assumir a direção da sociedade, não apenas nas ações episcopais, mas também, nos assuntos de ordem civil. O fortalecimento da Igreja significou uma nova organização dos costumes na sociedade, guiadas agora, por virtudes cristãs.

Para que suas propostas fossem consolidadas, a Igreja Cristã utilizou-se, entre outros recursos, da educação para atender aos seus interesses, ao passo que, quanto mais homens aprendessem a doutrina, mais adeptos o Cristianismo poderia conquistar.

Na educação cristã, houve a valorização da interioridade como princípio norteador da vida dos homens. Desta forma, eles só poderiam chegar ao objetivo educativo por meio de preceitos cristãos. Nesta dinâmica educativa, o principal objetivo era a contemplação divina, que só era possível após a morte. O cristianismo, então, estava preparando o homem para que ele buscasse levar uma vida, segundo entendia, de retidão na terra, para que, no além-túmulo, pudesse encontrar a verdadeira felicidade: Deus. Isso não significa que o homem devesse abrir mão da vida terrena, pelo contrário: ele deveria seguir os ensinamentos cristãos para conseguir a paz temporal na cidade terrena. Como recompensa, teria uma vida feliz pós morte.

O processo de interiorização foi definido por Santo Agostinho como um processo de autoeducação do homem. O homem deveria utilizar-se desta

cidade terrena na condição de peregrino, para que pudesse alcançar seu objetivo de encontrar a verdadeira felicidade.

Diante disso, pode-se inferir que em Santo Agostinho a educação se tratava de um processo de santificação, de elevação do homem a Deus, de assimilar-se a Ele, de se autopurificar para ser uma imitação de Deus. Isso garantia ao discípulo, uma vez com seu interior ocupado por Deus, descobrir nova e ideal ação no mundo terreno.

Outro ponto fundamental tratado por Santo Agostinho e que pode ser levado para o contexto educativo, é a definição de amor. Uma vez que para ele, é o amor que impulsiona a vontade humana, este mesmo amor, deveria influenciar o homem na busca pelo conhecimento. Para ele, o amor é instrumento fundamental na direção das escolhas. É o amor que move e dá condições para alcançarmos os objetivos.

Por fim, podemos identificar ecos do pensamento educacional de Santo Agostinho na educação dos dias atuais. Ao considerarmos que os valores éticos e morais são importantes no processo de formação do homem, o pensamento agostiniano se faz presente.

A concepção de educação para Santo Agostinho estava pautada em valores cristãos. A educação no século IV era muito diferente da educação nos dias atuais, inclusive em seus objetivos. Entretanto, Santo Agostinho, ao estabelecer uma proposta formativa em *A Cidade de Deus* destacou questões como afetividade, humildade, liberdade e respeito como valores essenciais ao homem. A progressão moral, que levaria o homem ao conhecimento, dependia desses fatores para se realizar. Ao homem, cabia a responsabilidade de trilhar o caminho do *uti* (aquilo que se devia utilizar) ao *frui* (aquilo que se devia gozar), o que demonstra sua liberdade na tomada de decisões. Neste processo, entende-se que a educação, com base nos conceitos destacados acima, permite ao homem uma progressão, o que implica diretamente no seu *modus vivendi*.

O estudo do processo formativo agostiniano contribui para o entendimento da educação na atualidade, ao passo que nos permite

compreender os objetivos e valores que norteiam a vida do homem. Por este motivo, dá-se a importância dos clássicos na educação: os autores clássicos nos dão fundamento para entender o homem e a sociedade.

Desta forma, fica evidente que a preocupação com o homem não é uma característica exclusiva de pensadores clássicos, como Santo Agostinho. O que podemos perceber é que, independente do momento histórico, essa discussão, pelo menos até os dias atuais, se faz presente no campo educativo.

FONTES

AGOSTINHO, Santo, Bispo de Hipona. *A Cidade de Deus* : contra os pagãos. Parte I. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

_____. *A Cidade de Deus*: contra os pagãos. Parte II Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

_____. *A Doutrina Cristã*. São Paulo: Paulinas, 1991.

_____. *A Instrução dos Catecúmenos: teoria e prática da catequese*. 2 ed. Petrópolis. Vozes, 2005

_____. *A Verdadeira Religião*. 2. Ed. São Paulo; Edições Paulinas, 1992

_____. *A Trindade*. São Paulo: Paulus, 1994.

_____. *Confissões*. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Os pensadores)

_____. *O mestre*. São Paulo: Landy Editora, 2006 (Coleção Novos Caminhos)

_____. *Retrataciones*. Madrid : Biblioteca de Autores Cristianos, 1995 (Obras Completas de San Agustin)

_____. *Sobre a Potencialidade da Alma*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

_____. *Solilóquios*. São Paulo: Paulus, 1998b.

REFERÊNCIAS

- ARENDT, Hannah. **O conceito de amor em Santo Agostinho: ensaio de interpretação filosófica**. Lisboa: Instituto Piaget, 1997. (Pensamento e Filosofia, 13).
- BARROS, José D.. Passagens de Antiguidade Romana ao Ocidente Medieval: leituras historiográficas de um período limítrofe. **História** [online], 2009, vol.28, n.1, p. 547-573
- BARK, W.C. **Origens da Idade Média 4**. Ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.
- BERALDI, Adriano Cesar Rodrigues. **Beatitude e sabedoria em Agostinho**: Estudo sobre as fontes pagãs no *De Beata Vita* a partir do uso do termo *philosophia*. 2010, 113f. Dissertação de Mestrado em Filosofia – Universidade Federal do Espírito Santo. Vitória, 2010.
- BÍBLIA, Português. **Bíblia Sagrada**. Tradução de João Ferreira de Almeida. Revisada e Corrigida. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1995.
- BOEHNER, P.; GILSON, E. Santo Agostinho, o mestre do Ocidente. In: _____. **História da Filosofia Cristã**: Desde as origens até Nicolau de Cusa. 8. ed. Petrópolis: Vozes, 2003
- BORDIN, R.A. Didaqué e a educação dos primeiros cristãos. In: _____. **História da Filosofia Cristã**: desde as origens até Nicolau de Cusa. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.
- BROWN, Peter. **Santo Agostinho: uma biografia**. Rio de Janeiro: Record, 2005.
- CAMBI, F. **História da Pedagogia**. 3. ed. São Paulo: UNESP, 1999.
- CAPORALINI, J.B. **Reflexões sobre o essencial de Santo Agostinho**. Maringá: Chicletec, 2007
- COSTA, Marcos Roberto Nunes. **O problema do mal na polêmica antimaniqueia de Santo Agostinho**. 1Ed. Porto Alegre: EDIPUCRS/ UNICAP, 2002. (Coleção Filosofia, 139)
- _____. **10 Lições sobre Santo Agostinho**. 2 Ed. Petrópolis, Vozes, 2012
- FINLEY, I. A força do trabalho e a queda de Roma. In: _____. **Aspectos da Antiguidade**. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

FOLCH GOMES, C. Introdução. In : ____ (Org.) **Antologia dos Santos Padres**: páginas seletas dos antigos escritores eclesiásticos. 4. Ed. São Paulo: Paulinas, 1979

GILSON, E. O platonismo latino do século IV. In: _____. **A Filosofia na Idade Média**. 2. Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. **Introdução ao estudo de Santo Agostinho**. São Paulo: Paulus, 2006.

GREGGERSEN, Gabriele. **Concepção de História em A Cidade de Deus de Santo Agostinho**. Itinerários, Araraquara, n. 23, p. 69-83, 2005.

GRIMAL, P. **O império Romano**. Tradução de Isabel Saint- Aubyn. Lisboa: Edições 70, 1999.

MARROU, H. Santo Agostinho e a educação. In: _____. História da Educação na Antiguidade Cristã. São Paulo: EPU, 1957.

MONDONI, D. Relação Igreja-Estado na Antiguidade: Da perseguição à transformação constantiniana e à Igreja de Estado – da crítica à colaboração. In: _____. **História da Igreja na Antiguidade**. Belo Horizonte: Loyola, 2006.

NAGEL, L. H. Paganismo e cristianismo: concepção de homem e de educação. In: OLIVEIRA, Terezinha (Org.). **Luzes Sobre a Idade Média**. Maringá: EDUEM, 2002.

PEREIRA MELO, J.J. A educação em Santo Agostinho. In: _____. Oliveira, T. (Org.). **Luzes sobre a Idade Média**. Maringá: EDUEM, 2002

_____. Santo Agostinho e a Incorporação da Cultura Clássica e Educação Cristã. In: _____. SEMINÁRIO DE PESQUISA DO PPE, 2003, Maringá: Universidade Estadual de Maringá, 2003.

_____. Santo Agostinho e a Educação como um fenômeno divino. **Educação e Filosofia**. Uberlândia, v. 24, n. 48, p. 409-434, jul./ dez. 2010

_____. A multivalência temporal e social do pensamento de Santo Agostinho. In: _____. **Ensaio sobre Agostinho de Hipona** :música, filosofia e educação. Maringá: EDUEM, 2014

PÉPIN, Jean. Santo Agostinho e a patrística ocidental. In: _____. CHÂTELET, François (Dir.). História da filosofia: idéias, doutrinas. A filosofia medieval. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1974. P. 73-95. v.2.

PIERRARD, P. A Igreja, pedagogia do Ocidente. In: _____. **História da Igreja**. 2. Ed. São Paulo: Edições Paulinas, 1986.

PIRATELI, M. R. **A Humanitas em Santo Agostinho, ou como santificar o homem nas ruínas do Império Romano**. Maringá: EDUEM, 2012.

_____. A educação em Santo Agostinho. In: _____. **Ensaaios sobre Agostinho de Hipona** :música, filosofia e educação. Maringá: EDUEM, 2014

_____. **De Aurélio Agostinho a Santo Agostinho de Hipona**. Acta Scientiarum. Humanand Social Siences. Maringá, v.25, nº. 2, p. 327 – 335, 2003.

RAMOS, Angelo A. Z. **Cidade de Deus e Cidade Terrena segundo Agostinho de Hipona**. Revista eletrônica do Instituto de Filosofia – I.F[on-line] Science Institute, Edição 1, Vol 2 . Rondonópolis, 2009. Disponível em :<<http://www.institutodefilosofia.com.br> > ISSN 1984-5804

REALE, G.; ANTISERI, D. Santo Agostinho e o apogeu da Patrística. In: _____. **História da Filosofia**: Antiguidade e Idade Média. 5. ed. São Paulo: Paulus, 1990. (Volume I).

ROSTOVITZ, Mijail. **História de Roma**. Rio de Janeiro: Zahar, 1967.

SALINAS, Waldir Ruis. **A docilização do corpo em Santo Agostinho, a partir de sua educação doutrinária**. 2013, 100 f. Dissertação de Mestrado em. Educação – Universidade Estadual de Maringá. Maringá, 2012.

SCIACCA, M.F. Santo Agostinho. In: _____. **História da Filosofia**. 2. Ed. São Paulo: Mestre Jou, 1966.

SOUZA, José Zacarias. **Agostinho**: buscador inquieto da verdade. 1. Ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001. (Coleção Filosofia, 124)

SOUZA, M. R. de. **Santo Agostinho e a educação :A caminhada do homem em busca do mestre interior**. 2013, 132f. Dissertação de Mestrado em Educação – Universidade Estadual de Maringá, Maringá, 2013.