



UNIVERSIDADE ESTADUAL DA PARAÍBA  
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA  
PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA DA EDUCAÇÃO / PGFILE

**JÓRIO MÁGNO OLIVEIRA DE SOUZA**

**A “CONVERSÃO” COMO BASE DO PROCESSO  
EDUCACIONAL EM SANTO AGOSTINHO**

**Campina Grande**

**2016**

**JÓRIO MÁGNO OLIVEIRA DE SOUZA**

**A “CONVERSÃO” COMO BASE DO PROCESSO  
EDUCACIONAL EM SANTO AGOSTINHO**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Educação/PGFIL da Universidade Estadual da Paraíba, como requisito parcial à obtenção do título de Especialista em Filosofia da Educação.

Área de concentração: Fundamentos Filosóficos e Éticos em Educação

Orientadora: Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Maria Simone Marinho Nogueira

**Campina Grande**

**2016**

É expressamente proibida a comercialização deste documento, tanto na forma impressa como eletrônica. Sua reprodução total ou parcial é permitida exclusivamente para fins acadêmicos e científicos, desde que na reprodução figure a identificação do autor, título, instituição e ano da dissertação.

S719c Souza, Jório Mágnio Oliveira de  
A "conversão" como base do processo educacional em Santo Agostinho [manuscrito] / Jório Mágnio Oliveira de Souza. - 2016.  
41 p.

Digitado.  
Monografia (Especialização em Filosofia da Educação) -  
Universidade Estadual da Paraíba, Centro de Educação, 2016.  
"Orientação: Profa. Dra. Maria Simone Marinho Nogueira,  
Departamento de Filosofia".

1.Paidéia grega. 2.Paidéia cristã. 3.Conversão. 4.Caridade.  
I. Título.

21. ed. CDD 938

JÓRIO MÁGNO OLIVEIRA DE SOUZA

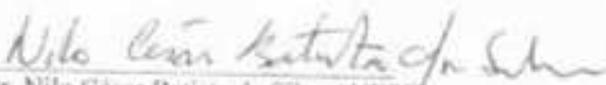
**A "conversão" como base do processo educacional em Santo Agostinho**

Trabalho de Conclusão apresentado ao programa de Pós-Graduação em Filosofia da Educação (PGFILE) da Universidade Estadual da Paraíba, como requisito parcial à obtenção do título de Especialista em Filosofia da Educação.

Aprovado em 15/07/2016.

  
Prof. Dra. Maria Simone Marinho Nogueira / UEPB  
Orientadora

  
Prof. Dr. Irão Vieira Coutinho Abreu Gomes / UEPB  
Examinador

  
Prof. Dr. Nilo César Batista da Silva / UEPB  
Examinador

*Aos meus pais*

## **AGRADECIMENTOS**

A Deus, fonte de toda vida.

À minha esposa Jakeline pelo suporte afetivo e familiar, bem como pela paciência e compreensão nos momentos das minhas ausências para as aulas e pesquisas, sobretudo em meio a chegada do nosso primeiro filho Alberto.

À minha mãe Ana pelo constante interesse se o curso e as oportunidades dele decorrentes condiziam com meus sonhos docentes, mas, sobretudo por suas orações.

À minha orientadora professora Simone Marinho que acreditou nessa pesquisa não medindo tempo e paciência para os momentos de orientação e diálogo.

Aos amigos Herivelto Felix e Emanuel Oliveira pelos proveitosos debates nas viagens para a universidade que contribuíram para uma maior percepção sobre o tema da educação.

A todos os professores da especialização que ensinaram além dos conteúdos disciplinares, o caráter ético e afetivo da educação, de modo que honram com dignidade a investidura do magistério.

A todos os colegas de turma pioneira da Especialização em Filosofia da Educação – UEPB pelos debates, pela troca de experiência, pela cordialidade, pela alegria nas aulas e, sobretudo, pela oportunidade da amizade.

*“Não saias de ti, mas volta para dentro  
de ti mesmo, a Verdade habita no coração do homem.  
E se não encontrares senão a tua natureza sujeita a mudanças,  
vai além de ti mesmo. Em te ultrapassando, porém,  
não te esqueças que transcendes tua alma que raciocina.  
Portanto, dirige-te à fonte da própria luz da razão”.*

*Santo Agostinho*

*(Verdadeira Religião, 39,72)*

## RESUMO

O presente trabalho consiste em um estudo do tema da “conversão” como base conceitual para o projeto educacional no pensamento de Santo Agostinho. O bispo hiponense irá forjar tal projeto a partir da interseção entre o horizonte cultural grego (*paidéia grega*) e os princípios da fé cristã, que servirá para uma reapropriação do conhecimento e da cultura grega sob à luz do amor. O povo grego legou ao Ocidente um modelo educacional que refletia seu desenvolvimento civilizatório fortalecendo os vínculos comunitários à luz das leis da *physis*. Por seu turno, o doutor africano, em meio ao ocaso do Império Romano com a crise dos seus valores culturais e o estabelecimento de uma nova ordem social, lançou as bases pedagógicas para a construção de uma *paidéiacristã*. Sob a originalidade das doutrinas cristãs, a nova proposta pedagógica de Agostinho tem no amor seu princípio hierárquico, que preservando o conhecimento clássico o põe a serviço da compreensão da Escritura a fim de libertar o homem do reino da concupiscência para o reino da caridade. Para o filho de Mônica, tal libertação só é exequível mediante a “conversão”, onde a razão humana é educada a voltar-se para à luz da Verdade, fonte de todo conhecimento verdadeiro e fiadora da vida bem-aventurada. A metodologia do trabalho consiste em uma pesquisa bibliográfica de certas obras do *doctorgratiae* como *A Doutrina Cristã*, *A verdadeira Religião* e *Solilóquios*, bem como de obras secundárias de pesquisadores especialistas no pensamento agostiniano.

**Palavras-chave:** Paidéia grega. Paidéia Cristã. Conversão. Caridade.

## ABSTRACT

This work consists of a study of the theme of “conversion” as a conceptual basis for the educational Project in the thought of Saint Augustine. Bishop Hiponense will forge such a project from the intersection between cultural horizon greek (greekpaidéia) and the principles of the christian faith, which will serve for a reappropriation of the knowledge and of greek culture under the light of love. The greek people bequeathed to the West an educational model that reflected its civilizing development strengthening community ties in the light of the laws of the physis. For its part, the african doctor, in the twilight of the Roman Empire with the crisis of their cultural values and the establishment of a new social order, launched educational bases for the construction of a Christian paidéia. Under the originality of the Christian doctrines, the new pedagogical proposal of Augustine’s in love your hierarchical principle that preserving the classic knowledge puts you in the service of understanding of Scripture in order to free the man from the realm of lust to the realm of charity. For the son of Monica, such release is only enforceable by the “conversion”, where human reason is polite to turn to the light of truth, the source of all true knowledge and guarantor of life blessed. The methodology of the work consists of a literature search of certain works of doctor gratiae as *Christian Doctrine*, *The True Religion* and *Soliloquies*, as well as secondary works of researchers Augustinian thought experts.

Keywords: Greek Paideia. Christian Paideia. Conversion. Charity.

## SUMÁRIO

	<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>11</b>
<b>1</b>	<b>EDUCAÇÃO E ÉTICA EM SANTO AGOSTINHO .....</b>	<b>17</b>
<b>1.1</b>	<b>O horizonte cultural e educativo da tradição grega .....</b>	<b>17</b>
<b>1.2</b>	<b>A resignificação da Paidéia grega à luz da virtude do amor .....</b>	<b>20</b>
<b>2</b>	<b>AS BASES ANTROPOLÓGICAS E ONTOLÓGICAS DO PROCESSO EDUCACIONAL AGOSTINIANO .....</b>	<b>25</b>
<b>2.1</b>	<b>A compreensão antropológica do homem .....</b>	<b>26</b>
<b>2.2</b>	<b>A compreensão ontológica do homem .....</b>	<b>30</b>
<b>3</b>	<b>A “CONVERSÃO” – A BASE DO PROCESSO EDUCACIONAL DE AGOSTINHO.....</b>	<b>33</b>
<b>4</b>	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>38</b>
<b>5</b>	<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>41</b>

## INTRODUÇÃO

A proposta educativa do bispo hiponense surge no contexto histórico do declínio do Império Romano e o fortalecimento da fé cristã, o que exigia uma reelaboração da concepção de homem e de educação que atendesse às exigências do novo cenário histórico-social. As reflexões agostinianas sobre o ensino constituíram-se na práxis educativa do medievo, base para a ação pedagógica da Igreja enquanto instituição que detinha as condições e meios para a educação após a queda do Império Romano (PEINADO, 2012, p. 2). Nesse sentido, a proposta de educação agostiniana visa formar o homem cristão, o homem santificado, que pelo processo de interiorização adquire as condições de acesso ao conhecimento divino e é capaz de desenvolver e realizar seu modo de ser. Segundo Agostinho, a educação consiste em fazer com que o homem conheça a realidade interior e espiritual que nele existe (*Trindade*, XIV,7-8a), passando a dirigir sua vida por esta realidade dentro do ambiente histórico-social em que está inserido. O processo educativo, para Agostinho, deve ser o mecanismo utilizado pelo homem para compreender a dignidade que alberga (*Imago Dei*), bem como o meio para realizar o processo de purificação moral e de exercícios intelectuais que lhe permita o acesso e identificação com a Sabedoria. Apesar de diversas dificuldades que se apresentam ao ser humano para realizar esse processo educativo, ele é totalmente exequível uma vez que deve ser conduzido no vigor da interiorização, conduzido pela razão e pela vontade,

Se fosse possível atingir o porto da Filosofia – único ponto de acesso à região e à terra firme da vida feliz – numa caminhada exclusivamente dirigida pela razão e conduzida pela vontade, talvez não fosse temerário afirmar, ó magnânimo e ilustre Teodoro, que o número dos homens a lá chegar seria ainda mais diminuto... (AGOSTINHO, *Vida Feliz*, I.1)

Para Agostinho, a investigação acerca da verdade exige certo exercício teórico-especulativo, e esse exercício encontra suas bases nas artes liberais (AGOSTINHO, *A Ordem*, I.3). Dessa forma, o filho de Mônica se insere na tradição antiga (Platão e Plotino) de conceder um papel privilegiado às artes liberais no processo de formação do homem, em particular à ciência do raciocínio, à poesia e à filosofia. Na *Doutrina cristã*, o bispo hiponense reconhece a utilidade das artes liberais e de alguns preceitos morais dos pagãos que são apropriados ao uso da verdade (AGOSTINHO, *Doutrina cristã*, II, 41, 60), e destaca a importância do conhecimento das regras formais do raciocínio (*Idem*, 32, 48; II, 35, 52). No primeiro livro *Da Ordem*, Licêncio refere-se a Agostinho como aquele que “diariamente prova que a filosofia é nosso verdadeiro e inabalável lugar de habitação” (AGOSTINHO, *A Ordem*, III.9), e ainda, no mesmo livro, incentiva Licêncio à poesia

Se você se preocupa com a ordem (...) deve retornar àqueles poemas. Pois a erudição moderada e parcimoniosa nas disciplinas liberais, Licêncio, nos torna mais resolutos, mais perseverantes e amantes mais agradáveis para abraçar a verdade, para desejá-la mais ardentemente, segui-la com mais constância e, finalmente, apegar-nos com mais doçura à vida feliz. (*Idem*, VIII, 24)

Conforme Peinado, para Agostinho a compreensão da Escritura Sagrada exige a formação nas artes liberais, ou seja, a capacidade de ler e escrever, o que implicaria no conhecimento do *Trivium* do *Quadrivium* (PEINADO, 2012, p. 3). Gilson afirma que, embora Agostinho tenha recebido a educação comum a qualquer jovem romano e possuísse a técnica cultural clássica para compreensão da Escritura, ele promoveu uma verdadeira reforma no ideal da educação clássica a fim de formar um *vir christianus dicendipertus*, utilizando-se dos elementos culturais transmitidos pela Antiguidade, a saber, as “artes liberais... toda a erudição enciclopédica de Varrão” (GILSON, 2013, p. 206).

O bispo de Hipona valorizará o ciclo do *trivium* em função de ele ser um conjunto de disciplinas que forma o pensamento por meio da ciência do raciocínio e esclarece os diferentes aspectos da linguagem (PEINADO, 2012, p. 3). Para Agostinho, a linguagem carrega a potência de trazer ideias à mente, mas não prescindindo da capacidade visual acerca das coisas. Dito de outra forma, para Agostinho antes das ideias serem comunicadas à mente pela linguagem é preciso que a visão direta da coisa comunique significado à linguagem (palavra). No âmbito das suas reflexões sobre o papel da linguagem na teoria do conhecimento e, conseqüentemente, no papel da educação, Agostinho reflete sobre a possibilidade das palavras comunicarem pensamentos e sentimentos, uma vez que está assegurada para o bispo hiponense acerca do significado da linguagem a sua relação “frente” à coisa significada. Sobre isso, em *O Mestre* (V, 11), Agostinho destaca o papel da memória guardar o significado das coisas, após serem apontadas pelas palavras, e dela faz uso sem ser necessário recorrer à visão das coisas.

Porém, Agostinho nos indica em *O Mestre* (XI, 38) uma relação direta e estreita entre o pensamento e a interioridade, o que aponta para conhecimentos que não são mais da seara do sensível, antes um conhecimento da verdade pelas vias da razão: “(...) quando se trata das coisas que percebemos com a mente, isto é, pelo intelecto e pela razão, falamos daquelas coisas que enxergamos estarem presentes naquela luz interior da verdade, pela qual é iluminado e da qual goza o que se diz do homem interior” (AGOSTINHO, *O Mestre*, XII, 40). Esse conhecimento da verdade é possível no homem pelo fato de ele ser a *imagem e semelhança de Deus*. Dessa forma, a *Imago Dei* não se verifica na ordem sensível criada, o

que inclui o homem exterior, antes se limita à interioridade do ser humano, conforme se afirma em *A Trindade*: “É necessário, porém, procurar na alma do homem, ou seja, em sua mente racional e inteligente, essa imagem de Criador, inserida imortalmente nessa nossa natureza imortal” (AGOSTINHO, *A Trindade*, XIV,4,6). E ainda,

(...) a parte mais nobre da alma humana pela qual se conhece a Deus, ou se pode vir a conhecê-lo. Vamos procurar aí a imagem de Deus. Embora, a alma humana não seja da mesma natureza que Deus, contudo, a imagem dessa natureza – a mais sublime que se possa pensar – é preciso procurá-la e encontrá-la em nós, lá onde a nossa natureza possui o que há de mais excelente. (*Idem*. XIV, 8, 11)

Segundo Gilson, toda a ordem criada revela algum grau de participação no ser divino (GILSON, 2006, p. 397), de modo que a dependência ontológica da criatura em relação ao Criador ensaja a possibilidade de se refletir sobre a relação entre ambos, o que implicaria na noção de *semelhança*,

(...) todas as coisas são o que são por participação nas idéias de Deus, mas para se alcançar a raiz dessa relação, é necessário ultrapassá-la e estender a relação de participação à participação. Em outras palavras, graças à maneira pela qual elas imitam as idéias, todas as coisas são semelhantes a Deus. (*Idem*. p. 398)

Portanto, o homem em sua condição ontológica de imagem e semelhança do Criador possui a finalidade de fruir do seu Deus, mas nem sempre ele consegue porque deixa-se desviar pelas coisas sensíveis e matérias que o distancia da Verdade primeira, fonte de toda bem-aventurança. Reduzindo-se ao conhecimento do mundo sensível, o homem acaba por entregar-se ao prazer desordenado, ao desejo de subjugar os outros e a curiosidade frívola, que o impede de acessar os conhecimentos inteligíveis que estão em seu interior. Por isso, ele postula a necessidade da “conversão” do homem, ou seja, uma restauração que vise uma purificação moral e intelectual a fim de torná-lo apto para a contemplação de Deus, cabendo à educação esse papel.

Sendo assim, a presente pesquisa destina-se a compreender a “conversão” como base do processo educacional em Santo Agostinho, ou seja, a “conversão” como mecanismo capaz de fazer o homem voltar-se para o Criador, a fim de que possa fruir Dele e dos conhecimentos inteligíveis, de modo que possa revelar exteriormente a sua condição ontológica de imagem e semelhança de Deus. Para tanto, este trabalho monográfico está baseado em pesquisa bibliográfica tanto das obras de Agostinho como de pesquisadores especializados em seu pensamento filosófico, estando a pesquisa estruturada em três capítulos.

No primeiro capítulo são apresentadas as condições históricas e culturais da *Paidéia* grega, porque foi justamente esse horizonte cultural que Agostinho herdou e dele se apropriou para lançar as bases do seu projeto educacional. Além disso, procura-se demonstrar como proposta a pedagógica agostiniana de formação do homem consistiu numa original sistematização e preservação do conhecimento clássico com vistas à compreensão e divulgação da Escritura Sagrada, que viesse dar conta da nova organização social que passou a existir por volta do século V d.C. Essa proposta pedagógica de Agostinho encontra no amor o princípio que hierarquiza e ordena o dever ser amado, capacitando o homem a reconhecer a vontade divina. O segundo capítulo versa sobre a compreensão antropológica e ontológica de Agostinho sobre o homem. Antropologicamente, o bispo de Hipona compreende o homem como o ser que por disposição do Criador outorgou-lhe uma dimensão interior (a alma), onde se encontram vestígios de Deus (*Imago Dei*), cabendo ao processo educacional fazer o homem voltar-se para essa dimensão interior a fim de realizar autenticamente sua individualidade. Posto isso, para Agostinho essa compreensão antropológica implica em uma compreensão ontológica do homem. Uma que o homem é uma alma que alberga os vestígios de Deus capazes de conduzi-lo à Verdade e, conseqüentemente, a bem-aventurança. Agostinho percebe aí mesmo o modo de ser próprio do homem: alguém cujo ser reflete o Ser do Criador. Esse é um elemento fundamental para o projeto educacional de Agostinho, pois o conhecimento da alma do homem como algo que reflete o Ser de Deus quando associado à “conversão” garante ao homem as condições de possibilidade de, aproximando-se do divino, adquirir conhecimento efetivo de Deus, a fim de cada vez mais se tornar próxima Dele. Por fim, no último capítulo é tratado o tema da “conversão” como ato educativo que busca o desenvolvimento físico, intelectual e espiritual do homem, capaz de libertá-lo do reino do pecado para torná-lo em um instrumento de fundação do reino da caridade entre os homens.

Por ser metodologicamente um trabalho elaborado a partir de pesquisas bibliográficas em algumas obras de Agostinho, destacamos as seguintes: *A Doutrina Cristã*, *A Verdadeira Religião* e *Solilóquios*. *A Doutrina Cristã*, obra do início do episcopado de Agostinho (397 d.C.), e que conta com a apreciação de diversos especialistas no pensamento agostiniano, que a consideram desde um tratado de exegese (E. Portalié), passando por métodos de pregação cristã (Gustave Bardy) até um manual de formação cultural (Victorino Capánaga), é uma obra constituída de quatro livros, onde no Livro I Agostinho estabelece os marcos dogmático e morais que devem nortear toda a atividade exegética e hermenêutica no restante da obra. No Livro II, assumindo um aspecto mais técnico da interpretação das

Escrituras, Agostinho apresenta a necessidade e conveniência do conhecimento das línguas, além das demais ciências à época do autor com o objetivo de utilizá-las a serviço da Verdade. No Livro III, também mais técnico do ponto de vista da interpretação, Agostinho estabelece aquelas regras da interpretação capazes de superar as ambiguidades bíblicas valorizando a crítica textual como a regra geral para a interpretação. Por último, no Livro IV Agostinho apresenta um tratado de retórica que forneça ao pregador cristão “técnicas” de eloquência, inclusive profanas, que permitam uma transmissão mais eficiente dos conteúdos bíblicos.

Quanto ao livro *A Verdadeira Religião*, obra escrita entre a conversão à fé cristã e a ordenação presbiteral (391 d.C.), consiste numa obra apologética (denunciando os erros da seita maniqueísta) e apostólica (demonstrando a Romaniano e ao público em geral que a religião católica é a verdadeira religião) considerada uma obra que aprofunda os grandes temas da cultura religiosa, densa de princípios metafísicos, religiosos e históricos (Victorino Capánaga), um tratado de conhecimento racional de Deus no vigor da razão independente do princípio da autoridade da Escritura e da Igreja (P. Batiffol), uma obra que apresenta com competência a essência do cristianismo ao paganismo (F. Van der Meer) e uma obra cujo grande tema é a relação entre a razão e a fé (P. Portalié), estando estruturada em seis partes: a) apresentação dos grandes temas (7-10); b) a teoria do mal (11-17); c) bondade da criação e a origem do mal (18-23); d) salvação do homem via autoridade (24-28); e) salvação do homem via razão (29-36) e f) a tríplice restauração operada pela reflexão (37-54). Esta última parte é fundamental para a presente pesquisa, pois ali Agostinho afirma que o impedimento da razão voltar-se para a Verdade primeira consiste no comércio com o mundo dos sentidos, com o mundo temporal.

*OSoliloquios* é uma obra que data dos anos que se seguiram a conversão de Agostinho (386 d.C.) sendo redigida no retiro espiritual de Cassiciaco (AGOSTINHO, *Retratações*, 1, 4, 1) ao mesmo tempo do *Contra os Acadêmicos*, *A Vida Feliz* e *A Ordem*. Consiste em um colóquio da alma consigo mesma (lat. *soliloquium*) com o objetivo de dar conta do pedido em oração de Agostinho: “Desejo conhecer a Deus e a alma” (I, 2, 7). Organizada em forma de diálogo (perguntas e respostas) entre Agostinho e a Razão, esta obra de cunho filosófico constitui-se num registro do pensamento de Agostinho sobre vários temas filosóficos: a doutrina da iluminação (I, 8, 15), onde a iluminação divina não anula nem prescinde da inteligência humana e a teoria da reminiscência (II, 20, 35), onde Agostinho apropria-se da palavra, mas esvazia-a do sentido conferido por Platão colocando em seu lugar a doutrina da iluminação.

Quanto à bibliografia secundária destaca-se a obra *Agostinho – Educação e Fé na Cidade Deus* do professor Eduardo Antonio Jordão. Esta obra, que faz parte da Coleção *Educação e Conhecimento*, organizada pelo professor Antonio Joaquim Severino (Faculdade de Educação – USP) e publicada pela editora Vozes, consiste na dissertação de mestrado do autor pela Universidade Estadual de Campinas em 2006 em que elabora um estudo sistemático das obras de Agostinho com o objetivo de compreender o pensamento educacional do bispo africano. Não limitando-se apenas a uma ou algumas obras de Agostinho, a obra do professor Eduardo Antonio permite uma visão ampla e aprofundada dos pressupostos ontológicos da “paidéia agostiniana”.

## 1 EDUCAÇÃO E ÉTICA EM AGOSTINHO DE HIPONA

Neste capítulo será apresentado o horizonte cultural grego herdado por Agostinho e sobre o qual se apropriou a fim de lançar as bases do seu projeto educacional. Num primeiro momento destaca-se o vigor espiritual grego em organizar um modelo educacional que fosse reflexo do seu grau de desenvolvimento civilizatório, que servisse para o fortalecimento dos seus vínculos comunitários e que tinha na Natureza (*gr.physis*) a imagem ideal cujas leis, uma vez compreendidas racionalmente, poderiam reger a vida individual e coletiva. Num segundo momento procura-se destacar como a proposta pedagógica agostiniana de formação do homem consistiu numa original sistematização e preservação do conhecimento clássico com vistas à compreensão e divulgação da Escritura Sagrada, que viesse dar conta da nova organização social que passou a existir por volta do século V d.C, sob o princípio hierarquizante do amor.

### 1.1 O horizonte cultural e educativo da tradição grega

O modo de existir social e espiritualmente dos gregos, produzido no vigor da vontade e da razão, impeliu os mesmos, em virtude do grau de desenvolvimento civilizatório que alcançaram, a voltarem-se para a elaboração de um modelo educacional que serviu de referência para as gerações futuras, transmitindo-lhes sua peculiaridade física e espiritual (JAEGER, 1994, p. 3). Apesar das grandes realizações espirituais dos outros povos na Antiguidade, no campo das artes, religião e política, só a Grécia irá alcançar um desenvolvimento peculiar civilizatório assentado em princípios totalmente novos. Eles buscaram construir uma sociedade sustentada por um conjunto de idéias fundadoras no plano social e espiritual que lhes conferisse um vínculo comunitário e que prescindisse das diferenças étnicas e raciais dos povos que lhes constituíam. Conforme Jaeger,

Não se trata de um conjunto de idéias abstratas, mas da própria história da Grécia na realidade concreta do seu destino vital. (...) Criou-se como expressão da altíssima vontade com que talhou o seu destino. Nos estádios primitivos do seu crescimento, não teve a ideia clara dessa vontade, mas, à medida que avançava em seu caminho, ia-se gravando na sua consciência, com clareza cada vez maior, a finalidade sempre presente em que a sua vida assentava: a formação de um elevado tipo de Homem. (*Idem.* p. 7)

Portanto, o processo de formação do homem grego não tinha como objetivo apenas desenvolver as suas potencialidades cognitivas, mas consistia num projeto civilizatório realizável por uma ampla formação cultural, instrumentalizada por um sistema de educação e de formação ética. Daí conclui-se que a “cultura” para os gregos, para além de um conceito

antropológico, refere-se a um programa axiológico de vida comunitária. Conscientemente, os gregos pensaram em formar um indivíduo que possui e que deve exercer com excelência um determinado papel dentro da comunidade em que vive, ou seja, o espírito grego atribuiu um novo valor ao homem, uma nova dignidade humana

(...) o início da história grega surge como princípio de uma valorização nova do Homem, a qual não se afasta muito das idéias difundidas pelo Cristianismo sobre o valor infinito de cada alma humana nem do ideal de autonomia espiritual que desde o Renascimento se reclamou para cada indivíduo. (*Idem.* p. 10)

A realização do indivíduo na comunidade em que estava inserido e que se constituía no cerne do processo educacional grego assentava-se numa nova compreensão da individualidade do ser humano em sua natureza, de modo que ao lançarem-se sobre a investigação racional do fenômeno humano nesses termos, os gregos foram capazes de construir um projeto ideal de ser humano e de sociedade baseado em normas e leis objetivas, cujo conhecimento conferiu segurança ao pensamento e a ação. A base observacional para essa investigação era a própria “natureza” (gr. *physis*) compreendida como um todo orgânico, originário e natural cuja regularidade, descrita de forma normativa, servia de referencial para se compreender e sistematizar todos os demais âmbitos da vida humana. Para Jaeger, de modo geral, aos gregos é creditado a capacidade de aplicar ao pensamento e à ação, as regularidades ou leis da *physis*, de modo que desde a artes até a filosofia, o mundo cultural grego passou a ser governado por princípios formais extraídos da natureza (*Idem.* p. 11-12). Sobre a filosofia, afirma Jaeger:

Nela se manifesta da maneira mais evidente a força que se encontra na raiz do pensamento e da arte grega, a percepção clara da ordem que está no fundo de todos os acontecimentos e mudanças da natureza e da vida humanas. Todos os povos criaram seu código de leis; mas os Gregos buscaram a “lei” que age nas próprias coisas, e procuraram reger por ela a vida e o pensamento do homem. (*Idem.* p.12).

Na Antiguidade somente os gregos tiveram a percepção da existência de uma “imagem” a partir da qual é possível não apenas compreender as leis que governam a *physis* e a natureza humana e, que quando compreendidas podem ser aplicadas à vida individual e social, mas também é capaz de lhe conferir sentido e posição no mundo. Essa imagem é o *logos* que está totalmente presente no espírito humano. Ainda segundo Jaeger, é justamente em função dessa presença do *logos* a reger o mundo natural e espiritual em pleno dinamismo, que os gregos desenvolveram uma alta consideração ao processo educativo, uma vez que através deste se alcança uma “consciência clara dos princípios naturais da vida humana e das leis imanentes que regem as suas forças corporais e espirituais” (*Idem.* p.13), ou seja, o

conhecimento das leis que regem a *physis* e que podem servir para leis que regem a vida individual e comunitária e que deve estar a serviço da educação. Portanto, a educação grega visa formar o Homem como ideia. Ela buscava encontrar a medida do Homem como ideia partindo da compreensão das leis que determinam sua essência, e que estivessem, evidentemente, a serviço do projeto civilizatório da sociedade grega. A educação grega é um processo de formação corretamente compreendido somente no contexto da *oikoumene*, ou seja, *dapólis* grega. Conforme dizia Aristóteles “*ao mesmo tempo, é preciso não imaginar que cada cidadão se pertença a si próprio, e sim que todos os cidadãos pertencem à cidade*” (ARISTÓTELES. *Política*, VIII, 1337a, 28-29). E ainda Jaeger,

A superior força do espírito grego depende do seu profundo enraizamento na vida comunitária, e os ideais que se manifestam nas suas obras surgiram do espírito criador de homens profundamente informados pela vida superindividual da comunidade. O Homem que se revela nas obras dos grandes gregos é o homem político. (JAEGER, 1994, p.16).

Todavia, o projeto de uma monarquia divina universal de Alexandre Magno (356-323 a.C.), que sob o seu cetro deveria agrupar não só cidades, mas países e raças, acabou por implodir a antiga concepção grega de *cidade-estado*, na qual pelo processo educativo da formação do Homem político, o indivíduo realizava a sua existência a serviço da sua comunidade. Apesar de Alexandre Magno não conseguir levar a termo o seu projeto monárquico universal, aos poucos as cidades-estados gregas foram perdendo sua liberdade e autonomia política e foram deixando de ser seus próprios sujeitos da história. Essa reorganização do cenário histórico-sócio-político teve desdobramentos na seara da educação em que, segundo Reale, as novas habilidades valorizadas não eram mais as “virtudes civis” da Paidéia grega, mas “determinados conhecimentos técnicos que não podem ser do domínio de todos, porque requerem estudos e disposições especiais” (REALE, 1990, p. 228). Assim, formação grega, em especial a filosofia, perdeu a sua antiga concepção do ideal civilizatório em que o processo de formação da subjetividade encontra na comunidade sua razão suficiente. Surge a noção de “indivíduo”, como afirma Reale, citando Bignone

A educação cívica do mundo clássico formava cidadãos; a cultura da época de Alexandre forjou, depois, indivíduos. Nas grandes monarquias helenísticas, os liames e as relações entre o homem e o Estado tornam-se cada vez menos estreitos e imperiosos; as novas formas políticas, nas quais o poder é mantido por um só ou por poucos, permitem sempre mais a cada um forjar ao seu modo sua própria vida e fisionomia moral. (...) O indivíduo está doravante livre diante de si mesmo (*Idem*. p. 229).

As conquistas de Alexandre Magno promoveram mudanças profundas no mundo mediterrâneo, iniciadas pela difusão da cultura helênica que passou a assimilar alguns elementos das culturas e tradições do Oriente. A própria referência de Atenas como centro cultural foi ofuscada por outros centros de grande porte como Pérgamo, Rodes e, sobretudo, Alexandria, vindo a tornar-se um importante centro de ciências e filosofia na época do Império. No que tange a filosofia, tanto na época imperial de Alexandre como dos romanos, as principais correntes filosóficas não aspiravam mais a formação ideal do homem político, antes pelo contrário, tornaram-se modelos teóricos que procuravam solucionar os problemas morais da vida particular, e não mais comunitária.

### **1.2 A resignificação da *Paidéia grega* à luz da virtude do amor**

Todo o modelo educacional e ético da *Paidéia grega* chegou ao seu ocaso, além das já aludidas conseqüências da visão imperialista de Alexandre Magno, quando a partir do século IV d.C., com as invasões bárbaras e a conseqüente Queda do Império Romano no Ocidente (476 d.C.), houve um descolamento das tradições clássicas. A única instituição que não sucumbiu a desintegração do Império Romano foi a Igreja, cabendo a ela, como depositária dos conteúdos da tradição clássica, promover a sua “transmissão” para uma nova ordem social e política que se inaugurava: a Idade Média. Essa transmissão foi realizada por meio da relação entre a fé cristã e a cultura helênica, inicialmente promovida pelos apologistas e pais da Igreja. É justamente a partir do encontro do cristianismo com o helenismo, à época dos Pais da Igreja, que Franco Cambi assinala que “com a língua grega todo um mundo de conceitos, categorias de pensamento, metáforas herdadas, matizes sutis de significados penetra no pensamento cristão” (CAMBI, 1999, p. 128). Para Clemente de Alexandria e Orígenes, no lado oriental da Igreja, a *paidéia grega* só se realiza plenamente no cristianismo como uma nova *paidéia*, mas ele é devedor da antiga (Clemente) e deve superá-la (Orígenes). Já no lado ocidental, São Jerônimo delineia um modelo educativo cristão que conjugava o “temor a Deus” (contemplação e vida moral) e o estudo dos “clássicos” numa referência à *paidéia grega*.

Portanto, a relação entre o cristianismo e o pensamento grego serviu como condição de possibilidade para o surgimento de uma tradição de bases filosóficas que buscava empreender a construção teórica de um projeto pedagógico, partindo da transcrição e incorporação da noção da *paidéia grega*, porém com vistas à formação do homem cristão (*Paidéia Christi*) inserido em uma nova organização social que passou a existir por volta do

século V d.C. e que durará por todo o medievo. Santo Agostinho tem papel decisivo neste processo uma vez que sua proposta pedagógica de formação do homem consistiu numa original sistematização e preservação do conhecimento clássico com vistas à compreensão e divulgação da Escritura Sagrada, a partir da utilização do *Trivium* e do *Quadrivium*. Por isso, Cambi afirma que a obra de Santo Agostinho nesse contexto promove

(...) uma síntese completa do pensamento cristão que exprimisse seus fundamentos teóricos na trilha do pensamento grego e pusesse em evidência seus elementos éticos, antropológicos, políticos e históricos dotados de nítida autonomia e diferença presentes na visão cristã do mundo (...) seu pensamento foi (...) um ponto de continuidade – talvez o máximo – entre cultura antiga, pensamento grego e cristianismo, de modo a ocupar, neste último, o papel de guia constante e agudo do pensamento cristão seja na Idade Média seja na Modernidade (...)  
(*Idem*. p. 135)

O projeto pedagógico agostiniano mantém-se comprometido com a mesma noção grega de educação, ou seja, como formação de indivíduos engendrada por uma determinada visão de mundo em uma dada sociedade. Porém, o bispo de Hipona recebeu a *Paidéia* grega por meio de uma ressignificação dos seus conteúdos e objetivos que estivessem em perfeita simetria com os ideais cristãos. Basicamente, essa ressignificação foi condicionada 1) pela compreensão de que, no plano divino, o homem é um ser destinado a santificação, e nesse sentido o pensamento clássico constitui-se num fator importante para o desenvolvimento humano e 2) pela autoridade doutrinal da Igreja em sua ação educativa no âmbito moral, intelectual e de visão de mundo. Porém, um importante elemento merece destaque no processo agostiniano de ressignificação da *Paidéia* grega. Para o bispo de Hipona, a *Paidéia cristã* tem o amor como seu mais forte elemento formativo do ser humano e, conseqüentemente, de toda ordem social. Será a partir do confronto com a tradição filosófica grega acerca da concepção do amor que Santo Agostinho irá elaborar suas considerações sobre esse tema – tão fundamental e essencial da vida cristã – introduzindo, assim, denso corpo teórico-conceitual na história da filosofia.

Desde muito tempo o amor é objeto das reflexões tanto do vulgo, como dos filósofos gregos, vendo nessa palavra diversas acepções. Para o senso comum grego o *amor* pode referir-se tanto ao intercuro sexual precedido por uma atitude eletiva e que implica num compromisso recíproco de solidariedade e concórdia entre os amantes, como a objetos ideais (justiça, bem, verdade etc.) que servem de parâmetros para determinar os limites e as condições da atividade do ser humano no mundo, assumindo assim um caráter moral. Já para

a tradição filosófica grega, o amor é a *força* que unifica e harmoniza as coisas (Hesíodo e Parmênides), conforme diz Aristóteles na *Metafísica* I, 4, 984b, 25

...a primeira pessoa que abordou essa questão foi Hesíodo ou, na verdade, qualquer outra pessoa que supôs o amor ou o desejo como princípio das coisas... Parmênides, uma vez que ele diz quando descreve a criação do universo: *Ela concebeu o Amor antes de todos os deuses*. E Hesíodo diz: *Antes de todas as coisas, foi o Caos criado, e depois a Terra de amplos seios... e o Amor, o mais notável entre todos os imortais...* sugerindo assim que deve haver no mundo alguma causa para mover as coisas e agregá-las. (ARISTÓTELES, 2012, p. 51)

Platão, por seu turno, nos legou uma concepção bastante ampla do significado da palavra amor. Sem prescindir da conotação sexual, Platão atribuiu ao amor: a) o caráter de falta, insuficiência e carência cuja característica é o desejo de possuir e conservar aquilo que não possui (PLATÃO, *Banquete*, 200a); b) a capacidade de dirigir-se para a beleza, sendo esta a aparência do Bem (*Idem*. 205e); c) uma forma do ser humano buscar vencer sua mortalidade legando algo de novo que se lhe assemelha pelo ato da reprodução (*Idem*. 208b) e d) a via para alcançar o *amor à sabedoria* (filosofia) superando o *amor sensível* (*Idem*. 210a). Para Aristóteles, o amor é sexual, afeto entre consanguíneos ou entre pessoas de algum modo unidas por uma relação solidária ou *amizade*, e ainda: a) possui a mesma concepção platônica de “necessidade, imperfeição ou deficiência” (ARISTÓTELES, *Ética a Eutidêmo*, VII, 12, 1.245 b 14) e b) é uma disposição passiva vinculada à emoção e ao desejo, pois “ninguém é atingido pelo amor se não foi antes ferido pelo prazer da beleza” (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, IX, 5, 1.167 a 5). Com o neoplatonismo, o amor é assumido como uma das etapas do caminho em direção a Deus, ou seja, “é o caminho preparatório que conduz a visão dele, porque o objeto do amor, segundo a doutrina de Platão é o bem, e o Uno é o bem mais alto” (PLOTINO, *Enéadas*, VI, 7, 22). Ainda em outra passagem Plotino afirma,

Que o Bem (=Uno) está lá em cima prova-o também o amor, que é congênito à alma (humana) (...). Sendo, porém, algo diverso de Deus, e, contudo, proveniente dele, a alma, por necessidade (exanankês) é enamorada dele e, quando está voltada para o alto, está repleta de amor celeste... (PLOTINO. *Enéadas*, VI,9,9,24-31)

Comentando essa passagem das *Enéadas*, Ullmann afirma,

Plotino reduz o mito à sua simplicidade primigênia, elevando-o a categoria metafísica e moral. Purificado de ressaibos míticos, Eros nada mais é do que o desejo de Deus, em luta constante contra o sensualismo tendente aos gozos deste mundo. (ULLMANN. 2008. p. 86)

Portanto, para a tradição filosófica grega o amor é uma capacidade humana que se caracteriza por ser uma força espiritual misteriosa, insatisfeita e inquieta que sempre está na

busca de realizar seus objetivos, quer seja no gozo dos objetos sensíveis deste mundo, quer seja como etapa no caminho de purificação da alma em sua ascensão ao Bem. No melhor dos casos, o amor é uma força humana em direção ao divino. Provavelmente, Agostinho tinha conhecimento dessas concepções da antiguidade grega sobre o amor, bem como do desajuste delas para seu projeto educacional à luz das novas realidades sociais e políticas para as quais caminhava o Império. Assim tornava-se necessário dotar a palavra amor de um novo conteúdo conceitual que atendesse sua empreitada educacional.

À luz da Revelação neotestamentária, o amor (*ágape; caritas*) é um tipo de relação para com o próximo e um mandamento que não estando limitado pelas situações e escolhas pessoais procura criar uma *comunidade* em que todos, indistintamente, sejam irmanados no reino de Deus. Assim, o amor deve ser dirigido a todo e qualquer indivíduo com o qual o cristão entre em contato, de forma que a humanidade como um todo é identificada com o objeto do amor cristão. Nesse amplo processo de disseminação do amor por todo o mundo, Deus responde ao amor dos homens com amor reunindo-os na Igreja, tendo no amor o vínculo e a condição essencial da vida cristã em comunidade. Ciente de todo o arcabouço bíblico sobre o amor – sobretudo no *Evangelho* de São João e nas *Epístolas* de São Paulo e São João – Santo Agostinho lança-se a teorizar o amor, conferindo a este densa carga conceitual conforme Abbagnano

Somente por obra de S. Agostinho, com a identificação do Espírito ao A. (enquanto Deus Pai é o Ser e Deus Filho é a Verdade), o A. é introduzido explicitamente na própria essência divina e tornar-se um conceito teológico, além de moral e religioso. O A. a Deus e o A. ao próximo unem-se em S. Agostinho, quase formando um conceito único. (ABBAGNANO, 2000, p. 41).

Segundo Agostinho, todo ser humano possui um princípio de atividade denominada “vontade”, sendo esta uma potência da alma que se encontra na própria essência do homem, de modo que é possível identificá-lo com sua vontade. As afeições que existem na alma humana (desejo, alegria, medo e tristeza) são causadas – aqui ele se vale da noção da física antiga do “lugar natural” – por certo *peso* que Agostinho identifica como sendo o seu amor: “*Todo corpo, devido ao peso, tende para o lugar que lhe é próprio... Meu peso é o amor; por ele sou levado para onde sou levado*” (Confissões XIII, 9, 10). Ou seja, para Agostinho o amor é a própria essência do homem, é uma tendência natural pressuposta pela ação da vontade livre e que deve receber a iluminação da luz natural da razão a fim de orientá-lo para Deus. Sendo uma atividade própria da natureza do ser humano, o ato de amar só pode ensejar o bem, sendo um completo equívoco querer separar do homem sua

capacidade de amar. Portanto, para o bispo de Hipona o amor como tal ou a necessidade de amar não são problemas, mas seu *objeto* do amor. O problema encontra-se na reta escolha do objeto amado, ou seja,

Vive justa e santamente quem é perfeito avaliador das coisas. E quem as estima exatamente mantém amor ordenado. Dessa maneira, não ama o que não é digno de amor, nem deixa de amar o que merece ser amado. Nem dá primazia no amor àquilo que deve ser menos amado, nem ama com igual intensidade o que se deve amar menos ou mais, nem ama menos ou mais o que convém amar de forma idêntica. (AGOSTINHO. *Doutrina cristã*, I, 27, 28)

Assim, o amor é o princípio que ordena e hierarquiza as coisas a serem amadas, em que pese essa ordenação e hierarquia Deus aparece em primeiro lugar como objeto digno do amor humano, pois por este amor o homem chegará a perfeição moral, uma vez que sua vontade e suas potências estarão dirigidas a Deus. A conclusão para a qual caminha Agostinho é que as coisas temporais em si mesmas são boas, pois são criação de Deus. Mas quando o homem no uso da sua liberdade decide amar as coisas criadas ao invés do Criador ele cai na má-vontade e no pecado. E é justamente aqui que se encontra a razão do projeto educacional agostiniano: a educação é o mecanismo que deve ser utilizado para a conversão do homem ao projeto comunitário de Deus (*A Cidade de Deus*).

Em meio à crise e às aflições humanas das invasões bárbaras, Agostinho afirma o amor como elemento necessário à unidade do tecido social e esse amor é produto da busca da presença oculta de Deus em sua própria alma. Educado para a interioridade, o homem é capaz de reconhecer a vontade divina que rege as criaturas a partir das idéias eternas. Essa lei interna de ordem moral deve traduzir-se na vida social: a vida moral e a felicidade não estão distantes de uma vida em comunidade. A diferença entre os modelos sociais da Cidade dos Homens e a Cidade de Deus é justamente que na primeira os homens amam a si mesmo e desprezam a Deus e a vida comunitária, já na segunda, o amor a Deus implica em mudanças de comportamento nos homens e a conseqüente valorização da comunidade. Conforme Reale, “(...) a virtude do homem, que os filósofos gregos haviam determinado em função do conhecimento, é recalibrada por Agostinho em função do amor. A virtus é o ordo amoris (...)” (REALE, 1991, p. 459).

## 2 AS BASES ANTROPOLÓGICAS E ONTOLÓGICAS DO PROCESSO EDUCACIONAL AGOSTINIANO

Se o pensamento de Santo Agostinho se localiza de um ponto de vista teórico-conceitual no encontro da cultura grega com a fé cristã, de um ponto de vista histórico se insere no contexto do declínio moral do Império e das invasões bárbaras. Todos esses fatores teórico-conceitual e histórico – com suas conseqüentes crises econômicas, políticas e sociais – iram condicionar as reflexões filosóficas do bispo hiponense sobre as questões inerentes à existência humana em seus diversos setores, inclusive no que diz respeito ao projeto de formação do homem, isto é, a educação.

Além do que já foi dito no capítulo anterior sobre o aspecto teórico-conceitual do pensamento agostiniano é necessário compreender o aspecto histórico. Agostinho, à época da sua carreira como bispo e pensador, vive num grave cenário de hostilidades, fomes, guerras, descabida violência e frouxidão moral. Le Goff, por exemplo, assinala que as invasões germânicas do século V deixaram “chagas mal cicatrizadas” como a destruição dos campos, cidades arruinadas, precipitação da economia, declínio do setor agrícola e recuo demográfico. Salviano, monge da ilha de Lérins, segundo Le Goff, assinala o declínio moral do Império afirmando que os romanos “eles próprios se autodestruíram ainda mais” e que os vícios dos bárbaros “são tão carregados de culpa quantos os nossos [romanos]”. E ainda referindo-se a cumplicidade da população romana com bárbaros, diz Salviano

Para não perecer sob a opressão pública, procuram entre os bárbaros a humanidade dos romanos porque não podem mais suportar entre os romanos a desumanidade dos bárbaros... preferem sujeitar-se à diferença de costumes a sofrer juntos aos romanos com injustiça e crueldade. (LE GOFF, 2005, p. 24)

E ainda,

Eis a macabra abertura que se apresenta no início da história do Ocidente medieval... o ferro, a fome, a *epidemia*, as feras, tais serão os sinistros protagonistas desta história... a violência já era conhecida no mundo antigo, mas ao ser desencadeada pelos bárbaros ganhou uma força inaudita. (*Idem.* p. 27)

Portanto, todas essas inquietações sociais, econômicas, políticas e morais fazem Agostinho refletir sobre a existência do homem, criatura de Deus, nesse mundo que parece o caos. Frente aos desafios da sua época, Agostinho promoverá uma reflexão sobre quem é o homem e qual o papel que ele desempenha num mundo criado por Deus, mas que a sua época sofre com a maldade promovendo uma desorganização do projeto divino para esse homem. Agostinho quer compreender qual o lugar do homem na ordem do Universo criado por Deus,

e tal compreensão será de “fundamental importância para entender o lugar que a educação ocupa dentro da ordem em que, de acordo com o autor, o universo foi disposto” (JORDÃO, 2009, p. 48).

### 2.1 A compreensão antropológica do homem

A compreensão de Agostinho acerca da alma humana, enquanto instância metafísica de acesso à Verdade e à beatitude, bem como a dimensão interior onde se realiza a individualidade humana, é inovadora em relação à filosofia grega. Em Aristóteles, a dimensão interior do homem é compreendida como o “espaço” em que o exercício da vontade está vinculado aos ditames da razão, onde a legitimidade da escolha deve ser justificada por aquilo que é afirmado pela razão (Aristóteles) e que deve conduzir à construção do Bem dentro do âmbito da pólis. Ou seja, na dimensão da interioridade do homem, a vontade atua de forma subordinada à razão, conduzindo o homem a fazer as escolhas das virtudes com vistas à construção do bem social. O exercício da vontade humana é deslocada da individualidade para o âmbito da cidade. Conforme Nunes,

(...) Aristóteles transfere definitivamente o problema da vontade do âmbito do indivíduo para a cidade, onde os indivíduos encontram sua realização, sua liberdade; lugar onde se dá a felicidade por excelência, o bem-estar de todos. Com isso, o problema da vontade deixa de ser uma questão individual (psicológica) e passa a ser um problema da cidade (ético) (...) em Aristóteles, o indivíduo só encontra sua concretude na cidade (NUNES, 1997, p. 74)

Se no pensamento clássico a dimensão interior do homem é compreendida em sua articulação com o mundo da pólis, no período helenístico – em particular nos filósofos da *Stoa* – ocorre um deslocamento dessa questão para o mundo do indivíduo. Tem-se início um processo de compreensão da individualidade humana desvinculada do mundo social. Os estóicos afirmavam a impossibilidade de uma renúncia total do mundo, porém a possibilidade do homem buscar valores e princípios para conduzir sua vida prática, a partir da sua indiferença com o mundo. Esses valores e princípios são possíveis de ser encontrados porque o homem pode procurá-los na “lei da natureza”, ou seja, no *Logos* universal. Essa racionalidade que existe na natureza também está presente na dimensão interior dos seres humanos, mais especificamente em sua razão. Sobre isso continua a afirmar Nunes,

(...) o pensamento helenístico desloca o princípio da realização do indivíduo do mundo ético-político grego para o ideal-extramundano, que acentua a individualidade do homem enquanto sujeito fora-do-mundo, enquanto indivíduo universal através da lei da natureza universal ou da razão. (NUNES, 1997, p. 76)

À luz da fé cristã, os pensadores cristãos passaram a conceber o homem como um ser fora-do-mundo, não mais em relação à lei natural (estóicos), mas em relação ao Deus transcendental apregoado como “Pai de todos”. Nesse sentido, o pensamento cristão inaugurou uma concepção elevadíssima do ser humano, pois agora ele passou a ser visto sob a ótica da relação filial com Deus, e não mais em sua relação com a pólis (pensamento clássico) ou a natureza (helenismo). Assim, a fé cristã afirmou o exercício de uma individualidade humana em relação a Deus dissociada da estrutura social e política do mundo, onde as desigualdades das comunidades terrenas estariam superadas pela união de todos em Cristo.

Para Agostinho a questão da dimensão interior do ser humano onde se realiza a individualidade do homem está totalmente associada ao mistério trinitário, e partindo desse mistério o homem é compreendido como *imagem e semelhança* do Criador, a famosa *Imago Dei*. Segundo o bispo de Hipona refletir sobre essa imagem de Deus no homem é ater-se a descoberta da existência interior do homem. Como pensador à moda dos antigos, Agostinho concebe um Universo perfeitamente organizado (*cosmo*), contudo forjado a partir do modelo das ideias divinas e eternas do Criador, de modo que a via fecunda para compreendê-lo seria por meio da relação de semelhança: as coisas criadas devem guardar algo do Criador conforme maior ou menor participação no ser divino (SOARES, 2002, p. 120). Dessa forma, o universo está estruturado metafisicamente a partir da participação dos seres criados no ser divino. Como cristão ele sustenta a diferença ontológica entre o Criador e a criatura, ou seja, mesmo possuindo uma natureza criada, a singularidade do homem dentro da ordem criada consiste em ele ser a *imagem e semelhança* do Criador. Essa *Imago Dei* no ser humano se constitui num vestígio de Deus, que é a condição de possibilidade para o ser humano conhecer algo *Dele*, conforme Gilson “O homem estaria condenado a um silêncio completo no tocante à natureza divina, se não soubéssemos que todas as coisas trazem a marca do princípio do qual elas receberam o ser, pela Semelhança em si que é o Verbo” (GILSON, 2006, p. 414-415).

Apesar de toda a ordem natural criada guardar elementos que palidamente apontem para uma *imagem e semelhança* de Deus possibilitando algum conhecimento dele, o protótipo por excelência para essa finalidade é o homem. No homem a *Imago Dei* encontra-se na *alma humana*, parte superior e mais próxima de Deus, que alberga toda a dignidade do termo. Assim, sendo a alma humana a imagem de Deus, sua superioridade está em sua potência racional e intelectual capaz de direcionar o homem para as coisas do espírito. Em face disso, Agostinho afirma “assim como é preciso confessar que a alma humana não é o que

Deus é, assim se deve presumir que, entre as coisas que ele criou, nada está mais próximo de Deus”. (AGOSTINHO. *A grandeza da alma*, XXXIV, 77). Em outra passagem de sua principal obra filosófica e teológica ele diz,

(...) É necessário, porém, procurar na alma do homem, ou seja, em sua mente racional e inteligente, essa imagem do Criador, inserida imortalmente nesta nossa natureza imortal (...) embora a razão ou inteligência esteja por vezes como que adormecida, ora pequena ora grande, a alma humana, contudo, será sempre racional e inteligente (...) (AGOSTINHO, *A Trindade*, XIV, 4, 6).

Ainda na *Trindade* afirma,

Chegamos, agora, ao assunto que nos determinamos a considerar: a parte mais nobre da alma humana pela que se conhece a Deus, ou se pode vir a conhecê-lo. Vamos procurar aí a imagem de Deus. Embora, a alma humana não seja da mesma natureza que a de Deus, contudo, a imagem dessa natureza – a mais sublime que se possa pensar -, é preciso procurá-la e encontrá-la em nós, lá onde a nossa natureza possui o que há de mais excelente (*Idem*. XIV, 8, 11).

E ainda,

(...) mas Deus nos colocou acima deles pela mente, pela razão e pela ciência (...) a alma humana, por meio da razão e da ciência, das quais estamos tratando, pelo fato de elas serem superiores aos sentidos, independe do corpo, na medida do possível, e goza mais com o prazer interior (AGOSTINHO, *A grandeza da alma*, XVIII, 54).

Para o filho de Mônica, é na alma humana que a *Imago Dei* alcança sua maior dignidade quando comparado com os demais seres da ordem criada, e “dentro” da alma humana essa dignidade da *Imago Dei* localiza-se no pensamento (*mens*), o “olho espiritual da alma”, diz Agostinho:

“Abstraindo-se do corpo e pensando apenas na alma, a mente é uma parte da alma como o é a sua cabeça, o olho ou a face; mas não devemos pensar nisso de modo corpóreo. A mente não é a alma, mas o que Há de mais nobre na alma (...) cada homem é denominado imagem de Deus, não devido a toda a sua natureza, mas apenas quanto à mente (AGOSTINHO, *A Trindade*, XV, 7, 11).

Segundo o bispo hiponense, é no interior do homem, ou seja, em sua alma, que está o maior bem desfrutável para a vida humana: Deus. Nela, o Criador dispôs vestígios que são capazes de conduzir o homem a buscar à Verdade e a gozar a beatitude em face do seu encontro com Deus. O encontro da Verdade na *mens* guarda uma dimensão sacral, pois implica no encontro de Deus (LIMA VAZ, 2001, p. 79). Na obra *A Trindade*, Agostinho identifica tais vestígios de Deus por meio de três tríades, a saber: “*mens, notitia, amor*” (*A Trindade*, IX, 2, 2-5), “*memória, intelligentia, voluntas*” (*A Trindade*, X, 11, 17-12, 19) e “*memoria Dei, intelligentia, amor*” (*A Trindade*, XIV, 8, 11-12, 16). Assim, a *Imago Dei* no

homem, através dessas tríades percebidas por Agostinho, sinaliza que ela é um aspectoconstitutivo do ser do homem, não podendo ser negada, uma vez que ela mesma é a via de possibilidade para o homem participar da vida divina. Conforme Gilson,

(...) ao fazer do homem uma imagem de Deus, elas introduzem no pensamento humano não uma qualidade acidental, mas essencial. Dado que o homem foi criado ad imagem, sua semelhança para com Deus está inscrita em seu ser a título de propriedade inamissível. Essa imagem de Deus (...) não pode ter se perdido de nós, porque não é necessariamente uma participação atual de Deus na alma, mas a possibilidade sempre aberta dessa participação. (GILSON, 2006, p. 418).

Nesse sentido, Jordão afirma acerca da finalidade dessas tríades na alma humana, como vestígios de Deus,

Agostinho é o grande defensor da ideia de que no interior de todo homem se encontra Deus como uma realidade que é mais evidente ao homem do que sua própria natureza (...) No interior da alma humana encontram-se os vestígios da Trindade criadora de todas as coisas. Assim sendo, nada do que foi criado está mais próximo de Deus do que a alma humana (JORDÃO, 2009, p. 49).

Por fim, Reale comenta a singularidade da antropologia agostiniana destacando o papel da *Imago Dei* como dimensão para o homem conhecer a si mesmo e a Deus,

(...) a novidade está sobretudo no fato de que, para Agostinho, o homem interior é imagem de Deus e da Trindade (...) mudaria radicalmente a concepção do eu, que, à medida que reflete as três pessoas da Trindade e sua unidade, torna-se ele próprio pessoa (...) não é indagando o mundo mas sim escavando a alma que se encontra Deus. As marcas da alma são as marcas de Deus (REALE, 1990, p. 438-439)

A *Imago Dei* enquanto dimensão própria que realiza a individualidade humana constitui-se na própria essência do ser humano. Como disse Agostinho, fazendo reverberando o pensamento neoplatônico, o *homem é uma alma* que se serve de um corpo, ou seja, o modo de ser próprio do homem é a sua alma, e nela se encontram os vestígios de Deus (a *Imago Dei*), capazes de fazê-lo caminhar em direção à Verdade. Dessa forma, a compreensão antropológica de Agostinho acerca da *Imago Dei* no homem também implica em uma compreensão da dimensão ontológica do ser humano.

## 2.2 A compreensão ontológica do homem

A compreensão antropológica de Agostinho sobre a *Imago Dei* na alma humana como vestígio de Deus capaz de conduzir o homem à busca da verdade e da vida beatífica, por meio do exercício das capacidades racionais, apresenta o modo de ser próprio do homem: alguém cujo ser reflete o Ser do Criador. Assim, compreender o homem como um ser destinado ao gozo da felicidade assumindo o modelo de um homem espiritual voltado para Deus faz Agostinho também refletir sobre a dimensão ontológica do ser humano, reflexão essa que se vincula a sua compreensão do processo de formação do homem. A partir da famosa passagem dos *Solilóquios* (II, 7) fica claro que para o bispo de Hipona conhecer o ser de Deus implica em conhecer o seu próprio ser, através de um processo de interiorização ascendente, em que o homem tem a possibilidade de “converter-se” mediante o conhecimento de si mesmo ocasionando uma mudança de vida, bem como o conhecimento da Verdade e do Bem.

A experiência de “conversão” de Agostinho consiste num processo que deve ser empreendido pelo homem com vistas a alcançar verdades indubitáveis. Esse processo de conversão, do qual o próprio hiponense fez a experiência, é descrito por Jordão de forma sucinta (JORDÃO, 2009, p. 59). Ele tem início com as reflexões de Agostinho sobre o mundo sensível contido na realidade espaço-temporal, que busca superar o materialismo maniqueísta e o ceticismo acadêmico a partir das categorias conceituais neoplatônicas. Baseado em Lima Vaz, Jordão faz referência a uma “tríplice análise” feita por Agostinho sobre a questão do tempo: a) metafísica – “o mundo temporal possui realidades que não correspondem perfeitamente às Ideias”; b) moral – “o deleite nos bens temporais não conduz o homem à vida bem-aventurada”; e c) epistemológica – “uma mente que se pauta por critérios temporais para julgar as realidades incorre em erro devido ao fato de procurar a verdade onde ela não está”. A busca por uma compreensão do ser homem dentro do tempo esbarra na contingência, na dispersão e no erro, de modo que a temporalidade não é a instância apropriada onde o homem deve compreender sua dimensão ontológica. É justamente, por não ser o tempo “o lugar natural” do homem para que possa encontrar o fundamento do seu modo de ser que Lima Vaz afirma

A reflexão de Agostinho avança já de início, além da descrição fenomenológica, numa direção ontológica típica do objetivismo antigo. Com efeito, a experiência da temporalidade como fluxo deixa-se analisar em três componentes que elevam o todo da experiência acima da pura faticidade do empírico (...) o tempo não é só o lugar da inadequação e da dispersão (...) ele mostra a implicação temporal de

um espírito “que procura o verdadeiro fora da verdade”. (LIMA VAZ, 2001, p. 81-82).

Então o filho de Mônica volta-se para o “interior”, enquanto recolhimento capaz de fazer emergir um ser pensante, que é incapaz de duvidar da existência do ser mesmo que duvida. Assim, Agostinho encontra na via da interioridade “algo” constitutivo do ser do homem: o espírito pensante (o cogito). Depois de todo esse processo de conversão afirma Jordão,

A questão que se coloca em seguida recai sobre o próprio homem: pode a fonte do seu ser residir nele próprio, assim como as verdades e as realidades espirituais? As características do homem no mundo impedem que ele seja a fonte de algo cujo ser lhe é superior. O homem é um ser contingente (...) (JORDÃO, 2009, p. 60)

É justamente por esse processo de conversão que permite o homem voltar-se para si mesmo a fim de encontrar na Verdade e em Deus o seu modo de ser naquela parte superior da mente humana onde Deus imprimiu a sua imagem: “*É necessário, porém, procurar na alma do homem, ou seja, em sua mente racional e inteligente, essa imagem do Criador, inserida imortalmente nesta nossa natureza imortal*” (Agostinho, *A Trindade*, XIV, 4,6) Será por meio da volta sobre si mesma que a alma granjeará a sua compreensão de reconhecimento e dependência ontológica do Criador, ou seja, ficará claro para o homem o modo de ser próprio da sua individualidade. Nesse sentido afirma Soares

Será, portanto, na busca e reconhecimento de sua dependência para com Deus, para com algo que lhe é infinitamente superior e, ao mesmo tempo, intensamente próximo, que a alma agostiniana poderá deixar manifestar sua natureza de imagem de Deus. E será o percurso da interioridade que lhe franqueará essa possibilidade, já que para conhecer a Deus é necessário, primeiramente, voltar-se para si mesma, para, em seu interior, encontrar não traços individuais, mas sim os traços universais de sua natureza espiritual e inteligível concedidos por Deus. (SOARES, 2002, p. 123)

Apesar da presença da *Imago Dei* na alma ser uma imagem – e como tal é menos do que aquilo de que é a cópia – ela possui as condições de possibilidades de, aproximando-se do divino, adquirir conhecimento efetivo de Deus, a fim de cada vez mais se tornar próxima Dele. Para Agostinho a alma deve se lançar em um permanente movimento de busca e aproximação do Criador. E como é próprio do pensamento do bispo hiponense essa busca e aproximação do seu fundamento ontológico passa por um movimento de ascese a fim de afastar-se da cegueira e confusão das coisas sensíveis. Para Agostinho, a *Imago Dei*, enquanto imagem de Deus na mente humana capaz de fazê-lo voltar à sabedoria e contemplação da Verdade, é o princípio ontológico superior e transcendente que possibilita o homem tomar

conhecimento do modo de ser que lhe é próprio, sendo capaz de conferir significado e razão a sua existência. O conhecimento da essência do ser humano é promovido pela *Imago Dei*, que pode comunicar as verdades e realidades transcendentais do ser humano por meio do processo da interioridade. É no seu interior que o homem será capaz de encontrar “o lugar privilegiado da Verdade” (LIMA VAZ, 2001, p. 79), bem como o princípio ontológico do seu ser.

### 3 A “CONVERSÃO”: A BASE DO PROCESSO EDUCACIONAL DE AGOSTINHO

Para Agostinho o processo de formação do homem (a educação) consiste numa busca pelo “homem interior” ao mesmo tempo em que toma distância do “homem exterior”. Cada vez que o homem se aproxima e se familiariza – através da parte superior da alma – com Deus-Verdade, ele empreende uma longa jornada de purificação e transformação tanto moral como intelectual, que lhe garantiria a vida feliz ou beatífica. Neste sentido, a educação deixa de fiar-se apenas pela filosofia e passa a ser garantida também pelo acesso ao verdadeiro conhecimento engendrado por Deus. A educação cumpre seu objetivo fundamental quando ela cria no homem as condições de alcançar e permanecer naquele estado espiritual que conduz o homem à prática da caridade. Assim, a educação é o instrumento por excelência capaz de formar no interior do indivíduo o “reino da caridade” (JORDÃO, 2009, 62) e que servirá de base conceitual para a reorganização da sociedade sob a luz da fé cristã.

A compreensão de Agostinho sobre a educação é uma compreensão eminentemente religiosa, ou seja, todo o ato educativo está alicerçado na concepção de que ele deve estar voltado não só para o pleno desenvolvimento físico e mental, mas, sobretudo espiritual. O pensamento agostiniano gravita em torno de Deus e fica evidente a partir das suas concepções antropológicas e ontológicas que o ser humano foi criado para contemplar Deus e suas realidades espirituais, de modo que a educação é o instrumento capaz de realizar esse projeto. Para o bispo de Hipona todo o processo de conduzir o homem para Deus começa por uma restauração, por uma “conversão”. Nesse sentido, Jordão afirma que a experiência da “conversão” já seria conhecida nos meios filosóficos da Antiguidade e mesmo na Antiguidade tardia, como sendo uma adesão a um conteúdo doutrinário portador da verdade que enseja uma mudança de vida (JORDÃO, 2009, p. 64). Exemplo disso é Platão que no livro VII de *A República* discorre com Glauco sobre o objetivo da educação como sendo justamente o processo de conversão da alma,

Se tudo isso é verdadeiro, temos de concluir o seguinte: a educação não é o que alguns proclamam que é, porquanto pretendem introduzi-la na alma onde ela não está, como quem tentasse dar vista a olhos cegos (...) A educação é, pois, a arte que se propõe este objetivo, a conversão da alma, e que procura os meios mais fáceis e mais eficazes de o conseguir. Não consiste em dar visão ao órgão da alma, visto que já a tem; mas, como ele está mal orientado e não olha para onde deveria, ela esforça-se por encaminhá-lo na boa direção (PLATÃO, *República*, 518c – d).

Nesse sentido, também Jaeger afirma que a compreensão platônica acerca da *paideia* consistia num exercício de fazer a alma “voltar-se” para a fonte de luz do conhecimento implicando numa mudança de vida,

A verdadeira educação consiste em despertar os dotes que dormitam na alma. Põe em funcionamento o órgão por meio do qual se aprende e se compreende; e conservando a metáfora do olhar e da capacidade visual poderíamos dizer que a cultura do Homem consiste em orientar acertadamente a alma para a fonte da luz, do conhecimento. Assim como os nossos olhos não poderiam voltar-se para a luz a não ser dirigindo o corpo inteiro para ela, também nos devemos desviar “com toda a alma” do corpo do devir, até que ela esteja em condições de suportar a contemplação das camadas mais luminosas do Ser. (JAEGER, 2013, p. 896)

Portanto, para Platão a experiência da “conversão” enquanto processo de redirecionamento da alma para a fonte do conhecimento (o Bem) só pode ser engendrada pela educação, que não promove a passagem do estado de ignorância para o estado de conhecimento de “fora para dentro”, mas justamente o contrário de “dentro para fora” a partir da capacidade e faculdade de conhecer que são inerentes e constitutivas da própria alma. Como parece indicar Jaeger, a “conversão” na formação do homem grego aparece como o princípio que fará com que o olhar da alma se volte para a contemplação da Verdade e do Bem. Ora, Agostinho irá se apropriar dessa concepção antiga de “conversão” acrescentando à ela a necessidade da fé. Em seu compromisso com o cristianismo, Agostinho apresenta a fé como um elemento fundamental e indispensável para a mudança dos comportamentos (dimensão ética), bem como para a compreensão e contemplação das verdades inteligíveis (dimensão epistemológica) por parte do ser humano. Neste ponto é digno de nota as considerações de Jaeger acerca da recepção cristã da noção de “conversão” platônica. No ambiente cristão, a conversão constituiu-se como um fenômeno isento do intelectualismo platônico, bem como se caracteriza como um processo do “voltar-se da alma” para adquirir conhecimento de um *ser* objetivo. Para Jaeger, as origens do conceito cristão de conversão estão plenamente alicerçadas no platonismo dos antigos cristãos (JAEGER, 2013, p. 897).

O tema da “conversão”, como requisito indispensável para o acesso ao conhecimento das verdades inteligíveis e, por conseguinte, da vida feliz, é apresentado por Agostinho em três importantes obras de sua autoria: *Soliloquios*, *A Verdadeira Religião* e *A Doutrina Cristã*. Nos *Soliloquios*, ele apresenta a conversão como sendo um processo de educação da razão que visa apurificação da alma em função da sua superioridade ontológica (JORDÃO, 2009, p. 64). Essa purificação que deixa a alma apta para “ver” Deus é conduzida no vigor das três virtudes teológicas: fé, esperança e amor,

O olho da alma é a mente isenta de toda mancha do corpo, isto é, afastada e limpa dos desejos das coisas mortais, o que somente a fê, em primeiro lugar, lhe pode proporcionar (...) Por isso, sem essas três coisas nenhuma alma fica sã para poder ver, isto é, entender o seu Deus (...) Já ao olhar segue a própria visão de Deus que é o fim do olhar, não porque já deixe de existir, mas porque já não há nada a aspirar. Esta é verdadeiramente a perfeita virtude, a razão atingindo seu fim, seguindo-se a vida feliz.(AGOSTINHO, *Soliloquios*, VI, 12-13)

Para Agostinho, através do exercício da aprendizagem, o homem pode ser conduzido para a contemplação de Deus e de suas verdades, implicando em mudanças tanto no âmbito moral como intelectual da sua existência. Porém, para o *doctorgratiae* essa condução deve ser empreendida por meio de um método adequado que aos poucos exercite o homem nessa mudança, para que não fique desestimulado e não desista de completar o processo da conversão (*Idem*, XIII, 23).

Em *A verdadeira religião*, a “conversão” surge como uma reflexão feita pela razão acerca da condição pecaminosa do homem com a finalidade de promover a restauração do homem (a conversão). Ora, a condição de possibilidade da razão realizar essa restauração está no fato de o homem albergar em sua alma a imagem e semelhança do Criador (AGOSTINHO, *A verdadeira religião*, 44, 82). Essa restauração visa libertar o homem daquilo que o filho de Mônica chamou de “servidão de tríplice cupidez: a do prazer, a da ambição e a da curiosidade” (*Idem*. 38, 69). O bispo hiponense acreditava na força e no vigor da razão para restaurar o homem e conduzi-lo de volta para o Deus-Verdade: “*Caminemos, pois, enquanto é dia, isto é, enquanto podemos nos servir da razão, para nos voltar para Deus (...) porque cada um é capaz de se servir de sua razão, apoiando-se, para se reerguer, ali no lugar onde caiu*” (*Idem*. 42, 79). Para libertar-se da *cupidez do prazer* (concupiscência da carne), ou seja, do desordenado prazer carnal, Agostinho afirma a capacidade da razão de transcender os limites materiais das coisas sensíveis, a fim de perceber os inteligíveis: o que há de cativante no prazer carnal é a harmonia, se esse homem se empenhar em transcender esse prazer carnal pela reflexão, sua razão o conduzirá à contemplação da ideia verdadeira da Harmonia (*Idem*. 39, 72). A libertação da *ambição* (ambição do século), que consiste no apego desordenado à fama e às honras, procedimentos que apontam para o pecaminoso intento humano de querer subjugar os demais homens mostrando-se invencível (*Idem*. 45, 84), só é possível através do amor ou da caridade. Pela caridade o homem tornar-se submisso a Deus e dessa forma nada mais lhe causa temor, o que numa certa medida significa que todas as demais coisas lhe são submissas. Dessa forma, o homem é libertado da ambição quando a razão o conduz a regra da caridade que consiste em tornar os homens invencíveis e perfeitos através do exercício do

amor (*Idem.* 46, 87). Por fim, a libertação da *curiosidade*(vã curiosidade), que consiste na busca do conhecimento desinteressado, torpe ou frívolo de coisas irrisórias e que atentam contra a própria natureza humana que aspira à Verdade (*Idem.* 49, 94-95), só é possível quando o homem se empenha em procurar aquela Verdade primeira, “a luz com a qual vêm com certeza” capaz de comunicar à mente humana os inteligíveis (*Idem.* 49, 96).

Por fim, em *A Doutrina Cristã* o tema da “conversão” será apresentado por Agostinho em dois momentos no contexto das regras de interpretação para o correto entendimento das Escrituras. O princípio que perpassa a compreensão da “conversão” em *A Doutrina Cristã* é o seguinte: quanto maior o entendimento da Escritura, maior será a caridade para com Deus e o próximo; e quanto maior for o exercício da caridade para com Deus e o próximo, mais se destruirá o reinado da concupiscência (AGOSTINHO, *A Doutrina Cristã*, III, 10, 16). Esse princípio em que se estabelece essa relação diretamente proporcional entre Escrituras-caridade-concupiscência aparecenos “graus de ascensão espiritual” (JORDÃO, 2009, p. 68),um tipo de preparação em que a razão vai se submetendo à vontade divina (AGOSTINHO, *A Doutrina Cristã*, II, 7, 9-10), bem como na instrução àqueles que irão iniciar o estudo das Escrituras, sendo necessário uma restauração dos indivíduos a fim de torna sua razão e vontade aptas às verdades espirituais.

Posto isso, para Agostinho, o Deus cristão assegura caminhos para que o homem feito à sua imagem e semelhança possa dirigir-se para a finalidade que foi criado: fruir de Deus. Através das coisas materiais que são sombras ou vestígios das realidades inteligíveis, bem como das ciências, em particular, e da cultura, em geral, Agostinho vê a Providência encorajar os homens a se tornarem homens espirituais. Esse empreendimento só é exequível por meio de uma restauração do “olhar” (razão) humano, que capacita o homem a voltar-se para a luz inteligível que lhe permite a compreensão de tudo o que é verdadeiro na força e vigor das virtudes teológicas: fé, esperança e caridade. Nesse sentido, Jordão afirma a precedência da conversão à atividade intelectual no projeto educacional agostiniano,

A razão, iluminada pela Verdade primeira, reconhece como verdadeiro aquilo que crê, buscando compreender as verdades que aceita mediante a fé na certeza de encontrá-las, pois da verdade primeira é que todas as demais coisas verdadeiras derivam seu ser. A função primordial da educação no universo agostiniano é preparar os homens para Deus, primeiro para que o aceitem mediante a fé e cumpram sua vontade, depois para que o compreendam e o busquem pela atividade intelectual. (JORDÃO, 2009, p. 73)

Portanto, o papel da educação consiste em criar as condições que permitam que o homem cada vez mais se distancie do mundo exterior voltando-se para sua própria interioridade, a fim de que permanecendo nesse estado interior ou espiritual possa fundar o reino da caridade. Esse processo educacional que visa formar o homem cristão destinado a contemplar Deus e suas realidades espirituais só é possível por meio da “conversão”, uma restauração que consiste numa educação da razão a fim de purificar a alma com vistas à fundação do reino da caridade. Essa purificação se realiza pela libertação do prazer desordenado, da ambição e da curiosidade frívola, e que tem no entendimento das Escrituras seu maior ponto de apoio. Assim, se o processo de formação do homem consiste em promover um maior entendimento das Escrituras, menor será a ingerência daqueles “pecados”, o que acabará por promover e disseminar o reino do amor entre os homens.

#### 4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A “conversão” enquanto base conceitual que alicerça o projeto educacional de Agostinho, como foi visto nesse trabalho, consiste na restauração da razão e da vontade do homem em voltar-se para a Luz inteligível por excelência que o capacita a conhecer tudo que goze de veracidade. Para tanto, esse projeto educacional foi construído sob a interseção de duas matizes culturais diferentes: a Paidéia grega e a fé cristã. Agostinho, como um homem sensível às transformações sociais, culturais, políticas e educacionais da sua época, lançou-se ao empreendimento de forjar um novo modelo cultural e educacional que atendesse às exigências de uma nova sociedade que se erguia sob o ocaso das instituições e dos valores do Império Romano. Para ele, o desafio consistia em não desprezar toda a tradição cultural grega, mas pô-la a serviço de um novo ideal de civilizatório sob a égide do cristianismo, e neste propósito Agostinho vê o processo educacional como o instrumento por excelência capaz de formar o homem cristão (o homem santificado), que dirigido pela realidade interior e espiritual que alberga em sua alma (*Imago Dei*) será agente para a instauração do reino de Deus entre os demais homens.

Numa certa medida, bispo de Hipona considera como legítima a visão grega acerca da finalidade da educação: formar o homem a partir de um programa axiológico de vida comunitária. Mesmo Roma sendo herdeira da herança cultural grega, era fato consumando para Agostinho que aquele programa axiológico mediado pelas artes liberais, no ambiente romano, estava revelando-se fracassado. A crise moral e cultural pela qual passou o Império exigia um novo programa axiológico, só que dessa vez não tendo como fundamento o homem, mutável e transitório em sua existência, mas em Deus, fonte de toda Verdade e vida bem-aventurada. A semelhança dos gregos que entendiam que um programa axiológico de vida comunitária não se realizaria sem a mediação de uma formação teórico-especulativa, Agostinho irá agregar ao seu projeto educacional as artes liberais e toda a erudição enciclopédica acessível da Antiguidade, a fim de formar o homem na ciência e na linguagem, mas com vistas ao conhecimento da Verdade primeira.

Diante desse novo projeto educacional, o indivíduo humano em si constitui-se em um elemento fundamental, em contraste com o antigo ideal grego onde o indivíduo só se realiza na comunidade. Essa compreensão modifica-se porque com o cristianismo uma nova compreensão do indivíduo é inaugurada: o homem é a imagem e semelhança de Deus. Por possuir em seu interior a *Imago Dei*, a realização da individualidade humana consiste num

voltar-se para o seu interior a fim de encontrar aquela Verdade, que dignifica o seu modo próprio de ser. Assim, de nada adianta o homem receber toda a formação cultural mediada pelas ciências e pela linguagem, se está em desarmonia com a fonte de toda Verdade, de cuja natureza ontológica o homem participa. O homem passa a ser considerado em sua interioridade, mas dentro de outra compreensão.

A compreensão antropológica e ontológica de Agostinho sobre o ser humano foi decisiva para a concepção do seu projeto educacional. No pensamento clássico, a interioridade do homem era compreendida, ou em estreita ligação com a ordem social (Aristóteles), ou com a lei da natureza (estóicos). Mas com Agostinho a interioridade humana alberga a participação ontológica do ser humano em Deus, de modo que por essa participação o homem tem as condições de possibilidade de alcançar algum conhecimento Dele e de si mesmo, de modo que no projeto educacional agostiniano o processo de formação do homem deixou de ser orientado para o conhecimento da pólis ou da natureza. Uma vez que o homem é a imagem e semelhança de Deus, o homem possui um ser que reflete o ser de Deus, e conhecer o ser de Deus é conhecer o modo próprio do homem ser. Por entender como inadequada a atitude de buscar uma compreensão do ser do homem na contingência do mundo sensível, Agostinho encontra na interioridade o “lugar natural” onde o homem é capaz de reconhecer sua dependência ontológica do Criador. Assim, para o bispo africano, a educação cumpre seu papel quando é capaz de criar as condições do homem (imagem e semelhança do Criador) voltar-se para o seu interior, a fim de adquirir o conhecimento da sua participação ontológica na natureza de Deus. Para Agostinho, por meio da educação o homem é capaz de desvelar sua condição ontológica percebendo-se como a mais nobre das criaturas, cumprindo assim o ideal socrático do “conhece-te a ti mesmo”, mas acrescido do elemento cristão de que esse conhecer é um conhece-se como imagem e semelhança de Deus.

A base para essa nova compreensão da educação está justamente na “conversão”. O homem deve ser formado com vistas ao desenvolvimento físico, intelectual e espiritual, sendo isso possível apenas quando ele se lança na busca do seu interior, promovendo sua purificação e transformação moral e intelectual. A conversão promove uma reeducação da razão e da vontade do homem que se liberta do domínio do pecado, do prazer desordenado, da curiosidade frívola e da ambição pelo poder, e cria o homem santificado que se lança a serviço do reino da caridade. O amor, uma atividade própria e natural do homem, portanto, os problemas oriundos dessa atividade não se devem ao amor em si, nem muito menos a necessidade de amar, mas sim a escolha do seu objeto. Na visão agostiniana, à educação cabe

a tarefa de conduzir o homem a fazer as retas escolhas das coisas amadas, bem como a medida de amá-las, de modo que, hierarquicamente, Deus deva ser o primeiro objeto do amor a fim de que o homem possa se tornar uma pessoa reta e feliz. Uma vez que o homem é destinado a fruir Deus (dimensão antropológica) por possuir um ser que reflete o Ser de Deus (dimensão ontológica), o bispo africano fundamenta a dimensão ética do seu pensamento na interseção dessas suas faces conceituais do pensamento, tendo no amor a norma do agir humano (*ordo amoris*) em consonância àquelas duas dimensões.

## 5 REFERÊNCIAS

- AGOSTINHO. **A vida feliz**. Tradução: Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1998.
- \_\_\_\_\_. **Contra os acadêmicos, A ordem, A grandeza da alma, O Mestre**. Tradução: Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2008.
- \_\_\_\_\_. **A doutrina cristã**. Tradução: Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 2002.
- \_\_\_\_\_. **A Trindade**. Tradução: Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1994.
- \_\_\_\_\_. **A verdadeira religião**. Tradução: Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 2002.
- ARISTÓTELES. **Metafísica**. Trad. Edson Bini – São Paulo: Edipro, 2ª ed., 2012
- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. Trad. 1ª edição Alfredo Bosi; revisão da tradução Ivone Castilho Benedetti – 4ª Ed. – São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- REALE, Giovanni. **História da filosofia: Antiguidade e Idade Média** – vol. 1. São Paulo: Paulus, 1990.
- JAEGER, Werner. **Paidéia: a formação do homem grego**. Tradução Artur M. Pereira. 6ª ed. – São Paulo: Martins Fontes, 2013
- GILSON, Étienne. **A filosofia na Idade Média**. Tradução Eduardo Brandão – 3ª Ed. – São Paulo: Martins Fontes, 2013.
- \_\_\_\_\_. **Introdução ao estudo de Santo Agostinho**. Tradução: Cristiane Negreiros. São Paulo: Discursos Editorial; Paulus, 2006.
- JORDÃO, Eduardo Antônio. **Agostinho: educação e fé na Cidade de Deus**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.
- LIMA VAZ, Henrique C. **Ontologia e História**. 2 ed. São Paulo: Loyola, 2011
- MELO, José Joaquim Pereira. **Santo Agostinho e a Educação como fenômeno divino**. In. Educação e Filosofia Uberlândia, v. 24, n.º 48, pp. 409-434 (2010)
- COSTA, Marcos Roberto Nunes. **Santo Agostinho e o surgimento do individualismo na cultura ocidental**. In. Cadernos do CTCH, Recife: Unicap, n. 5 (jan. 1997), p. 71-91
- PEINADO, Maria Rita Serafim de Souza. **O ensino do trivium e do quadrivium, a linguagem e a história na proposta de educação agostiniana**. In. Imagens da Educação, v. 2, n.º 1, pp. 1-10 (2012)
- ULLMANN, Reinholdo Aloysio. **Plotino: um estudo das Enéadas**. 2ª ed. – Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008.
- LE GOFF, Jacques. **A civilização do ocidente medieval**. Tradução José Rivair de Macedo – Bauru, SP: Edusc, 2005.

SOARES, Lucia Maria Mac Dowell. **Verdade, Iluminação, Trindade: o percurso da interioridade em Santo Agostinho.** Lucia Maria Mac Dowell Soares/Orientador: Danilo Marcondes. Rio de Janeiro: PUC, Departamento de Filosofia, 2002