

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

**A DOCILIZAÇÃO DO CORPO EM SANTO AGOSTINHO, A PARTIR
DE SUA EDUCAÇÃO DOUTRINÁRIA**

WALMIR RUIS SALINAS

MARINGÁ

2012

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

**A DOCILIZAÇÃO DO CORPO EM SANTO AGOSTINHO, A PARTIR DE SUA
EDUCAÇÃO DOUTRINÁRIA**

Dissertação apresentada por Walmir Ruis Salinas, ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Estadual de Maringá, como um dos requisitos para obtenção do título de Mestre em Educação.

Área de Concentração: EDUCAÇÃO.

Orientador:

Prof.Dr.: José Joaquim Pereira Melo

MARINGÁ

2012

WALMIR RUIS SALINAS

**A DOCILIZAÇÃO DO CORPO EM SANTO AGOSTINHO, A PARTIR DE SUA
EDUCAÇÃO DOUTRINÁRIA**

BANCA EXAMINADORA

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

Prof. Dr. João Luiz Gasparin - UEM

Prof.^a Dr.^a Célia Cristina da Silva Tavares – UERJ

Data de aprovação: 29/03/2012

Dedico este trabalho à minha esposa e filhos, por estarem comigo, dando-me suporte emocional nesta jornada desafiadora e exaustiva.

Dedico também, a todos que torceram por mim e, em especial, ao prof. Dr. José Joaquim Pereira Melo, companheiro desta jornada.

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, a Deus por me dar a força necessária, e estar sempre comigo em todos os momentos.

A minha esposa Ilda e a meus filhos, Júnior e Ferdinando, pela compreensão, paciência e carinho.

Ao prof. Dr. José Joaquim Pereira Melo, pela orientação, incentivo e por ser um verdadeiro amigo, fazendo valer a “tradição da romã”.

À profª. Marileuza, que mostrou ser amiga de fato, auxiliando-me num momento crucial.

À Fundação Araucária, pela ajuda financeira.

Ao Hugo e à Márcia, por terem sido sempre atenciosos e solícitos todas as vezes que necessitei de seus préstimos, junto à secretaria do curso.

A todos que de alguma forma ajudaram na elaboração deste trabalho.

Desvio meus pés de todo caminho mau
para observar a tua palavra.
Jamais me desvio de tuas normas,
porque és tu que me ensinas.
Quão doce ao meu paladar é tua promessa,
é mais doce que o mel em minha boca!
Com teus preceitos sou capaz de discernir
e detestar todo caminho mau. (Salmo 119)

SALINAS, Walmir Ruis. **A DOCILIZAÇÃO DO CORPO EM SANTO AGOSTINHO, A PARTIR DE SUA EDUCAÇÃO DOCTRINÁRIA**. 100 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Estadual de Maringá. Orientador: José Joaquim Pereira Melo. Maringá, 2012.

RESUMO

Esta dissertação tem como objetivo a análise da teoria agostiniana de docilização do corpo. Para tanto, a pesquisa teve como metodologia a apresentação do contexto em que Santo Agostinho (354-430) viveu e as influências recebidas, na elaboração de sua teoria sobre a docilização do corpo. Foi feita, também, a análise de fontes primárias, como *Confissões* e *Instrução dos Catecúmenos*, bem como o estudo de referências complementares de autores como Gilson, Sciacca, Marrou, Papini, Pereira Melo, entre outros. Após a análise das obras citadas, constatou-se que passada a sua conversão, Santo Agostinho estava convencido de que deveria deixar, no passado, sua vida voltada para os prazeres efêmeros, e deveria voltar-se somente para Deus. Para alcançar esta meta, precisaria encontrar uma forma de docilizar o corpo, para que este não lhe desviasse do caminho de Deus. Para consecução de seu intento, propôs uma educação com as seguintes perspectivas: de santificação; do abandono do “homem velho” rumo ao “homem novo”; da cidadania celeste, que se consolidará com a parusia. A profundidade de seus escritos e pregações sobre o domínio do corpo e a vivência sob a graça de Deus influenciou o comportamento dos séquitos da Igreja de Roma, de seu tempo e além dele.

Palavras-chave: Santo Agostinho; Educação; Docilização; Corpo; Ascese.

SALINAS, Walmir Ruis. **THE DOCILITY BODY IN SAINT AUGUSTINE, FROM YOUR EDUCATION DOCTRINAL.** 100 f. Dissertation (Master in Education) – State University of Maringá. Supervisor: José Joaquim Pereira Melo. Maringá, 2012.

ABSTRACT

This dissertation aims to analyze the Augustinian theory of the body docility. In this research, the used methodology was a presentation of the context in which St. Augustine (354-430) lived, the influences he received in developing his theory. It was also analyzed some primary sources such as *Confessions* and *Instruction of Catechumens* and some additional references based on Gilson, Sciacca, Marrou, Papini, Pereira Melo, among others. By studying the mentioned authors it was discovered that after St. Augustine's conversion, he was convinced he should leave in the past his life of fleeting pleasure and should focus his life from that moment on, just on God. In order to get his intent fulfilled he would need to find a way to make his body docile, so that it couldn't take him from God's path. St. Augustine, to achieve his objective, proposed an education, which aimed people's sanctification, the "old man" abandonment towards the "new one", to the heavenly citizenship, which will be consolidated in the parousia. The depth of St. Augustine's writing and preaching about the body control and the living under the grace of God influenced the behavior of the Church of Rome, of his time and beyond.

Keywords: St. Augustine; Education; Docility; Body; Asceticism.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO.....	10
2. SANTO AGOSTINHO: DO HOMEM AO SANTO.....	21
2.1 A Família e os Estudos de Santo Agostinho.....	21
2.2 A Experiência como Professor.....	28
2.3 A Vida Eclesiástica de Santo Agostinho.....	33
3. INFLUÊNCIAS NA ELABORAÇÃO DO AGOSTIANISMO.....	37
3.1 O maniqueísmo e Santo Agostinho.....	37
3.2 O neoplatonismo.....	39
3.3 O Orfismo, Platão e Santo Agostinho.....	42
3.3.1 A Doutrina Órfica.....	42
3.3.1.1 Teogonia e Cosmogonia Órficas.....	45
3.3.1.2 A Concepção da Alma no Orfismo.....	47
3.3.2 Platão e o Orfismo.....	49
4. A CONCEPÇÃO AGOSTINIANA DE CORPO.....	55
4.1 Teorias Auxiliares para a Concepção Agostiniana de Corpo.....	55
4.1.1 Corpo e Alma: Centro da Dualidade Agostiniana.....	56

4.2 A Purificação como Instrumento de Docilização.....	60
4.3 As Tentações Como Obstáculo à Castidade.....	63
4.4 O Prazer Como Escolha Entre o Inferior e o Superior.....	65
4.5 Santo Agostinho e Platão: Concordâncias e Discordâncias Sobre o Corpo.....	67
4.6 A Felicidade Como Meta do Homem.....	70
5 A EDUCAÇÃO AGOSTINIANA E A DOCILIZAÇÃO DO CORPO.....	73
5.1 Princípios Romanos e Cristãos na Educação Agostiniana.....	73
5.2 Fundamentos da Educação Agostiniana.....	76
5.2.1 Regras Agostinianas para a Instrução.....	80
5.2.2 O Conteúdo do Ensino na Perspectiva Agostiniana.....	83
6. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	91
REFERÊNCIAS.....	96

1 INTRODUÇÃO

No século V, por um conjunto de fatores, o Império Romano do Ocidente vivia o seu ocaso. Situação inversa vivia o cristianismo. Enquanto o Império ruía, o cristianismo se expandia e se consolidava como religião predominante do Ocidente. O cristianismo tem sua origem em um grupo de seguidores de um nazareno, chamado Jesus, nascido em Belém, cidade próxima ao Mar Morto.

A mensagem cristã é inovadora. Além de exigir o amor incondicional, apresenta o “Deus Pai”, um pai de amor infinito, que entrega seu único filho à morte para redenção da humanidade. Além de apresentar a imagem de um Deus que é amor, das cartas paulinas vem o convite para uma vida casta, norteada pela caridade. É o nascer de uma mudança radical nos costumes de então. “Uma revolução da mentalidade, antes mesmo que da cultura e das instituições sociais e, depois políticas também” (CAMBI, 1999, p. 121). É o advento do “homem novo”. Devido à radicalidade na exigência de mudança de comportamento proposta na mensagem cristã, esta encontrou forte resistência junto a judeus e romanos. Por isso, o trabalho de divulgação da “Boa Nova”, não foi tarefa fácil. Na visão de Sciacca, apesar de toda forma de perseguição sofrida, o cristianismo conseguiu se expandir e constituir, minimamente, seu escopo doutrinário:

O Cristianismo bem cedo emerge da pequena comunidade judaica e se difunde. Os apóstolos e os discípulos formaram o primeiro núcleo da Igreja. Perseguidos em Jerusalém pelo sacerdócio judaico, se retiraram da cidade e pregam no mundo helenístico-romano a nova mensagem. [...] Com o Evangelho de São João e as Epístolas de São Paulo inicia-se a primeira elaboração doutrinal do conteúdo da Revelação (SCIACCA, 1967, p. 153).

Paulo de Tarso, além de ser um dos elaboradores da doutrina cristã, cumpriu papel importante na interação entre as culturas cristã e clássica:

Parece ter sido esse o papel significativo que Paulo de Tarso teve no cristianismo nascente. Em um primeiro momento de seu magistério, para ensinar os princípios fundamentais pregados por Jesus, ele adotou uma postura relativamente aberta em relação ao pensamento clássico (PEREIRA MELO, 2009, p. 65).

Passada a fase dos apóstolos, situada no primeiro século, quem cumpriu papel importante para a defesa e consolidação do cristianismo foram pensadores, conhecidos

como Padres da Igreja¹. Segundo Adão Lara, para ser considerado Padre da Igreja “[...] exigem-se quatro características tomadas em conjunto: 1) ortodoxia; 2) santidade de vida; 3) aprovação pela Igreja; 4) antigüidade” (LARA, 1992, p. 115). Essas exigências caracterizavam-nos, mas não os colocava como unânimes na forma de pensar e agir. Há uma predominância da fusão da cultura clássica com a cristã. “Os articuladores iniciais da Paidéia grega com a cristã não enfrentaram grandes dificuldades para realizar essa fusão, uma vez que, como eram letrados e, em boa parte, filósofos convertidos, tinham trânsito pelo conhecimento clássico” (PEREIRA MELO, 2009, p. 74).

A interação das culturas clássica e cristã não foi aceita por todos. Houve um grupo que resistiu a ela. Fazia parte desse grupo, Tertuliano (160-220 d.C). Ele defende a tese da submissão à fé, opondo-se a qualquer forma de reflexão filosófica, imputando à filosofia a causa das heresias (PÉPIN, 1983).

Independentemente das diferentes posturas quanto à utilização da Filosofia Clássica no cristianismo, é certo que os Padres da Igreja foram imprescindíveis para a fundamentação das teologia e filosofia cristãs. Outra convicção que se tem é a de que um de seus maiores expoentes foi Santo Agostinho, a ponto de Sciacca classificá-lo como “[...] o maior pensador da Igreja antiga” (SCIACCA, 1966, p. 233).

O jovem Agostinho mostrou apreço pelas obras de Cícero (106-43 a.C), trilhou o caminho de várias doutrinas e destacou-se no campo da retórica. Após a sua conversão ao cristianismo, ingressou na vida clerical, onde permaneceu até sua morte, aos setenta e seis anos de idade. Foi nesse período, entre os trinta e cinco e setenta e seis anos, que ele escreveu, quase todas suas obras, parte delas dedicada à análise e defesa da doutrina cristã. O conhecimento da filosofia platônica, via neoplatonismo, deu-lhe suporte teórico para a sistematização de seu pensamento, e deu-lhe, também a convicção de que a razão pode ser um instrumento eficiente, inclusive para a vivência da fé (MORESCHINI, 2008). “O neoplatonismo é o que mais influência exerceu sobre seu pensamento, pois lhe providencia

¹ Os Padres da Igreja estão situados em um período da igreja denominado de patrística. Entre as suas atividades, estavam tarefas nada simples como: a defesa de acusações de seus adversários; justificar a fé; dar solidez e fundamentação à doutrina cristã; confirmar a obrigação de se seguir as normas e leis dos Antigo e Novo Testamentos; a elaboração de uma síntese entre a filosofia clássica e a doutrina cristã; converter os pagãos; estabelecer relação entre fé e razão. A patrística teve duração do século I ao século VII (REALE; ANTISERI, 2007).

uma cosmologia, uma visão de universo por meio do qual pode situar a relação entre o espiritual, o eterno e o material” (GILES, 2000, p. 101).

Na esteira da influência de Platão, Santo Agostinho se convenceu e buscou demonstrar de que a verdade se encontra no interior do homem. Na tentativa de explicar essa premissa, desenvolveu a teoria da iluminação. Ao constatar que não adianta procurar a verdade nas coisas exteriores, e de que esta só se encontra em Deus, exorta o homem a abandonar a vida de pecado, para assim poder “enxergar” a luz divina. Para isso, caberia ao homem buscar docilizar seu corpo dominando sua libido, no intento de recuperar, minimamente, a ilibação que possuía antes do pecado original, pois, segundo o teólogo, o pecado original, além de ter sido um ato de orgulho do homem, teve conotação sexual. Por isso, era fundamental que o homem controlasse seus apetites sensoriais, pois, assim, abriria caminho para recuperar sua pureza original (LE GOFF; FRUONG, 2006).

Ao exortar à docilização do corpo, Santo Agostinho faz coro ao apelo paulino de uma vida casta, voltada exclusivamente para Deus e norteadada pela caridade. Porém, sozinho, o homem, não lograria êxito nessa empreitada. Para seguir firme na castidade e longe do pecado, é imprescindível o auxílio da graça divina (SANTO AGOSTINHO, 2000). O afincamento com que se dedicou ao estudo e demonstração da importância da graça divina para o homem, rendeu-lhe o título de “doutor da Graça”.

Tendo esse quadro como referência, essa dissertação tem por objetivo analisar a influência de Santo Agostinho para a elaboração de uma doutrina voltada para a docilização do corpo, tendo como suporte: o contexto em que Santo Agostinho estava inserido, destacando aspectos relevantes de sua vida, identificando duas influências recebidas, por ele, na formação de seu quadro teórico, Platão e o orfismo; a concepção agostiniana de corpo, mostrando em que ela se aproxima e se distancia de Platão e do orfismo; os pressupostos agostinianos de educação, com destaque aos relacionados à docilização do corpo.

O simples fato de se ter Santo Agostinho como referência, já poderia justificar esta pesquisa. Isso pela importância reconhecida de seu trabalho e obras. À parte a figura do teólogo, o estudo de sua tese sobre necessidade de se ter um corpo docilizado, tem importância própria. A castidade exortada por Paulo de Tarso em suas Cartas e exigida como conduta, não só religiosa, mas social também, pela Igreja Católica, na Idade Média,

tem, entre um ponto e outro, a teoria da docilização do corpo, desenvolvida por Santo Agostinho. A importância que esse tema tomou nos campos teológico, educacional e filosófico, e a forma como interferiu no comportamento das pessoas, justificam uma pesquisa sobre ele.

Há, porém, uma questão que se levanta sobre a docilização do corpo: como Santo Agostinho propunha atingir a docilização do corpo? Para ele essa era uma tarefa que o homem não lograria êxito sozinho, precisaria ser auxiliado pela graça divina. A parte que competia ao homem seria a de voltar-se para seu interior, em um processo de autoeducação, visando uma ascese incondicional e ininterrupta na busca por uma vida livre do pecado, tendo o corpo dominado pela alma, condição próxima àquela que o homem tinha antes do pecado original.

São fontes primárias para essa pesquisa, as seguintes obras de Santo Agostinho: *A Instrução dos Catecúmenos* (400) e *Confissões* (400). A obra *A Instrução dos Catecúmenos* é escrita como uma resposta aos apelos de alguns diáconos contemporâneos a Santo Agostinho, que demonstravam certa dificuldade em catequizar pessoas sem fundamentação alguma sobre o cristianismo e com sinais de desinteresse pela fala, por eles pronunciada. O teólogo aproveita o ensejo e dá uma aula de como ensinar e de como obter a atenção de seu ouvinte, e lembra que tudo o que foi escrito foi para instruir, mesmo que não seja de fonte genuinamente cristã, como a filosofia platônica, por exemplo. Junto com as técnicas de oratória, ele apresenta temas que devem compor a lista dos itens que precisavam ser abordados na instrução dos catecúmenos, como a ressurreição, o amor de Cristo, a criação do homem, a história das cidades celeste e terrena e o juízo final. *Confissões* é um relato detalhado da vida de Santo Agostinho, desde sua infância até seu trabalho como bispo de Hipona, cidade ao norte da África. Nela, ele busca fazer uma análise do que foi sua vida. Apresenta coragem incomum de entrar em assuntos, como a sua vivência sexual, antes de sua conversão. Peter Brown chega a afirmar que essa é uma situação exclusiva: “Of all the writers of the Early Church, Augustine is the only one whose past sexual activity is known to us”² (BROWN, 1988, p. 388). Altaner, por sua vez, ressalta o aspecto psicológico da obra e a forma crua e direta que apresenta a sua vida, e sobre o conteúdo geral da obra, diz:

² De todos os escritores da Igreja Primitiva, Agostinho é o único cuja atividade sexual passada nos é conhecida.

La autobiografía de Agustín, que nos permite echar una mirada profunda al través de su vida hasta el 387 y revivir con él su evolución religiosa y la dura lucha por la conquista de la paz de Dios (1-9), no es solamente una autorrequisitoria, a veces demasiado severa, de sus propias culpas, sino que es al mismo tiempo, y principalmente, un himno de alabanza a Dios y una oración en acción de gracias por cuanto el Señor se ha dignado obrar misericordiosamente en su alma³ (ALTANER, 1953, p. 319).

Outras obras de Santo Agostinho fazem parte das fontes secundárias: *A Vida Feliz*; *O Livre Arbítrio*; *A Verdadeira Religião*; *A Cidade de Deus*; *A Doutrina Cristã*; *De Magistro*. São obras de diversos períodos da vida do teólogo. O período em que se retirou na quinta do amigo Verecundo foi profícuo. Durante os três meses em que ali permaneceu, no outono de 386, quatro obras foram escritas (PAPINI, 1960). Entre elas está *A Vida Feliz*, obra com evidências da influência da filosofia platônica, via neoplatônicos, sobre o autor. Sob a égide dessa influência, o neoconvertido tende a enfatizar o valor da razão. Auxiliado pela orientação do bispo Ambrósio e a leitura da Bíblia, passa, gradualmente a expressar o valor da fé, tendo a razão como auxiliar na vivência da mesma (GILES, 2000). Porém, o ponto central da obra é a convicção agostiniana de que a verdadeira felicidade é conhecer a Deus.

No ano seguinte a seu batismo, ocorrido em 387, ele começou a escrever *O Livre Arbítrio* (387-395). Esta obra é composta por três livros. No primeiro, Santo Agostinho discute, basicamente, sobre o pecado original, apresentando sua causa e essência. No livro segundo, ele buscou demonstrar que Deus não é causa do mal e, sim, o homem, ao fazer uso equivocado da vontade e liberdade que Deus lhe constituiu. O livro terceiro é mais abrangente, pois retoma a questão do pecado original, apresentando suas consequências e que o motivou, além de esclarecer que se deve louvar a Deus pelo livre-arbítrio concedido ao homem.

Nesse mesmo período está a obra *A Verdadeira Religião* (389-391), onde Santo Agostinho mostra, entre outras coisas, a necessidade de se aderir ao catolicismo, que seria a verdadeira religião para ele. Seguir a verdadeira religião é seguir a Cristo, que é o caminho para a felicidade e salvação, segundo o teólogo. Defende veementemente a

³ A auto biografia de Agostinho, que nos permite dar uma olhada profunda através de sua vida desde 387 e reviver com ele sua evolução religiosa e a dura luta pela conquista da paz de Deus (1-9) não é somente um requisitório, as vezes demasiado severo, de suas próprias culpas, se não que é ao mesmo tempo, e principalmente, um hino de louvor a Deus e uma oração em ação de graças por quanto o Senhor se dignou a agir misericordiosamente em sua alma.

necessidade de se abandonar os prazeres terrenos, mostrando Cristo como modelo de renúncia a essas benesses. Mais uma vez se mostra favorável à utilização das ideias platônicas nas instruções cristãs. Na esteira de Platão, exorta o homem a buscar o real e não as sombras. Para isso acontecer, o teólogo estava convencido de que se deve dominar o corpo para servir a Deus, que é a Verdade.

Em *A Doutrina Cristã* (397-427) é possível encontrar a devoção que Santo Agostinho nutriu pela Bíblia, após a sua conversão, e as lições de exegese dadas pelo teólogo. Obra que ele começou a escrever no início de seus trabalhos como bispo e a concluiu três anos antes de sua morte. A obra é composta por quatro livros. No primeiro, ele expõe os planos moral, doutrinário e exegético da Bíblia. No segundo, ele adverte para a necessidade de se interpretar os sinais contidos na Bíblia, e mostra o valor do conhecimento das línguas, ciências, artes e instituições. No livro terceiro, mostra como resolver o problema da ambiguidade contida nos textos bíblicos. No último livro, apresenta técnicas de como ensinar a doutrina cristã.

Em *A Cidade de Deus* (413-426), o filósofo faz um estudo da história, abrangendo o período que foi desde a criação, retratada na Bíblia, até o Império Romano. É nesta obra que ele faz a separação e distinção entre as cidades celeste e terrena. Mostra a convivência entre os cidadãos terrestres e os celestiais, afirmando que a separação entre eles só ocorrerá no juízo final, lembrando que a morte do corpo é para todos, mas da alma é para alguns. Na narrativa da história das duas cidades, há menções ao estoicismo, orfismo e a Platão. A extensão e profundidade da obra gerou comentários, como os de Altaner:

La (obra) más importante que Agustín haya aportado a la historia es *De civitate Dei*. [...] Encierra la más excelsa apología de la antigüedad cristiana, fundándose en la historia y es, al mismo tiempo, el mejor ensayo que acerca de la filosofía de la historia se haya hecho⁴ (ALTANER, 1953, p. 321).

Sobre a educação agostiniana contribui, ainda, *De Magistro* (389), onde o teólogo defende que Cristo é o mestre por excelência. Questiona se é possível aprender pelas palavras ou pelos sinais. Sua resposta a essa indagação é categórica e definitiva:

⁴ A (obra) mais importante que Agostinho aportou à história é *A Cidade de Deus*. Encerra a mais excelsa apologia da antiguidade cristã, fundando-se na história e é, ao mesmo tempo, o melhor ensaio que se fez a respeito da filosofia e da história.

[...] ouvindo somente as palavras, não aprendemos nem sequer estas.[...] No que diz respeito a todas as coisas que compreendemos, não consultamos a voz de quem fala, a que soa por fora, mas a verdade que de dentro de nós preside à própria mente,[...] e este é Cristo (*De Magistro*, 11, 1).

Além das obras de Santo Agostinho, outras mais fazem parte das fontes secundárias. Sobre a biografia de Santo Agostinho, destacam-se três nomes: Giovanni Papini, Henri Marrou e Étienne Gilson.

O escritor italiano, Giovanni Papini, quando escreveu *A Vida de Santo Agostinho*, afirmou que Santo Agostinho lhe foi apresentado ainda na infância e o gosto pela vida do santo tornou-se crescente. Talvez esse contato ainda cedo, com o pensamento agostiniano, tenha propiciado o tom, quase coloquial, de sua obra. Sobre a obra, ele diz: “ Quis principalmente escrever a história de uma alma e, o pouco que disse sobre a obra imensa de Agostinho, serve unicamente a projetar mais luz sobre o espírito que a concebeu e a apresentar uma imagem menos mutilada de sua grandeza” (PAPINI, 1960, p. 12). Ele justifica esse comentário, dizendo que buscou não encobrir as aventuras vividas por Santo Agostinho em sua juventude, ato comum, segundo ele, de muitos biógrafos de esconder essa fase. Para ele, os descaminhos do jovem Agostinho não maculam a sua santidade, ao contrário, fortalecem-na (PAPINI, 1960).

Henri Marrou, em sua obra *Santo Agostinho e o Agostianismo*, resgata as influências recebidas, o dualismo vivido pelo teólogo e destaca o quanto ele influenciou as gerações futuras. Ao narrar a constatação agostiniana de que o homem, ao sair de si e buscar a Deus, evolui, afirma que nesse movimento dialético reside a essência do agostianismo: “O agostianismo se resume nesta dialética de saída de si, da superação” (MARROU, 1957).

O biógrafo francês, Etienne Gilson, em sua obra *Introdução ao Estudo de Santo Agostinho*, se atém mais aos temas basilares da doutrina agostiniana. Aborda sobre o pecado original e seus adjacentes, como o livre-arbítrio, por exemplo. Analisa a importância da graça divina e a necessidade do homem recuperar essa graça. Lembra a distinção que Santo Agostinho fez entre a caridade e a concupiscência como norteadoras do agir humano, e as de se escolher uma ou outra. Merece destaque a analogia que o autor faz da evolução do “homem novo” com a evolução do próprio homem, da infância até a maturidade.

Sobre o controle do corpo, é referência *Corpo e Sociedade: O Homem, A mulher e Renúncia Sexual no Início Cristianismo*, de Peter Brown. O escritor britânico, já explicita, no título, o tema central da obra, que é a renúncia sexual. Nos dezenove capítulos que compõem a obra, o autor faz uma análise de como se moldou a renúncia sexual nos cinco primeiros séculos do cristianismo, começando com Paulo de Tarso, fechando com Santo Agostinho. No décimo nono capítulo, o autor aborda sobre o posicionamento de Santo Agostinho sobre temas como o casamento, a virgindade, a abstinência sexual e a castidade.

De Platão, três obras foram utilizadas: *Banquete*,⁵ que tem como tema central o amor; *Fédon*, que retrata os últimos momentos do filósofo Sócrates e o diálogo que ele teve com seus discípulos sobre a alma; *República*, que detalha a utopia platônica vislumbrada em uma sociedade ideal. Sobre o orfismo, a principal referência é *Fragmentos Órficos* de Gabriela Gazzinelli. *Fédon e República* também contribuem para o desenvolvimento deste tema, principalmente pelos mitos nelas contidos. Mitos estes, com elementos muito próximos aos da doutrina órfica.

A investigação sobre a concepção agostiniana de corpo, com ênfase na docilização, exigiu uma metodologia que contemplasse o contexto familiar e educacional em que Santo Agostinho esteve inserido, no intuito de que se compreendesse a base de sua formação. Foi fundamental, também, a investigação e entendimento das influências por ele recebidas, tendo em vista que, na elaboração de sua concepção de corpo, há traços do platonismo e do cristianismo.

Foi fundamental, para apresentar a fundamentação teórica da docilização do corpo, mostrar o caminho que se deveria percorrer, para que se chegasse ao estágio de controle do corpo, a partir de uma ascese absoluta. A esse respeito, Santo Agostinho estava convencido de que havia apenas um caminho, o da autoeducação. Por ela, a autoeducação, o homem encontraria, em seu interior, a Verdade, que é Deus. Ao se deparar com o superior (Deus), o homem, auxiliado pela graça divina, não desejaria voltar ao inferior, que é o seu corpo e tudo o que está relacionado ao horizonte ôntico.

Como resultado da pesquisa chegou-se à elaboração de quatro seções.

⁵ Apesar dos esforços dos biógrafos de Platão, ainda não foi possível estabelecer uma cronologia exata para cada obra do filósofo grego. O que se tem é o estabelecimento de quais são as obras autênticas ou não, e o período em que foram escritas. As três obras, em questão, estão entre as consideradas autênticas e fazem parte do período denominado de maturidade do filósofo.

Na seção primeira, mostrou-se a vida de Santo Agostinho, com destaque para quatro pontos: família, estudo, profissão e bispado. No que se refere à sua família, foram apresentadas algumas características de seus pais e irmãos. Sobre seus estudos, foram destacadas as três fases pelas quais passou, e as circunstâncias de cada uma delas. A respeito de sua profissão, foi dado destaque para sua trajetória como professor de retórica, passando pelas frustrações, o reconhecimento de seu valor profissional e o abandono da profissão para seguir a vida eclesiástica. Faz parte dessa seção, os meandros de sua conversão e o trabalho à frente da comunidade de Hipona, na condição de bispo.

A seção seguinte, contempla influências que recebeu para a composição de suas teses filosóficas e teológicas, tendo como foco principal a sua concepção de corpo e alma. A pluralidade das influências passa por correntes filosóficas ou religiosas, como o maniqueísmo, o orfismo e o neoplatonismo. Do maniqueísmo o que mais lhe afetou e influenciou foi a concepção da dualidade, que explica os confrontos bem x mal; matéria x espírito. Do orfismo, via Platão, foi importante a ideia da necessidade de uma purgação, para o homem, depois da mancha oriunda de um pecado. Importante, também, é a concepção dualista de corpo/alma da doutrina órfica. No neoplatonismo, também estudou o dualismo corpo/alma, bem como a distinção entre o uno e o múltiplo.

Na terceira seção, é analisada mais diretamente a questão do corpo em Santo Agostinho. Para tanto, mais uma vez se recorre ao orfismo e a Platão para entender o conceito de dualidade em Santo Agostinho. Busca-se o entendimento deste conceito pelo fato de que Santo Agostinho constantemente confronta o corpo com a alma, buscando estabelecer uma hierarquia nesse dual. Entende-se melhor este confronto quando o teólogo estabelece, a partir de uma linguagem bíblica, os reinos das cidades celeste e terrena. Aquele que buscar as necessidades materiais, entre elas, as do corpo, se configurará como cidadão terreno. Por outro lado, aquele que buscar as coisas do espírito fará parte da cidadania celeste. O primeiro se contenta com o falso e passageiro. O segundo só se contenta com o verdadeiro e definitivo.

A busca pela verdade foi recorrente na vida de Santo Agostinho (SOUZA, 2001), como ele mesmo afirma: “Fixarei os pés naquele degrau em que meus pais me colocaram quando criança, até encontrar, finalmente, a verdade manifesta. [...] Entreguemo-nos unicamente à busca da verdade” (*Confissões*, VI, 11, 2). Ele se convenceu de que a

verdade só é possível em Deus. Na contra mão está o corpo que, apesar de ter sido criado por Deus, concentra aquilo que há de inferior. Por isso, se o homem almeja o absoluto e o verdadeiro, tem que se distanciar das inclinações aos prazeres sensoriais, pois esses são efêmeros e levam o homem para longe do que é eterno e de fato o realiza plenamente, que é Deus (SANTO AGOSTINHO, 1990).

Outro ponto importante, quando se analisa a questão do corpo em Santo Agostinho, é a ascese. Com ingredientes órficos, platônicos e paulinos, o teólogo mostra que para se atingir a cidadania celeste é preciso abrir mão dos interesses mundanos, aplicando-se em uma ascese sem volta à vida passada, de glórias terrenas e realizações imediatas. Na busca pela realização, o homem precisaria fazer uma purgação das inclinações comuns ao cidadão terreno.

Seguindo os passos do orfismo, a purificação é necessária para que o homem se liberte das tentações e busque cada vez mais uma vida casta, livre de toda forma de pecado. Ao dominar seus desejos, o homem se coloca na condição de alcançar o verdadeiro prazer, e, assim, chegar à principal meta de todo o homem, que é ser feliz (SANTO AGOSTINHO, 2000).

A seção seguinte está voltada para a educação agostiniana, inserida na educação romana. A educação romana, anterior a Santo Agostinho, é gradualmente assumida pelo Estado. Seu caráter é estritamente imanente. É uma educação voltada para o cidadão terreno, aquele que consolida sua vida sob a perspectiva de conquistas materiais, com alguns lampejos morais.

Santo Agostinho tem uma visão educacional diametralmente oposta à romana. A formação do homem, sob a ótica agostiniana, deve estar voltada para a cidadania celeste, sob a perspectiva da parusia. Por isso o foco da educação e do educador é redirecionado, deixa de lado as necessidades imanentes e se concentra na busca da santificação, visando à parusia (PEREIRA MELO, 2010).

A preocupação central de Santo Agostinho, educador, está voltada para a instrução do cidadão celeste. Para se chegar ao êxito nesse intento, ele dá algumas sugestões para que se tenha o melhor resultado possível, principalmente quando o orador cristão fazia uso do púlpito para suas pregações.

Santo Agostinho teve o cuidado de que todas as pessoas, independente da limitação de sua formação, pudessem se interessar e entender o que está sendo ensinado pelo orador. Por isso ele apresenta as mais diversas técnicas para que o instruído sinta prazer em ouvir e aprender o que o pregador ou o professor se propõem a ensinar.

Além da preocupação com o como ensinar, Santo Agostinho também sempre esteve muito atento com o conteúdo daquilo que deveria ser ensinado. Essa preocupação não era gratuita e infundada. São cuidados de um pastor que quer ver o seu rebanho seguindo em direção à cidadania celeste. Nesse caminhar, rumo à cidadania celeste, uma educação voltada para a docilização do corpo é, estrategicamente, importante. Por isso, boa parte de seus escritos está voltada para este intento.

2 SANTO AGOSTINHO: DO HOMEM AO SANTO

A contextualização de Santo Agostinho contempla alguns fatos importantes de sua vida: o ambiente familiar; a sua experiência como estudante; o trabalho como professor; a sua conversão e o seu bispado. Sua vida foi marcada por transformações diamétricas, tais como a mudança de um aluno-problema, na infância, para aluno exemplar, na juventude; de um jovem ávido de aventuras hedônicas, para um homem de conduta ascética, voltado plenamente para a realização da vontade divina.

2.1 A Família e os Estudos de Santo Agostinho

O homem tido como um dos maiores expoentes da Filosofia e Teologia Antiga e um dos mais influentes da Filosofia e Teologia Medieval, nasceu em 354 em Tagaste, cidade de pequeno porte, localizada ao norte da África. Tagaste fazia parte do Império Romano, o que possibilitou o título de cidadão romano a Santo Agostinho, beneficiado, segundo Marrou, pela Constituição de 212,⁶ que estendeu a cidadania romana às províncias (MARROU, 1957). Apesar de ter sido contemplado com a cidadania romana e do apreço à cultura romana, Santo Agostinho continuou, em seu íntimo, sendo um africano (PAPINI, 1960). Julián Marías reforça essa tese ao afirmar: “San Agustín es un africano. No se puede olvidar esto” (MARIÁS, 1970, p. 109).⁷ A lei, textualmente lhe garantia a cidadania romana, porém não lhe fazia ser um romano. Está claro, tanto para Papini como para Marías, de que ele fez uso das benesses de ser um cidadão romano, porém sem perder a sua africanidade.

⁶ Pela Constituição de 212, ou Édito de Caracala, o Imperador Marcus Aurelius Antonius (186-217 d.C), estendeu a cidadania romana a todas as pessoas livres do Império Romano. Antes desta constituição, a cidadania era privilégio dos habitantes de Roma (AMEAL, 1961).

⁷ Santo Agostinho é um africano. Isto não pode ser esquecido.

O momento vivido pelo Império Romano, à época do nascimento do tagastense, contrasta com as glórias vividas por esse mesmo Império em seu auge. O Império que havia alastrado seu domínio por boa parte da Europa, Ásia e África, vivia, em meados do século IV, o seu ocaso. Após uma sucessão de crises internas, somadas, em grau menor de importância, às invasões bárbaras, o imponente Império Romano do Ocidente agonizava ante a nova realidade em que vivia (AMEAL, 1961).

A família de Santo Agostinho é descrita com alguns detalhes por Marcos Roberto Nunes Costa. Conforme descreve este autor, Santo Agostinho é o primogênito dos três filhos de Patrício e Mônica. Patrício, por não seguir o cristianismo, era chamado de pagão, isso sob a ótica cristã. Era, também, funcionário público e dono de uma pequena propriedade, o que não lhe permitia ocupar uma posição de destaque na sociedade tagastense. O fato de ser conselheiro municipal não alterava a posição social discreta que ele ocupava. A posição social pouco nobre e longe da opulência, não foi motivo para deixar Mônica descontente com seu marido, o que sempre a atormentou foi o seu temperamento próximo da brutalidade (NUNUES COSTA, 1999).

Mônica, ao contrário do esposo, era oriunda de uma família cristã. Convicta em seguir o cristianismo, teve muita dificuldade nessa empreitada, justamente por seu esposo não partilhar de sua escolha religiosa e, por vezes, “[...] ridicularizava sua fé” (NUNES COSTA, 1999, p. 18). As dificuldades vividas por Mônica na convivência com seu marido foram além da divergência religiosa. Santo Agostinho testemunhou que sua mãe teve que enfrentar outros desafios no relacionamento com Patrício, desafios esses, que ela soube contornar e vencer (SANTO AGOSTINHO, 2000).

Sobre os irmãos de Santo Agostinho, Nunes Costa afirma que foram dois: Navígio e Perpétua. Navígio era uma criança de saúde frágil, motivo pelo qual perdeu a vida ainda jovem, porém, não antes de se casar e ter três filhos. Perpétua manteve conduta próxima à de sua mãe, pois era dócil e piedosa. Após enviuvar, ainda jovem, ingressou no convento fundado por seu irmão mais velho, quando bispo da cidade de Hipona. Após a sua morte, houve reconhecimento da vida piedosa que levou, o que propiciou a sua canonização, tornando-se uma santa bastante popular na África. Sobre Navígio, Nunes Costa diz, apenas, que ele é considerado santo, não especificando por quem é considerado, também não diz se foi canonizado (NUNES COSTA, 1999).

A educação recebida pelo infante Agostinho seguiu os padrões de então. A primeira instrução veio de seus pais. Segundo Possídio (? -437 d.C), discípulo e primeiro biógrafo de Santo Agostinho, o infante “[...] fora criado e educado com todo cuidado e solicitude” (POSSÍDIO, 1997, p. 36). O cuidado na educação recebida não escondeu a dualidade vivida desde a tenra idade. Ter pai pagão e a mãe cristã foi suficiente para constituir o conflito de valores entre a doutrina cristã e a doutrina pagã. Além da escolha religiosa, o comportamento de ambos, pai e mãe, divergia, uma vez que Patrício era homem de pouca paciência, chegando a ser violento em algumas ocasiões, e os prazeres terrenos exerciam forte atração sobre ele. Mônica, por sua vez, era exatamente o oposto de seu marido, pois é apresentada como uma pessoa calma, paciente com os descaminhos e impaciência do marido, e é tida como uma mulher totalmente devota e fiel a seu marido e filhos (JULIÁN MARIÁS, 1970).

A submissão de Mônica ao marido não foi absoluta, em um campo ao menos, ela seguiu seus próprios ditames, que foi na escolha de seus preceitos religiosos. O seu fervor voltado para o cristianismo, em momento algum, foi abalado. Nem mesmo a rudeza de seu marido a fez seguir a religião dele, mesmo correndo todo risco possível dessa insubordinação. Ela não só se manteve fiel à sua fé em Cristo, como também procurou levar, para o mesmo caminho, toda sua família, intento que se concretizou anos depois (PAPINI, 1960).

Posições tão distintas levaram à assimilação de valores também distintos. Por esse motivo, a primeira fase da formação de Santo Agostinho é marcada por uma postura antitética entre seus pais. Caso se convencie a conversão de Santo Agostinho como um divisor em sua vida, pode-se afirmar que, na primeira fase, os valores passados pelo pai foram predominantes na vida do Santo de Tagaste. Em contrapartida, os valores passados por sua mãe foram vividos na segunda fase de sua vida, ou seja, após a sua conversão. Havia, porém, um ponto comum entre Patrício e Mônica: ambos concordavam que seu filho mais velho deveria estudar, para que, assim, pudesse ter seu futuro garantido na vida pública.

Sobre a educação escolar, pouco se encontra escrito entre seus biógrafos. A maioria não vai além daquilo que ele mesmo relatou em *Confissões*. Possídio, por exemplo, limita-

se a uma curta referência sobre Santo Agostinho ter estudado gramática em sua cidade natal (POSSÍDIO, 1997).

A primeira etapa da educação escolar que envolvia, basicamente, gramática, aritmética, latim e grego, parece ter sido bem conturbada. Sobre esse período, assim se expressou:

Neste período da infância, cujo perigo temiam menos para mim do que o da adolescência, não gostava do estudo, e tinha horror de ser a ele obrigado. Por meio desta coação faziam-me um bem – embora eu procedesse mal –, pois não aprenderia se não fosse constrangido. Todavia, contra a vontade, ninguém procede bem, ainda que a ação em si mesma seja boa (*Confissões*, I, 12, 4).

Nesta mesma obra, na sequência da afirmação supra citada, o teólogo deu a entender que um dos principais motivos de sua aversão a estudar, estava relacionado com a violência usual de alguns professores. Ao seguir relatando sua experiência, enquanto estudante na infância, confessou que não gostava muito de estudar grego (SANTO AGOSTINHO, 2000). O pouco entusiasmo para com o grego, e o resultado dessa postura são assim descritos por Marrou:

[...] É evidente que o grego continuava a figurar no programa das escolas e o nosso Africano precisou dedicar-se a ele, mas, como ele mesmo confessa, sem alegria e, nós o verificamos, também sem proveito, pois, o que reteve foi insignificante, equivalendo mais ou menos ao que a media dos ginasianos armazenam de latim. Soube avaliar mais tarde, como homem da Igreja, a necessidade de um conhecimento mais aperfeiçoado do grego (MARROU, 1957, p. 16).

Em dois momentos sentiu a falta que lhe fez não ter tido uma dedicação maior ao estudo do grego: o primeiro foi a sua tentativa de leitura dos clássicos gregos, e o segundo foi ao estudar a Bíblia, uma vez que todo Novo Testamento foi escrito em grego.

Mesmo que tivesse tido uma dedicação maior ao estudo do grego, se continuasse em Tagaste, Santo Agostinho teria carência em outras áreas. Por ser uma cidade pouco desenvolvida, para os padrões da época, não oferecia opções para a continuação de seus estudos.⁸ Caso quisesse realizar o desejo de seus pais de vê-lo ingressando em alguma

⁸ Para se evitar uma visão equivocada de que, em sua cidade natal, Santo Agostinho recebeu um estudo de baixa qualidade e de pouca importância para o seu futuro, Marrou lembra que foi ali que ele teve contato com os clássicos, como Virgílio e outros mais. O estudo obrigatório dos grandes poetas, historiadores e oradores romanos, repercutirá, posteriormente, nas obras do tagastense (MARROU, 1957). É em Tagaste, também, que ele desenvolve gosto pelo latim, que ao contrário do grego, tinha prazer em frequentar as aulas a ponto de dizer: “[...] gostava muito da língua latina” (*Confissões*, I, 12, 2).

função pública de destaque, deveria partir para um centro maior (SANTO AGOSTINHO, 2000).

A opção mais próxima era a cidade de Madaura, localizada também ao norte da África, distante trinta quilômetros de Tagaste. O que Madaura oferecia era a educação geral, composta pela literatura e gramática. O estudo, nessas duas áreas, propunha, desde a simples leitura em voz alta, até a análise gramatical e literária (NUNES COSTA, 1999).

O problema é que para enviar seu filho mais velho para estudar, na vizinha Madaura, exigiu um gasto além das possibilidades de Patrício. Pensando no futuro do filho, ele não mediu esforços para que esse tivesse o melhor estudo possível. Apesar de ser lacônico ao falar do pai, e de dar mostras de não ter boas lembranças dele, Santo Agostinho esboçou reconhecimento ao esforço empreendido por seu pai, para que ele desse continuidade a seus estudos. Foi em meio a esse quadro que, aos onze anos, ele se dirigiu para Madaura, onde realizou a segunda etapa de seus estudos (SANTO AGOSTINHO, 2000).

Pode-se indagar sobre o motivo de Patrício ter enviado seu filho para Madaura, e não para Roma. A resposta a essa indagação vai em direção a duas probabilidades: a primeira já foi descrita, que é a situação financeira em que se encontrava Patrício; a segunda, é a decadência em que se encontrava a educação no Império Romano. Por isso, nesse momento, mandá-lo para Roma ou Madaura, não faria tanta diferença, ao menos no que se referia à qualidade do ensino. À parte da crise da educação romana, o que se tinha de linear, por todo Império, era a existência de escolas de literatura e gramática, que contavam com o financiamento do Estado e apresentavam qualidade mínima, no geral, contrastando com as outras áreas da educação romana (MONROE, 1978). É exatamente esse tipo de escola que Santo Agostinho foi frequentar em Madaura.

A decadência do sistema educacional romano, explicitada por Monroe, não foi suficiente para desarticular algumas tradições, como a importância dada à oratória, por exemplo. Sobre a forma como o romano, de um modo geral, encarava a oratória, é assim descrito por Monroe: “Para o romano a oratória resumia os diversos modos pelos quais um homem educado nos tempos modernos pode tornar o seu saber útil para os seus semelhantes” (MONROE, 1978, p. 87).

A escola de gramática foi importante para o jovem Agostinho, não só por colocá-lo no caminho da oratória, mas também o foi por representar um novo momento em sua vida de estudante. Aquele menino, que outrora fora um aluno problema, tornou-se um jovem que se destacava como aluno de oratória (NUNES COSTA, 1999). Como aluno destaque, um futuro promissor vislumbrava à sua frente. Isso devido aos padrões romanos de então, que prestigiavam alunos diferenciados na área de oratória. A possibilidade de um futuro seguro, somada ao gosto que nutria pela oratória, eram motivos suficientes para seguir firme em seus estudos. Todavia, apesar de todo esforço do pai, seus recursos foram insuficientes para a manutenção dos estudos do filho. Santo Agostinho relatou esse momento, quando aos dezesseis anos foi obrigado a voltar para casa de seus pais, onde ficou um ano sem estudar, e entregue, segundo ele, à satisfação de prazeres que não seriam motivo de orgulho para ele, após a sua conversão (SANTO AGOSTINHO, 2000).

Para dar continuidade a seus estudos, o jovem Agostinho dependeu de um amigo da família, Romaniano. Segundo Marrou, Romaniano era uma espécie de benfeitor, daquele que gastava boa parte de suas economias no auxílio de seus concidadãos (MARROU, 1957). Com a parte financeira resolvida faltava escolher o local a seguir, no intento de realizar a terceira, e última etapa dos estudos do jovem tagastense.

A convicção da capacidade do filho, fez com que Patrício o conduzisse àquela, que era a cidade mais desenvolvida da África e um dos maiores centros de todo Império Romano do Ocidente, Cartago. A satisfação do pai em enviar o filho para a renomada Cartago, contrastava com a preocupação e apreensão de sua mãe Mônica. Sobre esse episódio, Papini afirma que Mônica estava apreensiva com o futuro do filho, pois Cartago não era conhecida só por oferecer estudo de qualidade. Sua fama era de que oferecia, aos jovens, opções de atividades que iam além dos estudos (PAPINI, 1960).

Os temores de Mônica se concretizaram, e Santo Agostinho assim descreveu sua passagem por Cartago:

Vim para Cartago. De todos os lados fervia a sertã (sartago) de criminosos amores. Ainda não amava e já gostava de amar. [...] Por isso minha alma não tinha saúde, e, ulcerosa, lançava-se para fora, ávida de se roçar miseravelmente aos objetos sensíveis. [...] Arrebatavam-me os espetáculos teatrais, cheios de imagens das minhas misérias e de alimento próprio para o jogo das minhas paixões (*Confissões*, III, 1, 1).

Ao que parece, fez uso da vasta gama de prazeres que Cartago oferecia. Papini chega a definir esse momento como “[...] ciclone carnal” (PAPINI, 1960, p. 25). Paradoxalmente, em vez de procurar a multiplicidade de possíveis amores, o jovem Agostinho firmou relação com uma única mulher, que lhe deu seu único filho, Adeodato. Sobre essa mulher pouco se sabe. Em *Confissões*, o teólogo dedica algumas linhas a ela, porém, não entra em detalhes sobre sua vida.

A finalidade primeira de Santo Agostinho deixar Tagaste, rumo a Cartago, a princípio, não era desfrutar das benesses no campo dos prazeres sensoriais. Certamente Romano não estaria disposto a empregar suas economias nas aventuras do jovem Agostinho. O esforço somado de seu pai ao amigo da família, estava direcionado na continuidade de seus estudos. A área de estudo nobre, na época de Agostinho, era a retórica. Segundo Marrou, a retórica:

[...] constituía para os antigos, uma técnica, elaborada com precisão e codificada com rigor, formando o repertório exaustivo. [...] Compreende-se, pois, que fossem necessários ao jovem estudante anos a fio para conseguir se assenhorar de todos os segredos da arte, mas, uma vez realizado o esforço, quanta segurança (MARROU, 1957, p. 18).

Não era em vão que os pais insistiam para que seus filhos estudassem retórica, mesmo que fosse necessário um grande esforço da parte deles, como no caso de Patrício. Era um investimento que, praticamente, assegurava o futuro na vida pública romana para aqueles que se destacassem nessa arte, como foi o caso de Santo Agostinho. Ele, apesar do tempo despendido com algumas distrações, mostrou ser, com o tempo, um aluno destaque, dominando o complexo e amplo campo da oratória (MARROU, 1957).

Não foi só a oratória que despertou o interesse do jovem Agostinho, enquanto estudante em Cartago, a filosofia também recebeu sua atenção. Papini avança a possibilidade dele ter tido contato com a filosofia clássica, através dos escritos de Apulício (125-180 d.C), professor destacado em Madaura e, posteriormente, em Roma. Porém, a sua inclinação para a filosofia se consolidou quando leu *Hortênsio*, de Cícero (106-43 a.C), filósofo e orador romano (PAPINI, 1960).

Quando leu *Hortênsio*, vivia a rotina hedônica cartaginesa, como ele mesmo retratou em *Confissões*. A leitura da obra de Cícero, porém, lhe provocou uma reflexão

sobre seus hábitos, e o fez esboçar a intenção de mudança de vida, assim se pronunciando sobre *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 no coração, a sabedoria imortal (*Confissões*, III, 4, 1).

A ascese almejada ficou restrita à mera intenção por muitos anos, pois a vida amorosa, partilhada com a mãe de seu filho, não lhe permitiu pôr em prática o desejo de vida longe dos apetites sensoriais. Quanto à filosofia, é possível inferir que, após uma declaração aberta de apreço a ela, buscasse ampliar seus conhecimentos no berço da Filosofia Clássica, a Grécia. Dois fatos foram determinantes para que não seguisse esse caminho: o pouco conhecimento do grego e a perda precoce do pai (MARROU, 1957).

O ano 372 foi marcante, pois além da leitura de *Hortênsio*, também é o ano em que nasceu seu filho Adeodato. Como afirmou em *Confissões*, não estava preparado para ser pai, por isso, no início, não recebeu com alegria o nascimento do filho (SANTO AGOSTINO, 2000). Ainda nesse ano, morreu seu pai. Esses dois episódios simultâneos obrigam-no a uma mudança radical em sua vida. Aquele que, até então, era sustentado por seu pai, agora passou a ser arrimo de família. O caminho que poderia tê-lo conduzido à Grécia, leva-o para outra direção.

O tempo que seria dedicado ao estudo da filosofia, acabou sendo dirigido à busca de execução de alguma tarefa que pudesse dar sustento mínimo a duas famílias: a que o próprio Santo Agostinho constituiu, e a deixada por seu pai, composta por sua mãe e seus dois irmãos. Era o momento, senão certo, ao menos necessário de colocar em prática o que havia aprendido ao longo de sua vida de estudante. Surgiu, por força da necessidade, o professor Agostinho.

2.2 A Experiência como Professor

Santo Agostinho iniciou sua jornada, como professor, em sua terra natal, onde abriu uma escola de gramática e retórica. A sua primeira experiência não foi muito longa, uma

vez que sua estada em Tagaste durou pouco mais de um ano. Segundo Hamman, o sucesso que teve em seu primeiro trabalho fez com que Tagaste ficasse pequena para o jovem professor (HAMMAN, 1977).

A busca pela fama, honraria e riqueza fez com que seguisse para um centro maior. A escolha recaiu sobre Cartago, cidade que ele conhecia muito bem, pois nela residiu por três anos. O professor, de talento reconhecido, que sonhava fazer sucesso fora de Tagaste, teve sua primeira desilusão em Cartago. Para Nunes Costa, o desejo de fama e promoção era partilhado por seus alunos. Porém, a atitude destes, fazia lembrar de sua primeira fase como aluno, ou seja, de desinteresse e dispersão. A diferença é que não repetiu com seus alunos, a violência utilizada por seus professores para com ele (NUNES COSTA, 1999).

Hamman minimiza a frustração vivida pelo jovem professor, dizendo que tinha a admiração de seus alunos, apesar de nem todos darem a atenção devida, e não corresponderem a todo recurso de oratória utilizado. Essa não correspondência, por parte dos alunos, não era exclusividade do jovem professor, poderia acontecer com qualquer um (HAMMAN, 1977). A tentativa de Hamman, de mostrar que a frustração vivida pelo jovem professor com seus alunos é comum a muitos professores, não elimina o fato de que houve um descompasso entre a capacidade do professor e o desinteresse de seus alunos.

O descontentamento com o comportamento de seus alunos de Cartago fez com que ele buscasse novo lugar para lecionar. A cidade escolhida foi Roma, pois, segundo Santo Agostinho, havia informações seguras de que lá encontraria alunos mais atentos, diferente situação da qual ele vivenciou com seus alunos em Cartago. Essa nova perspectiva, somada à ambição pela fama ainda latente nele, fez com que Roma acabasse sendo o seu destino, na esperança de encontrar alunos mais regrados e, certamente, alcançar a honraria desejada, somada a um ganho maior com seu trabalho (SANTO AGOSTINHO, 2000).

Apesar da leitura de *Hortênsio* ter, declaradamente, provocado uma reflexão sobre sua vida, motivando uma intenção de mudança de conduta, Santo Agostinho reconheceu que um dos motivos que o levaram à Roma foi a possibilidade de alcançar um melhor aporte pecuniário. Mais uma vez a frustração foi vivida por ele. Se por um lado ele teve, de fato, alunos mais disciplinados, por outro lado esses mesmos alunos eram fiéis a uma tradição em Roma: a de não pagar pelas aulas recebidas. A tática era simples: assistiam às aulas de um determinado professor por um tempo, quando chegava o momento de pagar

por essas aulas, eles, simplesmente, abandonavam esse professor e procuravam por outro, com o qual repetiam a mesma estratégia. Santo Agostinho acabou sendo vítima desse costume. Essa experiência negativa foi assim relatada:

Na verdade, não me chegara aos ouvidos que ali, em Roma se dessem aquelas invasões às aulas, por adolescentes corrompidos. Mas logo me afirmaram que os alunos conspiram e passam em grande número de um professor para outro, a fim de não pagarem os mestres, faltando deste modo aos compromissos e menosprezando a justiça por amor ao dinheiro (*Confissões*, V, 12, 1).

Independentemente de ter alcançado ou não a fama em Roma, o certo é que financeiramente ele não se estabeleceu. O problema é que a situação de sua família permanecia a mesma, ou seja, ele ainda continuava sendo responsável por prover às necessidades de todos seus dependentes, tarefa nada fácil. Voltar para Cartago não seria ideal, em Roma não dava para ficar, o que lhe restou foi buscar um novo lugar para lecionar.

Em 384, Santo Agostinho foi apresentado ao prefeito de Roma, Símaco. Esse encontro rendeu-lhe a indicação para a cátedra de retórica em Milão. Por ser o representante do imperador em Roma, visto que este residia em Milão neste momento, uma indicação de Símaco era, praticamente, uma ordem imperial. Com o respaldo dessa magnitude, Santo Agostinho assumiu a cátedra de retórica em Milão, com o bônus de, agora, ser professor mantido pelo Estado, tendo, assim, remuneração assegurada, independente do tipo de aluno que tivesse. Até esse momento, ele não havia se convertido ao cristianismo. Porém, a junção de fatos que se sucederam, durante sua estada em Milão, o conduziram, gradativamente, rumo ao cristianismo (PAPINI, 1960).

Hamman, de maneira sucinta, expõe o que de importante aconteceu a Santo Agostinho, enquanto esteve em Milão pela primeira vez. A primeira mudança significativa, ocorreu por imposição de sua mãe, que o impele a abandonar a mãe de seu filho e sua companheira por mais de uma década. Santo Agostinho, por sua vez, manifestava clara intenção de se casar com essa mulher (HAMMAN, 1977). Esse desejo só não se consumou por dois motivos: primeiro porque sua mãe, Mônica, era terminantemente contrária a essa união; segundo, porque, mesmo que Mônica fosse favorável a esse casamento, as leis romanas seriam um obstáculo, pois, como afirma José Zacarias de Souza, Santo Agostinho

era um *honestiore*, ou seja, pessoa de categoria superior, o que, conforme as leis romanas, o impedia de se casar com alguém de classe inferior (SOUZA, 2001).

Outro acontecimento importante, segundo Hamman, foi a proximidade com o bispo de Milão, Ambrósio (340-397 d.C). De origem aristocrática, Ambrósio se destacava por sua eloquência, o que fazia com que fosse persuasivo em suas pregações. Ao conhecer a fama do bispo de Milão, Santo Agostinho buscou ouvi-lo, não pelo conteúdo de suas pregações, pois não havia se convertido ainda, mas pela afinidade da área de destaque entre ambos, a oratória. Porém, o que deveria ser apenas a busca pelo aprimoramento na arte de falar e persuadir, acabou abrindo caminho para novas posturas. Uma delas foi a forma de entender a Bíblia. O livro que era desprezado por ele, passa a ter outro significado. Santo Agostinho, não só passou a aceitar a Bíblia como um livro importante, como a utilizou, em profusão, como base para parte de suas obras (HAMMAN, 1977).

O desejo de honra, fama e dinheiro ainda estava latente no íntimo do professor de Tagaste. Mas as pregações do bispo Ambrósio começaram a fazer com que ele repensasse o seu ideal de vida. Lembrando que a leitura de *Hortênsio*, há muito tempo, já o havia feito pensar sobre os valores que o conduziam. Mesmo tomado por intenções de mudança de vida, não se mostrava ainda pronto para a concretização deste intento. Quando sua mãe articulou seu casamento com uma adolescente, oriunda de família abastada, reacendeu nele, aspirações antigas, como revelou: “Eu a aspirar às honras, às riquezas, ao casamento, e Vós a rirdes—Vos de mim! Sofria nestas ambições dificuldades bem amargas” (*Confissões*, VI, 6, 1).

Aspirações tão antagônicas geraram conflito em seu interior. Ainda tomavam seu pensamento as lembranças de sua companheira. Por outro lado, as palavras do bispo Ambrósio ecoavam em seu espírito, contrapondo aos desejos que insistiam em permanecer indelévels em seu pensamento (PAPINI, 1960). Em *Confissões*, Santo Agostinho traduziu bem esse conflito interno. Entre muitas passagens que fala sobre seu drama interior, há uma expressa esse momento:

Assim também quando a eternidade deleita a parte superior, e o desejo do bem temporal retém a parte inferior, é a mesma alma que, sem vontade plena, quer uma e outra coisa. Por isso despedaça-se em penosas dores enquanto pela verdade prefere a eternidade, e pelo hábito não quer desprezar o desejo do bem temporal (*Confissões*, VIII, 10, 2).

O amigo Alípio (360-430 d.C), ao constatar o dilema vivido por Santo Agostinho, manteve-se próximo a ele, inclusive no momento em que teria sido crucial para sua conversão (MARROU, 1957). Ao refugiar-se no jardim de sua casa, em Milão, como narrou: “Afastei-me para o jardim e Alípio seguiu-me, passo a passo. Mesmo com ele presente, a minha solidão continuava. Como me havia ele de deixar, naquele estado?” (*Confissões*, VIII, 8, 3). Após chorar compulsivamente de remorso por sua vida pregressa, afastou-se do amigo Alípio, retirando-se para baixo de uma figueira.⁹ Na sequência, ele teria ouvido a voz de uma criança, que lhe teria dito a célebre frase: “toma e lê” (*Confissões*, VIII, 12, 4).

O convite para ler o conduziu para a leitura de uma passagem da Carta de Paulo de Tarso aos romanos, cujo conteúdo pedia, basicamente, para deixar o caminho dos prazeres e pecados, deixando-se tomar por Jesus Cristo. As palavras, ali contidas, soaram como imperativas, e deram direção para uma das opções que Santo Agostinho tinha em seu dilema, constituído ainda em sua juventude, de que tipo de vida seguir. Não se pode dizer que essa leitura fez, de forma isolada, com que ele mudasse de vida, mas somada a todos os episódios ocorridos, principalmente em Milão, essa passagem tornou-se fundamental para a sua conversão, a tal ponto dele afirmar, após a sua leitura: “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” (*Confissões*, VIII, 12, 1).

Após essa passagem, o bispo Ambrósio voltou a ter presença marcante em mais um episódio da vida de Santo Agostinho. Depois do ocorrido no jardim de sua casa em Milão, o filósofo se refugiou em uma quinta, que pertencia ao amigo Verecundo, em Cassiciaco, cidade próxima aos Alpes. Com ele estavam: sua mãe, Navígio, Adeodato, Rústico e Lastiano (primos), Licêncio (filho de Romaniano), Trigécio (discípulo) e Alípio. Nessa quinta, Santo Agostinho preparou-se para seu batismo, feito pelas mãos do bispo Ambrósio, na páscoa de 387. Junto com ele, foram batizados seu filho Adeodato e o amigo Alípio (PAPINI, 1960).

⁹ No entender de Garry Wills, o ato de retirar-se para baixo de uma figueira não foi fortuito. Para o autor, há uma relação com a figura de Adão e Eva, quando esconderam suas partes íntimas com folhas de figueira, após o pecado. Santo Agostinho, por sua vez, procurou a figueira para lembrar de seus pecados anteriores, porém, não para ter as suas folhas como proteção, pois ele estaria revestido de Cristo, mas como ponto de partida de sua nova vida, longe do pecado (WILLS, 1999).

Ainda na quinta do amigo Verecundo, Santo Agostinho partilhou muitas reflexões com as pessoas que formavam a comunidade de Cassiciaco. Enquanto morador em seu refúgio espiritual, conseguiu tempo para escrever algumas obras, como *Solilóquios*, *A Vida Feliz*, *Contra os Acadêmicos* e *Sobre a Ordem* (PAPINI, 1960). Mesmo com toda tranquilidade reinante em Cassiciaco, e do momento produtivo em seus escritos, o novo momento exigiu a tomada de decisões cruciais, uma delas foi a de abandonar o magistério, junto com a segurança que este lhe oferecia.

Apesar de toda a determinação que o filósofo mostrou em começar uma nova vida, o abandono da cátedra conquistada em Milão, provavelmente não foi uma tarefa fácil. Se por um lado a sua meta pecuniária não foi alcançada, no exercício de sua profissão, por outro lado a fama sim, justamente uma de suas metas quando ingressou no magistério. Por isso, somente a convicção de estar fazendo uma troca por algo maior e melhor, poderia fazê-lo abandonar tudo o que havia conquistado com muito esforço e dedicação. Como resultado dessa escolha, a dedicação a seus alunos deu lugar à vida eclesiástica, culminada com o episcopado em Hipona.

2.3 A Vida Eclesiástica de Santo Agostinho

Se o ano de 372 foi marcante para Santo Agostinho, motivado pelo contato com a obra de Cícero, pelo nascimento do filho e pela morte do pai, o ano de 386 não foi menos importante. Nesse ano, teve contato com o neoplatonismo, concretizou sua conversão ao cristianismo e durante seu recolhimento, na quinta de Cassiciaco, escreveu quatro obras, já mencionadas. A sua conversão abriu caminho para uma atividade ainda não desejada por ele, até então, a vida eclesiástica.

No ano seguinte a seu batismo, voltou para sua terra natal, onde viveu em um mosteiro fundado por ele. Em seguida agrupou, junto a si, alguns amigos para formar uma comunidade monástica, com a qual gostaria de viver o resto de sua vida (MARROU, 1957). Durante vida monástica, cercou-se de cuidados para que não fosse convidado a ingressar na vida eclesiástica. Porém, em uma passagem por Hipona, deparou-se com o bispo local, Valério, que estava necessitado de um ajudante para suas atividades

episcopais. Segundo Papini, o povo de Hipona aclamou o monge de Tagaste para que ocupasse esse cargo (PAPINI, 1960).

Essa passagem por Hipona, conduziu Santo Agostinho para sua estada derradeira aqui na terra. A vida que ele evitou seguir, agora lhe tomará por inteiro. Ciente do que lhe esperava, foi tomado por profunda emoção, chegando às lágrimas. Esse momento é assim descrito por Possídio: “O homem de Deus, contudo, segundo nos afirmou, gemia por entender melhor os grandes e inúmeros perigos que cercariam sua vida, por causa do regime e governo da Igreja, e já os esperava; por isso chorava. Mas foi cumprido o desejo do povo” (POSSÍDIO, 1997, p. 40).

Depois de sua ordenação, em 391, ele fundou uma comunidade religiosa com estilo de vida que se aproximava ao vivido pelas primeiras comunidades cristãs, baseado na partilha e comunhão de bens. O exemplo de desapego aos bens pessoais partiu do próprio Santo Agostinho que, após a morte de sua mãe, partilhou com os mais necessitados, os bens que lhe couberam (POSSÍDIO, 1997).

Recomposto pela morte de sua mãe, seguiu seu trabalho como presbítero por mais quatro anos, quando, em 395, foi nomeado bispo coadjutor de Hipona, a pedido de Valério. Em 396, tornou-se primaz, sucedendo ao bispo Valério (PAPINI, 1960). A partir de então, dedicou-se a três grandes missões: pregar, escrever e atacar os hereges, tidos, assim, pela Igreja de Roma. Ações essas, imbricadas, algumas vezes, e, concomitantes, outras vezes.

De suas pregações, bastante prestigiadas pela população, surgiram centenas de sermões, que foram publicados posteriormente. Inúmeras obras foram escritas nos campos da teologia e da filosofia, com estilos que iam da apologia à exegese. Pode-se dizer que suas atividades foram concomitantes, uma vez que parte de suas obras foi dedicada ao ataque a várias heresias. Entre elas, destacam-se: o maniqueísmo, o donatismo e o pelegeanismo.

Santo Agostinho embrenhou-se no combate ao maniqueísmo quando ainda era presbítero. Seu alvo era outro presbítero, Fortunato, que, no dizer de Possídio, tinha alto poder de sedução para com os habitantes de Hipona (POSSÍDIO, 1997). Mais tarde, já como bispo, o teólogo fez um ataque mordaz a essa seita, em sua obra *Confissões*.

Outro foco de seu combate foram os donatistas. Com o avanço e crescimento do cristianismo, tornou-se, praticamente, inevitável que houvesse, no seu meio, dissidentes ou grupos que estabelecessem suas próprias normas ou forma de interpretar o próprio cristianismo. “O donatismo não é uma doutrina e sim, o rompimento de uma parte da Igreja africana com a comunidade ortodoxa, sob o pretexto de haver dado provas de fraqueza e traição de seus princípios” (PAPINI, 1960, p. 189). Assim sendo, os donatistas se enquadravam entre aqueles que romperam com o núcleo da Igreja de Roma.

A ruptura dos donatistas com os católicos vinha de longa data, e foi motivada, inicialmente, pelo fato de alguns bispos terem cedido à imposição do Imperador Diocleciano (244-311 d.C), que exigiu a entrega dos livros sagrados (de todas denominações religiosas presentes no Império Romano), imposição não aceita pelos rigoristas – assim denominados pelo rigor da não aceitação da imposição imperial- que, mais tarde, serão os donatistas. O auge deu-se quando, em 312, ocorreu a nomeação de um bispo considerado traidor pelos rigoristas, que elegeram o bispo Donato em seu lugar. Este, por sua vez, desencadeou um movimento dentro da Igreja, de que só os que resistiram à imposição do imperador poderiam ministrar os sacramentos, pois eram mais puros (NUNES COSTA, 1999). Com o crescimento do donatismo, especialmente na África, Santo Agostinho empenhou-se em combatê-lo, com o argumento de que a eficácia do sacramento não dependia do grau de pureza de quem o aplicava, mas estaria centrada no valor do sacramento em si (PAPINI, 1960).

A luta contra os donatistas foi vencida no final da primeira década do quinto século. Pouco descanso teve o bispo de Hipona, pois, na sequência, começou o seu embate com os pelagianos, movimento fundado pelo monge bretão, Pelágio. O pelagianismo defendia, entre outras coisas, que a culpa de Adão não afetou os que o sucederam. Assim sendo, Cristo não morreu para resgatar o homem do pecado original. Diziam, até, que o pecado original não existe, o que fazia do batismo algo dispensável, assim como a graça divina (PAPINI, 1960).

Quando Santo Agostinho se propôs a combater os pelagianos, ele já havia escrito *A Verdadeira Religião* e *O Livre Arbítrio*. Nessas duas obras, ele deixou claro que, após o pecado original, o homem só reconquistaria e permaneceria no caminho do bem, com o auxílio da graça divina. Por isso, os argumentos para o enfrentamento aos pelagianos já

estavam devidamente elaborados. Possídio, que pouco escreveu sobre esse episódio, afirmou que o bispo de Hipona, mais uma vez, fez-se vencedor, ocorrendo que muitos pelagianos reconheceram o seu erro e voltaram para o seio da Igreja Católica (POSSÍDIO, 1997).

Além dessas três frentes, levadas com afinco por Santo Agostinho, ele ainda, encontrou tempo e disposição para atuar como juiz, para se envolver em questões políticas e se aplicar na formação de presbíteros e catecúmenos. Possídio ilustra com várias passagens, o quanto o bispo de Hipona foi solicitado a intervir em questões jurídicas e políticas, demonstrando, assim que o trabalho de Santo Agostinho, como bispo, ia muito além de suas atribuições. Marrou, assim, se expressou sobre tal dedicação e entrega:

Mas tal sacrifício nunca fica sem recompensa, mesmo na terra, e nós podemos avaliar sem esforço quanto ganhou o espírito de Agostinho em submeter-se, sem reserva, a essa fecunda servidão. Transformou-se, realmente, num intelectual passado a serviço do povo, saído da torre de marfim das pequenas preocupações pessoais (MARROU, 1957, p. 36).

Possídio vai além, e afirma que, se não bastassem as inúmeras obras, Santo Agostinho deixou um clero mais qualificado, sendo, ele mesmo, exemplo de retidão, de fé, esperança e caridade. A ideia de que ele é um homem para além de seu tempo e de que sua pessoa é um marco para o Ocidente é assim expressa por Julián Marías: “San Agustín es una de las figuras más interesantes de su tiempo, del cristianismo y de la filosofía. Su personalidad originalísima y rica deja una huella profunda en todas cosas donde pone su mano (MARÍAS, 1970, p. 109).¹⁰ Com todos esses qualificativos e todas lutas vencidas, Santo Agostinho foi vencido, em 430, pela morte. Possídio, que o acompanhou em seus últimos dias de vida, afirmou que ele passou seus derradeiros dias em recolhimento e oração (POSSÍDIO, 1997). O seu recolhimento e oração sinalizam uma despedida de qualquer resquício da cidadania terrena e o abraço definitivo da cidadania celeste.

¹⁰ Santo Agostinho é uma das figuras mais interessantes de seu tempo, do cristianismo e da filosofia. Sua personalidade originalíssima e rica deixa uma marca profunda em todas as coisas onde coloca sua mão.

3 INFLUÊNCIAS NA ELABORAÇÃO DO AGOSTIANISMO

Um ponto comum, quando se fala de Santo Agostinho, é de o apresentar como um homem inquieto, atento e, por vezes, estudioso das correntes filosóficas e religiosas de seu tempo. Entre essas correntes, duas exerceram influência significativa na elaboração da filosofia e teologia agostinianas: o maniqueísmo e o neoplatonismo. Um ponto comum entre essas duas correntes, que foi importante para o pensamento agostiniano, é a dualidade do homem. Feitas ressalvas que julgou necessárias, Santo Agostinho utilizou-se com certa frequência desse conceito, ao se referir ao homem, em suas obras.

3.1 O maniqueísmo e Santo Agostinho

Em um curto período, Santo Agostinho teve contato com a obra de Cícero, com a Bíblia e com a doutrina maniqueísta. É bem provável que a exatidão lógica da filosofia tenha feito ele tornar-se mais exigente com o que lia. A partir desse pressuposto, é possível inferir, segundo Garry Wills, o motivo pelo qual o jovem tagastense tenha sido rigoroso em sua primeira leitura mais sistematizada da Bíblia (WILLS, 1999). Se comparado à obra de Cícero, este livro sagrado, para cristãos e judeus, pareceu-lhe simplório em demasia, como ele mesmo diz em *Confissões*:

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 (*Confissões*, III, 5, 3).

É certo que sua visão sobre a Bíblia sofreu mudança radical, a ponto de citá-la, por centenas de vezes, nessa mesma obra, em que ele confessou ter achado que a Bíblia era um livro simplório em demasia. Não satisfeito com as explicações bíblicas, ele encontrou, na doutrina maniqueísta, afirmações aceitáveis para algumas de suas indagações. Mas o que teria levado o jovem Agostinho a ser seguidor dessa seita religiosa? Papini afirma que o jovem tagastense era racionalista e materialista, assim sendo, a ideia de um Deus que era puro espírito não lhe fazia sentido e, tão pouco, seria aceitável. Na doutrina maniqueísta,

tanto as trevas quanto a luz eram matéria. Se Deus é luz, também é matéria. Essa definição de Deus e do mundo, mostrou-se atraente para o jovem materialista (PAPINI, 1960).

Outro problema, que tomava parte das reflexões de Santo Agostinho, era referente ao mal. Os seguidores de Manés (profeta persa do terceiro século da era cristã) defendiam a tese de que duas forças coexistiam eternamente: a do bem e a do mal. A primeira é o reino da luz, dominada por Deus. A segunda é o reino das trevas, dominada por satanás. O homem, por sua vez, é constituído por essas duas forças, que agem sobre ele. Por isso, é destituído de culpa ou mérito em suas ações, pois quando age, é impulsionado por uma ou outra força.

De tudo o que Santo Agostinho ouviu dos maniqueístas, três princípios foram aceitos por ele: “[...] Não há realidade alguma superior ao corpo; a alma humana é uma parte da divindade; o mal é uma substância separada que não vem de Deus” (THONNARD, 1968, p. 199). O primeiro foi completamente rejeitado por ele. O segundo e o terceiro foram aceitos parcialmente, pois ele deu uma interpretação distinta da doutrina maniqueísta. Dos três princípios, o que mais vai tomar sua atenção é o terceiro. Em sua obra *O Livre Arbítrio*, o teólogo buscou combater a tese maniqueísta de que o universo é regido por duas forças, e de que o homem não é responsável pelos males que comete.

A partir dessa obra, Santo Agostinho procurou resolver um problema que lhe atormentava: seria Deus o responsável pela criação do mal? Ele chegou a conclusão de que tudo o que Deus criou é bom e é um bem, pois é proveniente d’Ele, que é o Bem. Mas como explicar a corruptibilidade das coisas? Sciacca, interpretando Santo Agostinho, afirma que a corruptibilidade não é um mal em si. As coisas são boas, porém não absolutamente boas, pois se assim o fossem não seriam corruptíveis. A hierarquia dos seres é a origem do mal metafísico, pois, o grau de limitação, de cada ser, indica a graduação de menos bem que ele tem, não a sua ausência (SCIACCA, 1967).

O mal moral está vinculado ao pecado, pois este depende da vontade do homem. Para Santo Agostinho, o homem foi criado por e para Deus. Porém, foi criado livre, isto é, com a possibilidade de se afastar de seu criador, rumo às criaturas. Pelo amor aos bens inferiores, o homem faz mau uso da vontade. Esse afastar-se d’Ele, possibilitou o surgimento de uma nova situação, de caráter não substancial: se Deus é o sumo Bem, a sua

ausência é o contrário, portanto o mal. Sendo assim, o mal foi criado voluntariamente pelo homem, não por Deus (SANTO AGOSTINHO, 1995).

Em sua teoria, Santo Agostinho manteve, do maniqueísmo, a ausência de Deus na origem do mal. Por outro lado, diferindo da doutrina de Manés, impõe ao homem a responsabilidade por sua má escolha, tanto que ele afirmou que o mal físico é resultado do mal moral, como castigo pelo mau uso da vontade (SANTO AGOSTINHO, 1995).

Depois de convencido dos equívocos do maniqueísmo, Santo Agostinho não tergiversou quando escreveu sobre essa seita em *Confissões*. Após ver frustradas as suas expectativas em tirar muitas dúvidas com o expoente, do momento do maniqueísmo, Fausto, deixou a seita, e ao referir-se sobre os maniqueístas disparou: “Havia na sua boca laços do demônio e um engodo, preparado com a mistura das sílabas do vosso nome, do de Nosso Senhor Jesus Cristo e do Peráclito consolador, o Espírito Santo” (*Confissões*, III, 6, 2).

O ataque loquaz que o teólogo fez aos seguidores de Manés, não significou dizer que ele tenha se livrado de sua influência, conforme se pode constatar na observação feita por Papini:

O filho torturado de Patrício e de Mônica encontrava no maniqueísmo como que a justificativa, ou melhor, como que o reflexo de sua dupla natureza. O dualismo maniqueísta aplicava-se singularmente à dualidade agostiniana. Agostinho sentia em si, como uma prova cotidiana, a luta entre o bem e o mal, entre a luz e as trevas (PAPINI, 1960, p. 44).

Mantida a devida distância entre Santo Agostinho e o maniqueísmo, Papini evidencia, por sua afirmação, de que o confronto entre o bem e o mal caracterizou boa parte da vida do teólogo. Porém, o maniqueísmo não foi a influência exclusiva em sua vida. Ao elaborar sua tese sobre a origem do mal, é possível encontrar traços do neoplatonismo, outra corrente importante na elaboração de suas teses.

3.2 O neoplatonismo

Depois de ter buscado o maniqueísmo por corresponder, a princípio, a sua fase materialista, Santo Agostinho procurou e encontrou, nas obras dos neoplatônicos,

explicações sobre a verdade incorpórea. Percebe-se uma mudança diametral na perspectiva do que corresponde ao verdadeiro para ele. A matéria e a razão, que antes atendiam a suas expectativas, começaram a perder espaço para Deus, como princípio de verdade.

A passagem do maniqueísmo para o neoplatonismo não foi automática e em sequência. Entre uma e outra teoria, teve uma breve passagem pelo ceticismo da academia.¹¹ A busca pela academia, após a decepção com o maniqueísmo, doutrina seguida por ele por quase uma década, é compreensível, uma vez que a troca da certeza pelo provável incorreria num risco menor de nova decepção, como a vivenciada com o maniqueísmo, pois enquanto este expressava certezas, a academia as combatia.

Segundo Santo Agostinho, o contato com as obras dos neoplatônicos – entenda-se aqui Porfírio (232-304 d.C) e Plotino (204-270 d.C) – deu-se pela tradução do retórico romano, Vitorino (285-362 d.C.). Por esse motivo, a sua relação com o pensamento de Platão foi por via indireta, até porque o precário conhecimento do grego, não lhe permitiria a leitura direta dos clássicos (SANTO AGOSTINHO, 2000).

O ponto chave buscado pelo teólogo, na filosofia neoplatônica, refere-se ao Uno. Ele já não concebia mais a possibilidade do Deus imperfeito, presente na doutrina maniqueísta. Para ele, a questão que precisa ser respondida agora é: como explicar a perfectibilidade divina ante a corruptibilidade de suas criaturas. Aristóteles defendia a tese de que não há nada no efeito que não tenha procedência na causa. Assim sendo, teria que mostrar como desvincular a corruptibilidade da criatura, do seu criador (ARISTÓTELES, 1991).

A solução achada por Plotino, para Sciacca, foi a teoria do Uno. O Uno é a origem de todas as coisas, porém, não por criação, mas por emanção. É o ser que gera e não é gerado. Por isso, os outros seres estão ligados ao Uno por participação, e não pela igualdade ou causalidade direta (SCIACCA, 1967). É uma teoria próxima a do Demiurgo de Platão, que plasma o universo, e não o cria. Esse ser, emanante, o Uno, transcende à matéria, por isso não pode ser captado pelos sentidos, mas sim, pelo intelecto, que,

¹¹ Os acadêmicos surgem na Grécia Antiga, sob a égide de que o conhecimento é apenas provável, a verdade absoluta não existe e quando se encontra a verdade, é difícil demonstrá-la. No início da era cristã, os acadêmicos voltaram, com força total, em Roma, tomados de uma outra roupagem, que culminará com o surgimento do neoplatonismo.

segundo Plotino, aparece no primeiro grau de emanção, à frente da alma e do mundo corpóreo.

O Uno, para Plotino, afirma Sciacca, não corresponde exatamente à pessoa de Deus, mas traz, em sua essência, algumas características divinas, que foram assimiladas por Santo Agostinho (SCIACCA, 1967). Papini defende essa mesma tese ao afirmar:

A majestosa especulação plotiniana elevou-o, enfim, até a idéia superior de Deus, concebido como unidade, como espírito puro, como perfeição infinita. Revelando-lhe que a alma humana é como uma intersecção da matéria e do divino, isto é, do imperfeito e do perfeito, ensinou-lhe que a verdade absoluta pode ser atingida com a condição de não nos atermos, como os positivistas, ao testemunho dos sentidos (PAPINI, 1960, p. 100).

Por esse pressuposto, a unidade absoluta só pode ser encontrada em Deus, invisível aos olhos, sendo apenas percebido por uma intelecção do espírito (SANTO AGOSTINHO, 1987). Esse Deus, para os neoplatônicos cristãos, é o criador do universo, porém transcende a ele, por isso não pode ser percebido pelos sentidos, mas pelo espírito, por ser esse, no homem, o que mais se aproxima da essência divina.

Ao mesmo tempo em que lia os neoplatônicos, Santo Agostinho refazia sua leitura da Bíblia, principalmente as cartas de Paulo de Tarso e o evangelho de João. Essas leituras feitas concomitantemente, permitiram-lhe filtrar o que convinha ou não na teoria neoplatônica. Apesar de sua dívida para com essa corrente filosófica, principalmente no que se refere à superação do materialismo maniqueísta, Santo Agostinho fez algumas ressalvas: a não constatação de que Deus é, acima de tudo, amor, pois deu seu próprio filho para a redenção da humanidade; a não afirmação de serem Jesus Cristo e o Pai, uma única pessoa; postaram-se como sábios (os neoplatônicos) e não se espelharam na humildade de Cristo (SANTO AGOSTINHO, 2000).

Mesmo com essas ressalvas, para Thonnard, Santo Agostinho levou para seus escritos, muito da teoria platônica, via neoplatônicos. Destacando-se nessa teoria: a divisão do mundo sensível do mundo das ideias; a necessidade de purificação da alma para que voltasse ao seu estado natural, a hierarquia entre as coisas criadas. Desses pressupostos, o teólogo pode tirar suporte para teorias importantes suas, como a que define a origem do mal, por exemplo (THONNARD, 1968).

Embora o neoplatonismo não seja uma corrente filosófica refém apenas da filosofia de Platão, foi ele sua principal fonte inspiradora. Santo Agostinho vivenciou situação semelhante, principalmente na fase de Cassiciaco, onde escreveu seus primeiros livros publicados. Por esse motivo, a apresentação de alguns pressupostos platônicos, principalmente os pautados no orfismo, auxilia no entendimento mais amplo do neoplatonismo e, conseqüentemente, do pensamento agostiniano.

3.3 O Orfismo, Platão e Santo Agostinho

Mantidas as diferenças entre o Orfismo, Platão e Santo Agostinho, é possível encontrar pontos de aproximação entre eles, principalmente no que se refere a três temas: alma, ascese e purificação da alma e do corpo.

3.3.1 – A Doutrina Órfica

O orfismo é apresentado em vários textos como religião de mistério. A palavra mistério é comum no dorso dessa religião. Começando por seu suposto fundador, Orfeu. Sua vida é um completo mistério. Não há evidências sobre a real existência de Orfeu. O que há são lendas e alguns relatos sobre a sua possível existência.

Em sua suposta biografia, o que se repete é que teria sido um poeta e um músico ímpar. Dando margem ao aspecto lendário, Orfeu, por sua maestria na música, conseguia efeitos fantásticos quando tocava sua lira. Afirma-se, em uma das lendas, que o seu poder era tanto que até a natureza se encantava diante de seus acordes, homens rudes se abrandavam com sua música, tocada ou cantada, e, até mesmo as sereias teriam seu encanto quebrado ante o, considerado, maior músico da antiguidade.

Sua origem no tempo é mais um complicador. Não há consenso entre aqueles que falam de Orfeu como pessoa real. Homero é a referência para se falar sobre Orfeu. Há três correntes distintas sobre o seu nascimento: antes de Homero, durante o período homérico e

logo após Homero. Mircea Eliade faz parte do grupo que expressa a dificuldade de se estabelecer um tempo exato para Orfeu. Porém, inclina-se a aceitar a tese de que sua origem, caso tenha existido, antecede a Homero (ELIADE, 1983). Junito Brandão, ao falar sobre a origem de Orfeu, se resume a dizer que é “[...] um herói muito antigo” (BRANDÃO, 1997, p. 142). Se quanto ao tempo não há consenso, ao menos o lugar de origem de Orfeu é comum, a Trácia. A versão apresentada por Anselmo Carvalho Oliveira diz que Orfeu seria filho do rei da Trácia com a musa Calíope (OLIVEIRA, 2004).

Em suas viagens, principalmente para o Egito, teria sido iniciado nos mistérios, base para sua religião e filosofia. Esses mistérios consistiam, basicamente, nas revelações sobre a imortalidade da alma. Tal peculiaridade dará uma distinção entre culto órfico e o dionisíaco. Enquanto o último era aberto e voltado para o sensorial, como orgias e sacrifício de animais (principalmente o touro), o primeiro era fechado e voltado para as questões da alma. O consumo de carne era terminantemente proibido entre os órficos. Por isso é inconcebível a ideia de sacrifício de animais em seus cultos, principalmente por acreditarem que era possível reencarnar em animal.

Além da proibição do consumo de carne, fruto da exigência de uma vida ascética, outras normas eram impostas aos iniciados. A proibição do uso de lã é uma delas, a exigência do uso de roupa branca (símbolo da pureza) é outra. A iniciação, visando uma vida ascética, previa restrições além do comer e do vestir. Havia, segundo Brandão, a exigência de uma vida casta, dentro ou fora do casamento (BRANDÃO, 1997).

O rito de iniciação previa o contato com objetos simbólicos, como descreve Gabriela Gazzinelli:

Caso houvesse encenações dos mistérios órficos, muito provavelmente os iniciados seriam apresentados a objetos simbólicos [...] a túnica ou péplos (o revestimento da terra e do céu em forma de mares, flores, florestas, constelações que Persífone entreteria quando foi raptado), a cratera (um receptáculo para se misturar os opostos, a partir dos quais o cosmo seria formado), a lira (órfico-pitagóricos propunham um modelo de mundo composto por sete planetas, assim como a lira o é por sete cordas) e a rede. [...] Provavelmente havia rituais com os brinquedos usados para atrair Dionísio Zagreu [...] com a roda ou coroa que representava o ciclo das vidas; com a escada, uma metáfora para ascensão gradual ao longo da iniciação (GAZZINELLI, 2007, p. 22).

Pode-se encontrar citações sobre a saga de Orfeu na literatura, na música e na filosofia, mas para a finalidade desse trabalho é importante o episódio sobre o mito de sua

esposa Eurídice, uma vez que a interpretação dada a ele, de certa forma, traduz um pouco o que foi a vida de Santo Agostinho, repercutindo em sua teologia.

Segundo a lenda, no dia de seu casamento com Orfeu, Eurídice quase foi violentada por um apicultor da região. Ao tentar fugir do ataque do apicultor, foi picada mortalmente por uma serpente. A morte trágica e precoce da amada fez Orfeu parar de cantar e tocar. Na tentativa de trazê-la de volta, Orfeu desce aos infernos, correndo todo risco possível desse ato. A coragem de Orfeu é reconhecida e recompensada pelo senhor e pela senhora do lugar, Plutão e Perséfone. Ante a façanha de Orfeu, ambos concordam em devolver-lhe a esposa, porém com uma única condição: a de que ele fosse à frente dela sem olhar para trás até que transpusesse os limites dos infernos. Quase no fim de sua jornada ocorre-lhe a tentação de ver se de fato sua esposa o acompanhava e a tragédia foi inevitável, Orfeu vê, diante de seus olhos, Eurídice morrer pela segunda vez, como punição por não cumprir o que lhe fora imposto como condição para resgatá-la (BRANDÃO, 1997).

Ainda sobre o relato lendário, há uma versão que afirma que Orfeu, após essa tragédia, rejeitou as mulheres da Trácia, o que lhes teria causado fúria tamanha, a ponto de lhe tirarem a vida, esquartejando o seu corpo e jogando a cabeça no rio Hebro, o maior da Península Ibérica, cortando boa parte da Espanha. O crime enfureceu os deuses, que impuseram uma grande peste ao país. Para que pudessem se redimir e pôr fim à peste, uma condição é imposta: o resgate da cabeça de Orfeu, e que essa fosse colocada em algum lugar onde fosse possível prestar honras ao poeta. Atendido o pedido dos deuses tudo voltou à normalidade (ELIADE, 1983).

A pergunta que se faz é: o que esse mito tem a dizer? Uma interpretação que nos interessa é a de que ao olhar para trás busca-se retornar à vida material ligada ao corpo e suas necessidades. Não se cumpre, assim, a passagem para o mundo da luz representado pela alma do homem. Ao analisar a simbologia existente no ato de olhar para trás, Brandão, com base na tradição antiga, afirma: “ É assim que olhar para frente é desvendar o futuro e possibilitar a revelação; para a direita é descobrir o bem, o progresso; [...] para trás é o regresso ao passado [...], aos erros, é a renúncia ao espírito e à verdade” (BRANDÃO, 1997, p. 145).

Se os aspectos lendários, que envolvem a trajetória de Orfeu, são plenos de uma imaginação fértil, a teogonia e a cosmogonia órficas não são menos ricas, na forma criativa e mítica em que foram descritas.

3.3.1.1 Teogonia e Cosmogonia Órficas

No mundo ocidental há uma predominância de seguimento dos preceitos religiosos ligados à tradição Judaico-Cristã, pois o cristianismo é a religião predominante no Ocidente. No judaísmo o sacerdote ocupa papel fundamental, junto com o profeta, na passagem e manutenção da tradição religiosa, bem como na organização e execução do culto. A origem do mundo é partilhada por judeus e cristãos, que aceitam a narrativa do livro do Gênesis, onde Javé cria o mundo a partir dele, sem a participação de qualquer outro ser.

A teogonia e a cosmogonia órficas seguem outro caminho. Se por um lado rompe com o culto dionisíaco (de orgia e sacrifícios), religião oficial do tempo de Homero e Hesíodo, por outro lado, toma dele sentimentos humanos presentes nos deuses, e a criação de forma relacional. Toma, também, a importância do poeta, e não do sacerdote, como centro da prática religiosa e responsável pela transmissão da tradição. A importância dada ao poeta é compreensível pelo fato de que a poesia era fundamental no processo de iniciação dos seguidores do orfismo.

Na teogonia órfica afirma-se que no início havia o Tempo, que dele sai o ovo primordial ou o ovo cósmico (um ovo de prata). Esse ovo é fruto da união de Éter, que seria a camada superior do cosmo, e estaria posicionado entre o céu e o ar, e Caos, que seria o abismo insondável. Da união entre eles surge Eros, deus do amor e gerador dos outros deuses e do mundo. Há outra versão, retratada por Mircea Eliade, que enfatiza mais o aspecto relacional e traz a grande novidade para o mundo grego que é o monismo.¹²

¹² No monismo admite-se um único gênero de substância. Assim sendo, Zeus seria, sozinho, responsável pela criação.

Nessa versão é Zeus o responsável por toda a criação ao fazer amor no ar (ELIADE, 1983).¹³

Assim como o pecado original bíblico, os órficos também têm sua teoria do pecado original. Resumidamente pode-se dizer que a ideia central do mito da culpa original é de que Zeus se relacionou com uma mortal, Sêmele, e dessa relação nasceu Dionísio-Zagreu. Hera, esposa de Zeus, tomada de ciúme, induz Sêmele a colocar-se diante de Zeus com os olhos mortais, o que lhe causou a morte. O feto que carregava foi recolhido por Zeus, que fez de suas coxas o ventre até o nascimento de Zagreu. Ainda tomada por sua fúria, Hera ordena que os Titãs matem o recém nascido e devorem-no em seguida. Ao saber do episódio, Zeus transforma os Titãs em cinzas, de onde nascem os homens dotados de dupla natureza: boa (divino) e má (dos Titãs).

Eliade faz a seguinte leitura desse episódio:

[...] a despeito de sua origem titânica, o homem participa pelo modo de ser que lhe é próprio, da divindade. É até capaz de libertar-se do elemento “demoníaco” manifesto em toda existência profana (ignorância, regime carnívoro, etc). Pode-se discernir, de uma parte, um dualismo (espírito-corpo) muito próximo do dualismo platônico; de outra parte, um conjunto de mitos, crenças, comportamentos e iniciações que asseguram a separação do “Órfico” dos seus semelhantes e, em última análise, a separação da alma do cosmos (ELIADE, 1983, p. 209).

Dois pontos são importantes, nessa passagem, para entender Santo Agostinho mais adiante. O primeiro diz respeito à dualidade corpo-alma, também presente em Platão. O segundo, a necessidade de uma catarse, herança da tradição apolínea,¹⁴ para purificação da alma

O termo catarse, amplamente difundido na tradição órfica, vem do grego *katharsis*, que significa purgação. Platão defende a ideia de que a purificação passa pelo domínio da alma sobre o corpo e de que a morte é a passagem natural de libertação do corpo, cárcere da alma. Para Platão, a alma é a essência do homem e o corpo é ser estranho e corruptor.

¹³ A fonte que dá sustentação às cosmologia e teogonia apresentadas por Eliade é um texto encontrado em 1962 na Tessalônica, conhecido como papiro de Derveni (numa alusão à cidade onde foi encontrado). No papiro há afirmação, segundo Eliade, de que Zeus era responsável pela origem e pelo destino de todas as coisas.

¹⁴ Quando o orfismo surge na Grécia, o culto oficial era o dirigido a Dionísio. Os órficos prestavam sua homenagem a Apolo, deus que representa o equilíbrio, a serenidade e catarse, pontos importantes no orfismo. M. Eliade apresenta a tese de que Orfeu seria filho de Apolo com a ninfa Calíope, o que justificaria o apreço de Orfeu por esta divindade, mesmo tendo passagem pela religião dionisíaca (ELIADE, 1983).

Por isso, a alma deve dele se libertar (PLATÃO, 1991b). O elemento purificador é recorrente na tradição órfica. Por esse motivo que Mircea Eliade aceita a possibilidade de que Platão teria sido influenciado por essa doutrina, ao estabelecer seus escritos sobre a alma (ELIADE, 1983). Assim sendo, o conhecimento da concepção órfica de alma auxilia no entendimento do conceito platônico de alma.

3.3.1.2 A Concepção da Alma no Orfismo

A teoria sobre a alma defendida pelo orfismo representa um divisor de águas na religião grega. Conforme afirmado, a religião predominante no tempo de Homero e Hesíodo (dionisíaca) é imanente, pois está centrada na terra. Mesmo que se tenha a relação com os deuses do Olimpo, não há uma expectativa escatológica, sendo assim, a alma é privada de valor, uma vez que o fim do corpo representa, também, o fim da relação religiosa. É por isso que o culto predominante na época de Homero era o dionisíaco, que, por sua vez, era todo voltado para o corpo. As orgias e sacrifícios de animais são indicativos da comprovação dessa assertiva (ELIADE, 1983).

O mito da morte de Orfeu dá indicativos de uma inversão, no que se refere ao valor dado ao corpo e a alma, confirmando a mudança na perspectiva religiosa grega. Convém lembrar que os deuses não se preocuparam em que se fizesse um resgate de seu corpo dilacerado e esfacelado, mas ordenam o resgate de sua cabeça, e que homenagens fossem prestadas a ele em um lugar de destaque. O que se sinaliza aqui é o que cada um é, corpo e alma, e o valor que cada um tem. A imagem que começa a ganhar força é de que o corpo é o cárcere¹⁵ da alma, figura amplamente divulgada por Platão em suas obras.

É retomada, nesse momento, a necessidade catártica, visando a passagem do frenesi dionisíaco para a serenidade apolínea. É a arte de domar o corpo e da busca da sabedoria, tese defendida desde Sócrates até Santo Agostinho. Por isso, para Walter Burkert, era

¹⁵ Há textos que trazem o termo túmulo da alma. Optou-se pelo termo Cárcere, uma vez que essa conotação de prisão está diretamente relacionada à culpa original, na morte de Zagreu; se há uma culpa é mais conveniente que se pague a culpa em um cárcere e não em um túmulo.

fundamental, para os órficos, a prática de sacrifícios, pois a renúncia a diversas formas de prazer auxiliava no processo catártico (BURKET, 1993).

Sobre o destino da alma, os órficos são adeptos da teoria da metempsicose,¹⁶ de origem, provavelmente, oriental. Após a morte, a alma vai para o Hades, onde é julgada e retorna a terra depois de mil anos. Eliade retrata a sequência do julgamento, onde as almas boas têm destino privilegiado. Já as pessoas comuns deviam se submeter a uma sequência de dez ciclos de mil anos, tomando a água do rio Lete,¹⁷ para que começassem cada ciclo sem a lembrança do que passou (ELIADE, 1983). O julgamento das almas era feito por duas vias: ou pelo acaso, ou por um tribunal especializado (BURKET, 1993).

Os seguidores do orfismo se livram desses ciclos, e de qualquer purificação pós-morte, uma vez que sua catarse é feita ainda em vida, por meio de uma postura de ascese no que se refere às necessidades do corpo. O inferno ocupa um papel de purificador após a morte, até que se cumpram os ciclos reencarnatórios, lembrando que a reencarnação poderia ocorrer em animais. É por este motivo que os órficos eram vegetarianos.

A semelhança entre a teoria órfica da metempsicose e a de Platão, principalmente a contida do mito do Er não é coincidência. As afirmações feitas por Platão sobre o mundo das almas, o julgamento a que elas são submetidas, a necessidade de uma catarse enquanto encarceradas em um corpo, dão mostras de que o filósofo ateniense teve contato com os ensinamentos órficos e de que os transcreve com certa dose de fidelidade em sua obra.

¹⁶ Metempsicose é uma crença oriental antiga que defende a ideia da transmigração da alma.

¹⁷ O rio Lete aparece nas obras *Fédon* e *República* de Platão, bem como em escritos órficos. Esse rio é componente do mito do Er, que retrata o destino das almas. Segundo Platão, após o julgamento das almas, essas escolhem em que estilo de vida vão reencarnar. Feito a escolha, elas devem tomar, em doses diferentes, a água do rio Lete, que ocasionará, proporcional à quantidade de água tomada, o esquecimento do que viveram e ali experimentaram. Nos escritos órficos o termo mais utilizado é a “fonte do esquecimento”, em vez de rio Lete. Sobre esse tema recomenda-se a leitura do livro *Fragments Órficos* de Gabriela Grazzini, onde a autora traduz escritos encontrados em lâminas de ouro, datados do fim do século V, detalhando o comportamento das almas quando chegavam no Hades.

3.3.2 Platão e o Orfismo

A filosofia na Grécia antiga surge, entre outros motivos, no intento de superar a explicação mítica. Porém, o mito faz parte da tradição grega. Por isso, mesmo com o valor inegável da filosofia, é comum o seu uso para a própria explicação filosófica, como bem o fez Platão, quando se utilizou dos mitos do Er e da Parelha Alada¹⁸ para explicar o destino da alma e da relação alma/corpo.

Outro ponto significativo sobre o mito é que, mesmo que ele seja destituído do elemento comprobatório, há sempre uma mensagem, normalmente de cunho moral-religiosa e “[...] é uma fábula que encerra verdades de fundo” (REALE, 2002, p. 209). Tomando Platão como base, Reale segue reafirmando a importância do mito, principalmente para narrar casos como a morte de Sócrates e o destino da alma, expostos na obra *Fédon*, do filósofo grego.

Antes de Platão, à exceção de Sócrates, a filosofia dominante na Grécia Antiga era a naturalista, que buscava dar explicação pela natureza, e não mais pelo mito, para a *arqué*, isto é, para o princípio das coisas. Tendo o suporte da teoria órfica, Platão buscou a superação dessa corrente filosófica ao elaborar a tese da dualidade corpo-alma no homem. Platão, que gostava de brincar com as palavras em suas obras, para a relação corpo e alma, fez um trocadilho: soma (corpo) e sema (túmulo). A proximidade das palavras é justamente para expressar que o corpo é o túmulo da alma. Se os pré-socráticos valorizavam o mundo físico, em sua maioria, Platão faz uma inversão radical de valor (ELIADE, 1983).

O uso do termo túmulo em vez de cárcere não é mostra de incoerência com o que foi defendido anteriormente. É que mesmo partilhando da ideia de que o corpo é o cárcere da alma, segundo os órficos, Platão também é fiel a seu mestre, Sócrates, que defende que

¹⁸ O mito do Er está contido no livro X da *República* de Platão. Nele está exposto o ambiente do mundo das almas e todo procedimento que ali ocorre. Detalha-se o julgamento das almas antes da reencarnação. Platão também faz um esboço sobre os ciclos da alma. No mito da Parelha Alada, Platão afirma que há duas modalidades de parelha. Há a dos homens, puxada por dois cavalos diferentes: um branco e um preto. O branco puxa para cima (para a realidade) e o preto puxa para baixo (para as sombras). Há, também, a parelha dos deuses, com dois cavalos brancos. Na dos homens, quanto mais instruído (o homem) pela filosofia, mais força tem o cavalo branco. Aos demais (não filósofos) predomina a força do cavalo preto, voltado para as coisas sensíveis.

a vida na Terra é morte, pois a verdadeira vida, para alma, vem depois que se morre (PLATÃO, 1991b).

Quando Platão estabelece a hierarquia entre corpo e alma não implica dizer que ele desprezava o corpo, visto que ele dedicava parte de seu tempo cuidando de seu corpo, principalmente para a prática de esporte e no preparo para a vida de soldado (DURANT, 2000). O filósofo grego também defende a ideia de que é pelo corpo que a alma se manifesta (PLATÃO, 1991b). Portanto, a alma está acima do corpo no dualismo platônico, mas o corpo precisa ser cuidado, mesmo que seja o cárcere da alma, pois o homem é um equilíbrio entre corpo e alma.

Se o corpo não pode ser motivo de descuido absoluto, qual seria o motivo para Platão preteri-lo em relação à alma? A resposta está em sua obra *Fédon*, quando afirma pela voz de Sócrates:

O corpo de tal modo nos inunda de amores, paixões, temores, imaginações de toda sorte, enfim, uma infinidade de bagatelas, que por seu intermédio [...] não recebemos na verdade nenhum pensamento sensato; não, nem uma vez sequer! Vede, pelo contrário o que ele nos dá: nada como o corpo e sua concupiscência para provocar o aparecimento de guerras, dissensões, batalhas (*Fédon*, 4, 3).

Quanto aos mitos que Platão se utiliza para explicar a origem e o destino das almas, deve-se ter por parâmetro a sua crença na imortalidade da alma, ou seja, a sobrevivência da alma após a morte. O mito do Er, apresentado por Platão no livro X da *República*, se estende por diversas linhas, mas pode ser resumido no julgamento que se estabelece para cada alma. Os castigos e as premiações estão condicionados à vida que a pessoa levou, enquanto encarnada. O Tártaro, além de ser o rio que representa o ir e vir das almas, também é o destino daqueles que cometeram os maiores erros, e por isso, sujeitos às piores dores.

Apesar de em a *República* estar contido o mito do Er, a obra por excelência de Platão sobre o tema é *Fédon*. Esta obra é um diálogo, estilo muito utilizado por Platão, que retrata os últimos instantes de Sócrates. O momento é bastante oportuno para o tema que se desenrola na conversa entre Sócrates, Fédon e outros mais, que é sobre a vida após a morte.

A discussão gira em torno da imortalidade da alma. O primeiro desafio de Sócrates é acalmar seus discípulos que tentam livrá-lo da morte e enquanto dialogavam, especulavam sobre a vida após a morte. Sócrates busca demonstrar, por diversos meios, que a alma é imortal. Obtido sucesso em seu intento, o resto da obra é um tratado de como é a trajetória da alma após a morte. Aqui, há fortes indícios da influência que Platão recebeu do orfismo, pois entre os pontos basilares estão o julgamento e o processo de purificação da alma.

Platão, ao falar da purificação da alma, faz uma alusão ao orfismo quando menciona “uma antiga tradição”:

Mas a purificação não é, de fato, justamente o que diz uma antiga tradição? Não é apartar o mais possível a alma do corpo, habituá-la a evitá-lo, a concentrar-se sobre si mesma por um refluxo vindo de todos os pontos do corpo, a viver tanto quanto puder, seja nas circunstâncias atuais, seja nas que se lhes seguirão, isolada e por si mesma, inteiramente desligada do corpo (*Fédon*, 5, 3).

O filósofo grego traz de volta, aqui, a temática da importância maior que a alma tem, se comparada ao corpo, e mostra a necessidade que esta tem de se purificar das amarras do corpo, responsáveis pelas doenças, paixões e infortúnios. É o purgar exigido pelos órficos, assumido plenamente por Platão. Ele deu mostras de seu apreço pela religião dos mistérios, ao afirmar que “[...] os iniciados no orfismo já realizaram parte da purificação e por isso terão lugar privilegiado no Hades” (*Fédon*, 5, 5).

Assim como havia afirmado na *República*, Platão volta a afirmar que a vida que se levou é determinante para a hierarquia que se estabelecerá após a morte. Cabe, aqui, estabelecer uma diferença entre Platão e o orfismo. Enquanto essa seita religiosa estabelece a iniciação em seus ritos e o afastamento das necessidades do corpo para uma vida “saudável” da alma, sem distinção entre seus seguidores, Platão, por sua vez, coloca o filósofo numa condição privilegiada, uma vez que só esta categoria estará junto aos deuses, pois só o filósofo alcança a purificação plena.

Outra novidade que Platão apresenta na comparação com a tradição órfica, refere-se ao ciclo das almas. No orfismo há a tese de que, para dar oportunidade da pessoa se redimir de sua vida anterior, cada alma tem dez ciclos de mil anos até a sua definição no Hades. Platão fez uma exceção, novamente envolvendo os filósofos. Para ele, o filósofo passa por três ciclos apenas, isso pelo fato da filosofia ter um poder catártico sobre o

“amigo do saber”. Pela filosofia se dá a libertação dos desejos do corpo, fonte de forte atração para a alma.

A explicação para a volta à Terra é carregada de elementos míticos. Segundo o mito do Er, a cada alma é dada a oportunidade de se escolher no que, ou em quem reencarnar. Há os precipitados que escolhem o que é aparentemente vantajoso e pagarão o preço de sua equivocada escolha (PLATÃO, 1991b). É importante este ponto, pois o fato de escolher sinaliza que o grego não é mais refém do destino, como se acreditava no tempo de Homero, mas é dono de seu próprio destino, tendo assim, que responder por sua escolha. Para que a justiça fosse feita, todas as almas teriam pelo menos duas opções. É evidente que os que primeiro escolhessem teriam um universo mais variado de possibilidades. Porém, a ninguém seria negado o direito de ter, ao menos, duas opções.

Lembrando, ainda, que segundo o mito do Er, na hora de voltar para a Terra havia um ritual obrigatório para todos: tomar a água do rio Lete. Ao realizar este ato a alma se esqueceria do que contemplara no mundo supra-sensível. Nasce a teoria da reminiscência, que Platão a apresenta com detalhes nas obras *Mênnon* e *Fedro*. Em sua teoria, Platão defende que o esquecimento é um castigo, pelo fato da alma se encarcerar no corpo. Porém, ela traz em si as lembranças do Hades. Basta que a pessoa se esforce e busque a forma certa de recuperar aquilo que já contemplou.

O método aplicado por Platão para que a alma defina o que já havia conhecido foi a dialética, método este, que será o diferencial entre os filósofos e os outros homens, tanto aqui na terra como depois da morte. Ao se utilizar da dialética, o filósofo busca a verdade, que segundo Platão, não está no mundo sensível, na matéria, e sim no mundo das ideias. Por isso, a razão é o instrumento adequado para se chegar à verdade e não os sentidos, que são falhos.

Se a verdadeira sabedoria está além do mundo material, o argumento utilizado por Sócrates para acalmar seus discípulos, quanto a sua morte, torna-se, ao menos, razoável. Para ele a morte não é motivo de tristeza, mas de alegria, pois por ela se encontra no Hades o sentido de seu amor. Qual o amor do filósofo? Recorrendo ao significado da palavra filósofo, que é “amigo do saber”, onde e o que mais este poderia desejar do que o encontro com a verdadeira sabedoria? Por isso, morrer é motivo de comemoração, pois leva o

filósofo de volta a seu verdadeiro amor, que é a sabedoria, cuja morada está no mundo das almas. Assim se expressa Platão, pela fala de Sócrates, sobre o tema:

[...] Um homem que fosse apaixonado pela sabedoria, que tivesse ardorosamente abraçado a esperança de em nenhuma parte senão no Hades encontrá-la sob uma forma digna de ser desejada, então esse homem haveria de irritar-se no momento de morrer, então esse homem não se rejubilaria de poder dirigir-se para aquelas regiões? (*Fédon*, 5, 4).

Apesar do argumento platônico de que a morte é um bem, pois abre caminho para o homem retornar ao Hades, o filósofo ateniense reconhece que as coisas do mundo têm um forte poder de atração. Por isso ele recorre a imagem da parelha alada para mostrar que há diversas categorias de homem, cada um constituído de liberdade de alimentar um cavalo ou outro da parelha. Além do mito da parelha alada, utilizado na ilustração do jogo de forças entre o corpo e alma, Platão volta a esse tema quando traz à tona a discussão sobre o amor em sua obra *Banquete*.¹⁹ Como era comum nas obras de Platão, é Sócrates quem dá a melhor definição. Utilizando-se de um subterfúgio, ele cria uma personagem, Diotima,²⁰ para, por ela, expressar seu pensamento sobre o amor.

O que Sócrates faz, na verdade, é uma síntese de tudo o que foi falado anteriormente, com as devidas correções. Para ele o amor está entre os extremos, como o divino e o mortal, por exemplo. Reconhece a necessidade do amor físico, pois dele depende a continuidade da espécie, porém enaltece o amor intelectual, pois por ele se imortaliza o bem. Lembra que a alma busca o belo, pois por ele se lembra da Beleza, outrora contemplada no mundo das idéias (PLATÃO, 1991a).

Sócrates é responsável por mostrar o amor como equilíbrio. Já Pausânias, um dos interlocutores da obra, é o responsável pela fala imperativa da dicotomia hierarquizante entre o amor vulgar e o amor celeste. Sócrates reconhece a necessidade do amor físico para a procriação, Pausânias, por sua vez, lembra que este é o amor dos homens comuns:

¹⁹ Os banquetes, ou simpósios, como preferem alguns estudiosos, eram comuns na época de Sócrates e Platão. Neles havia um grupo reunido que, acompanhados de um bom vinho, punha um assunto em debate até que se chegasse à melhor definição sobre este. Nesse caso o amor foi o tema escolhido (PESSANHA, 1991a).

²⁰ Diotima seria uma personagem fictícia utilizada por Sócrates para que não desse a entender que era ele mesmo quem expressava as ideias que deram o tom definitivo do assunto discutido, o amor (PESSANHA, 1991a).

[...] é a ele que os homens vulgares amam. E amam tais pessoas, primeiramente não menos as mulheres que os jovens, e depois que neles amam é mais o corpo que a alma, e ainda dos mais desprovidos de inteligência, tendo em mira apenas o efetuar o ato, sem se preocupar se é decentemente ou não (*Banquete*, 1, 18).

Mais uma vez Platão deixa claro que há diferenças entre as categorias de homens. O filósofo não se enquadra entre os homens vulgares, pois este prima pelo amor celeste (intelectual). Por essa razão tem tratamento privilegiado no Hades.

Na sociedade idealizada por Platão, na *República*, é possível observar a distinção que ele faz entre os homens. Para ele cada categoria receberia uma educação diferente, tendo por base a função que exerceria e obviamente, a alma de cada um. O filósofo, mais uma vez, está no ápice. Cabe a ele receber a educação mais apurada e por conta disso, ser o governante na utopia de Platão.

Estabelecidas algumas diferenças entre Platão e os órficos e ressaltando as semelhanças que, em parte, serão retomadas por Santo Agostinho, convém fazer uma síntese do que é essencial no orfismo. Para isso Reale e Antiseri apresentam um resumo do núcleo das crenças órficas:

- a) No homem hospeda-se um princípio divino, um demônio (alma) que caiu em um corpo por causa de uma culpa originária.
- b) Esse demônio não apenas preexiste ao corpo, mas também não morre com o corpo, pois está destinado a reencarnar-se em corpos sucessivos, a fim de expiar aquela culpa originária.
- c) Com seus ritos e práticas, a “vida órfica” é a única em grau de pôr fim ao ciclo das reencarnações e de assim, libertar a alma do corpo.
- d) Para quem se purificou (os iniciados dos mistérios órficos) há um prêmio no além (da mesma forma que há punições para os não iniciados) (REALE E ANTISERI, 2007, p. 9).

É certo que Santo Agostinho não partilha da ideia de reencarnação, e sim, da ressurreição. Porém, o confronto entre o bem e o mal, entre a alma e o corpo, e a necessidade de uma catarse e ascese às necessidades carnis estarão presentes em boa parte das obras de Santo Agostinho.

4 A CONCEPÇÃO AGOSTINIANA DE CORPO

O tema corpo é recorrente em muitas obras de Santo Agostinho. A direção mais comum dada por ele é da necessidade de se dominar o corpo, para que o homem não troque o superior (Deus) pelo inferior (corpo). O exemplo dessa luta entre o inferior e o superior, entre o corpo e alma, Santo Agostinho não precisou buscar fora dele, pois sua vida foi marcada por esse embate. Por isso, a maior parte das afirmações feitas por ele, foi um simples exercício de rememoração. Para desenvolver essa temática, buscou subsídios, por vias diretas ou indiretas, no orfismo, em Platão e Paulo de Tarso. Por isso, alguns pressupostos já apresentados, foram retomados para que auxiliassem na abordagem sobre o caminho percorrido por Santo Agostinho, na elaboração de sua tese sobre a docilização do corpo.

4.1 Teorias Auxiliares para a Concepção Agostiniana de Corpo

Antes de começar a escrever a sua concepção de corpo, Santo Agostinho teve acesso a várias correntes, filosóficas ou religiosas, sobre o tema. Entre essas correntes, destacam-se o orfismo, o maniqueísmo e o neoplatonismo. Um ponto comum entre essas três teorias é a convicção de que o homem é constituído de corpo e alma, e um abismo distancia o valor de um e de outro. Para Plotino a matéria é puro vazio, é destituída de beleza e é princípio de tudo o que é feio e errado. Enquanto a matéria é a origem de toda fealdade, a alma é o suporte que o homem tem, segundo Plotino, para que este possa voltar à unidade original do Uno (THONNARD, 1968).

Plotino tem uma teoria próxima à expressa na parábola alada de Platão, onde há duas forças distintas no homem: o corpo, que puxa o homem para baixo, para o múltiplo; e alma, que puxa o homem para cima, rumo ao Uno, ao verdadeiro. Assim como Platão, Plotino reconhece que não é fácil fugir da força instintiva do corpo, o que faz com que o homem viva oscilando entre a plenitude do Uno e multiplicidade das necessidades biológicas (MONDIN, 2007). Santo Agostinho vivenciou, não exatamente essa oscilação, mas a passagem de um estado para o outro. Ele soube, com clareza, o quanto as

necessidades biológicas tem um poder de atração considerável, mas soube, também, que é pela alma que o homem busca por aquele que não é efêmero, múltiplo ou fonte do erro, que é Deus.

O orfismo, conforme afirmado, tem, no centro de sua doutrina, a discussão sobre o corpo e alma. Santo Agostinho não fez tantas menções, em suas obras, sobre essa seita religiosa, assim como Platão o fez, porém, citou-a em *A Cidade de Deus*, quando, ao criticar as fábulas e mitos antigos, mencionou o nome de Orfeu. Aparentemente ele aceitou a existência de Orfeu, até tecendo-lhe um elogio, porém, critica-o ao dizer:

[...] Orfeu, Museu e Lino não puderam eliminar de sua obra as fábulas infamantes de seus deuses. Esses teólogos renderam culto aos deuses, mas a eles mesmos os homens não o tributam como a deuses, embora a cidade dos ímpios tenha o costume de fazer de Orfeu presidir, não sei como, os sacrifícios infernais, melhor dizendo, os sacrilégios (*A Cidade de Deus*, XVIII, 14, 1).

Independente de críticas ou elogios a Orfeu, o que aproxima Santo Agostinho da doutrina órfica é a teoria da existência de um pecado original e o quanto essa mancha afeta o homem, principalmente no que se refere ao corpo e à alma. Quando os órficos afirmaram que o homem é um misto de divino (alma) e titânico (corpo), sentenciaram o corpo ser a parte má do homem, pois este é a lembrança do pecado dos titãs, quando devoraram Zagreu, filho de Zeus. Não há indícios de que o teólogo tenha, em algum momento, partilhado dessa teoria como um todo, mas é certo que a dualidade corpo/alma o acompanhou durante a elaboração de sua doutrina.

4.1.1 Corpo e Alma: Centro da Dualidade Agostiniana

É reconhecido que Santo Agostinho dedicou parte de seus escritos no combate ao maniqueísmo, apesar de ter sido seguidor dessa seita por, aproximadamente, uma década. Quando escreveu *O Livre Arbítrio*, Santo Agostinho criticou, principalmente, o centro da teoria maniqueísta, que é a de que o universo era presidido por duas forças: o princípio do bem e o princípio do mal. Por isso o homem tinha duas almas, cada uma regida por um desses princípios. Sendo assim o homem não seria responsável pelo mal que cometia, pois seguia, apenas, as ordens da alma que havia nascido com ela, portanto, isento de

responsabilidade. Mesmo combatendo esse princípio, ele manteve a tese dos dois caminhos, o do bem e o do mal.

O princípio da dualidade não é novidade, pois já fazia parte da doutrina órfica. Dualidade essa que, segundo Eliade, se aproxima muito do dualismo platônico. A dualidade, aqui expressa, vai além da questão proposta pelo maniqueísmo, que é entre o bem e o mal. Ela se refere também ao binômio corpo e alma. É o confronto da alma imortal com o corpo mortal. A alma, de origem divina, é encarcerada em um corpo para pagar por alguma culpa antiga. Para as pessoas comuns eram dez ciclos de mil anos de reencarnação. Já para os iniciados no orfismo estes ciclos não existiam, pois sua purificação ocorria como consequência de uma vida voltada para seus preceitos ascéticos, e, por isso, conquistavam sua libertação ainda em vida (ELIADE, 1983).

Depois de desencarnados, os iniciados deveriam tomar alguns cuidados no Hades, pois lá, também, havia duas possibilidades: beber da água do lago da memória, confirmando sua condição de órfico, ou beber água do lago do esquecimento, e voltando assim para os ciclos reencarnatórios.

Essa dualidade pode ser encontrada na lâmina de Fassalo,²¹ conforme transcreve Gabriela Gazzinelli:

Você encontrará uma fonte à direita das moradas do Hades e junto dela está um cipreste branco. Desta fonte, não se aproxime muito. Adiante, encontrará água fria, escorrendo do lago da memória. Os guardiões, que lá estão, estes lhe perguntarão por que motivo você veio. A eles você contará bem toda a verdade. Diga: “sou filho da Terra e do Céu estrelado. Meu nome (é) Astério (estrelado). Estou seco de sede. Então dêem de beber da fonte” (GAZZINELLI, 2007, p. 74-75).

Faziam parte da preparação para os iniciados no orfismo, os cuidados a serem tomados quando chegassem ao Hades. Há ali, também, a lembrança de que o homem tem origem pautada na dualidade. “Sou filho da Terra e do Céu estrelado” (GAZZINELLI, 2007, p. 75), ou seja, humano e divino, sendo a alma que representa o divino no homem. Por isso, para os órficos, só ela é imortal.

²¹ A lâmina da Fassalo são fragmentos de textos encontrados no século V a.C., referente a alguns pontos sobre a iniciação dos órficos (GAZZINELLI, 2007).

Para Santo Agostinho há, de fato, uma distinção entre alma e corpo, porém, só a partir de uma hierarquia estabelecida entre ambos. Ele não pode desprezar o corpo, pois para ele, ao contrário dos órficos, corpo e alma têm a mesma origem, Deus. Caso afirmasse que o corpo é um mal para o homem, teria que admitir que Deus fez algo mal, o que é inadmissível para ele. Não se pode confundir a natureza do corpo com a utilização do mesmo. A natureza do corpo, seguramente é boa, porém a sua utilização vai depender do homem, que tanto pode utilizá-lo de forma que agrade a Deus, como pode fazê-lo de maneira que O desagrade (SANTO AGOSTINHO,1990).

Para explicar melhor o que é bom e o que é mau, Santo Agostinho fez uso de dois termos: usar e fruir. O usar se estabelece naquilo que é de uso comum, porém, sem apego ou manifestação de amor ao objeto utilizado. Já o fruir é busca a um ente pelo amor que se tem a ele. A partir dessa premissa, pode-se inferir que o homem pode buscar o corpo, até porque depende dele para sobreviver, mas o fruir, só é cabível quando se dirige a um único ser, Deus, pois, para Santo Agostinho, só Ele pode ter o amor incondicional do homem. Por isso o homem pode fazer uso do corpo, mas não pode se deleitar com esse desfrute (SANTO AGOSTINHO, 2002).

O teólogo buscou demonstrar que o corpo não é um mal. Isso feito, o que seria o mal para ele? O mal nada mais é do que a privação do bem. A obra por excelência em que Santo Agostinho discute a questão do mal é *O Livre Arbítrio*. Num diálogo travado com Evódio, ele começa a obra com uma pergunta deste: seria Deus o autor do mal? Ao que responde de forma categórica: “Pois bem, se sabes ou acreditas que Deus é bom – e não nos é permitido pensar de outro modo -, Deus não pode praticar o mal” (*O Livre Arbítrio*, I, 1, 1).

O teólogo reforça sua tese sobre o mal ao dizer que toda substância é boa, pois vem de Deus, e o mal é fruto da vontade do homem e afirma em:

A defectibilidade da alma vem de seus atos e da pena que padece pelas dificuldades – consequências dessa defectibilidade. Todo mal reduz-se a isso. Ora, o agir ou o padecer não são substâncias. Portanto, a substância não é um mal. Por exemplo, nem a água é má, nem é mau o animal que vive no ar, porque ambos são substância. O mal é a precipitação voluntária na água e a mortal asfixia que padece aquele que aí se precipita (*A Verdadeira Religião*, 20, 39).

Por esse motivo, não se permitia cogitar a possibilidade de que a vontade é um mal, pois teria ela permitido que o homem errasse. O problema não está na vontade, mas no mau uso dela por parte do homem, em ocasião do pecado original, descrito no livro do Gênesis da Bíblia. A convicção de que o homem não traz o mal em sua origem, foi um dos motivos que fizeram com que Santo Agostinho se tornasse um ferrenho combatente do maniqueísmo.

Atacar os maniqueístas e buscar demonstrar que o corpo não é mau, não significa dizer que ele aboliu a ideia do dualismo e, tão pouco, colocou o corpo em condição de igualdade com a alma. A diferença, hierarquicamente estabelecida entre corpo e alma, é exposta na *Doutrina Cristã*, quando diz: “O espírito não se opõe à carne movido pelo ódio, mas para conservar sua superioridade” (*A Doutrina Cristã*, I, 24, 3).

Em sua obra *Confissões*, ele deixa claro o seu desencanto com o maniqueísmo, tanto que o abandona e passa de seu seguidor para combatente de seus princípios. Porém, não se liberta do dualismo maniqueísta:

O dualismo maniqueísta aplicava-se singularmente à dualidade Agostiniana. Agostinho sentia em si, como uma prova cotidiana, a luta entre o bem e o mal, entre a luz e as trevas. Verifica em si a presença de duas almas, uma das quais procurava levá-lo para a sabedoria de Deus, ao passo que a outra o impelia para as ambições e fazia-o rebolear-se na luxúria (PAPINI, 1960, p. 44).

Esse confronto entre o bem e o mal é, assim, expresso pelo teólogo: “Assim, duas vontades, uma concupiscente, outra dominada, uma carnal e outra espiritual, batalhavam mutuamente em mim. Discordando, dilaceravam-me a alma” (*Confissões*, VIII, 5, 2).

Os confrontos corpo/alma e bem/mal, vividos pelo homem, só se tornaram ato devido à queda pelo pecado original. Anterior a ele, o homem era livre de toda forma de prevaricação, e de qualquer vício da carne (SANTO AGOSTINHO, 1990). Sobre essa premissa agostiniana, referente à mácula original, escreve Peter Brown: “[...] had lapsed from an ‘angelical’ state into physicality, and so into death”²² (BROWN, 1998, p. 399). Ao assumir a condição física, o homem passou a ter que buscar recuperar, o máximo possível, o estado em que vivia antes de sua queda. Por esse motivo, deveria se aplicar em domar as inclinações comuns ao corpo, após a perda de sua condição “angelical”. Para isso deveria

²² Passou de um estado angelical para um estado físico, e assim para a morte.

estar atento a todo tipo de tentação, não medindo esforços para purgar toda forma de pecado, almejando uma vida ascética, comum a todo cidadão celestial, pois, se por um lado o corpo é bom, por ter sido criado por Deus, por outro lado, a fruição do mesmo, constitui-se em um grande erro, uma vez que distancia o homem de Deus, e o leva rumo ao inferior (SANTO AGOSTINHO, 2002). Para se reaproximar de Deus, convém ao homem buscar a purificação de seu corpo.

4.2 A Purificação como Instrumento de Docilização

Para o orfismo, ao assumir a catarse de Apolo, o corpo passa a ser o foco da luta em direção à purificação da alma. Isso implica dizer que para purgar os equívocos da alma, vencer as necessidades do corpo é fundamental. Por isso, os órficos buscavam evitar atender aos apelos de seus instintos. Por outro lado, como o corpo era a parte titânica no homem, ele recebe a conotação de cárcere da alma, conforme descrito na definição do pecado original, na tradição órfica.

Por sua vez, Santo Agostinho acredita que o pecado original, dentro da tradição judaico-cristã, também interfere diretamente na concepção de corpo. Para ele, o homem, antes do pecado, mantinha suas relações sexuais apenas em cumprimento ao mandamento divino de “crescei e multiplicai-vos”, contido no livro do Gênesis. Assim sendo, o homem ainda estava livre da concupiscência, pois se relacionava desprovido do desejo do prazer, e livre da culpa que o acompanha após o pecado.

Tendo como certo esse estado de pureza do homem o mantinha no paraíso, o que teria ocasionado sua queda e, como consequência, sua expulsão do paraíso? Santo Agostinho é categórico ao afirmar que foi o orgulho do homem, que, ao fazer uso equivocado de sua vontade, ocasionou uma inversão de valores, isto é, a troca do criador pela criatura, do artífice pela obra. Essa inversão de valores, por parte do homem, foi registrada por Santo Agostinho em várias passagens e em obras diferentes. Em *A Verdadeira Religião*, ele diz: “Os pecados iludem as almas quando elas, ao procurarem o verdadeiro, negligenciam a Verdade, por amarem mais as obras do que o Artífice e a sua Arte” (*A Verdadeira Religião*, 36, 67).

Como consequência de sua má escolha, segundo o teólogo, o homem é justamente castigado. Ao ser expulso do paraíso, ele trocou os bens eternos pelos temporais. Não é uma passagem do bem para o mal, pois tudo foi criado por Deus, conforme afirmou em *A Verdadeira Religião*: “[...] Não passou, porém, do bem substancial para o mal substancial, porque nenhuma substância é má. Mas passou do bem eterno ao bem temporal, do bem espiritual ao bem carnal, do bem inteligível ao bem sensível, do sumo Bem ao bem ínfimo” (*A Verdadeira Religião*, 20, 38).

Ao buscar os bens temporais, entre eles o corpo, o homem não busca o mal, mas o inferior. Por isso, assim como no orfismo, entende que é preciso fazer uma purgação, uma catarse, para que as coisas do espírito se sobreponham às coisas do corpo, que o superior domine o inferior.

O princípio básico da purificação, tanto para Santo Agostinho como para os órficos, reside na aceitação prévia de que houve uma mancha, um erro, um pecado que impõe a necessidade de uma purgação. Os órficos defendiam a necessidade da purificação, para que o homem passasse do não ser ao ser. Por isso, rompem com a tradição dionisíaca do culto regado a orgias, comprometendo-se com Apolo, deus que representa o equilíbrio, a catarse e a serenidade. É o abandono do prestígio do corpo e a valorização da alma, pois esta representa o divino no homem. Santo Agostinho, por sua vez, não prega o abandono ao corpo, mas a sua purificação, necessidade *sine qua non*, depois do pecado original.

Ao contrário de Santo Agostinho, os órficos veem o corpo como a parte má do homem, por isso, para eles, a libertação de todo vínculo com as necessidades ligadas aos instintos era fundamental. Por esse motivo, a vida de um iniciado era dirigida pela ascese, com o intuito de purificação, conforme afirma Gazzinelli “Os iniciados seguiam, então, uma série de preceitos ascéticos, com o intuito de se purificarem durante a vida terrena” (GAZZINELLI, 2007, p. 21).

Os órficos dão à catarse o seu significado original, que é o de libertar-se de alguma coisa que é estranha à natureza. Ao se libertar do corpo, cárcere da alma, o homem confirma sua fidelidade para com a natureza divina, nele representada pela alma. Por isso, as mortificações eram exigidas, pois, por elas, o homem morria para o corpo e renascia para a alma.

Santo Agostinho também defende a mortificação, porém não para a destruição do corpo, mas para dominá-lo:

Quanto aos que parecem mortificar seu corpo com privações e trabalhos, se o fazem com reta intenção não o fazem para destruir o corpo, mas sim para mantê-lo submisso e disposto ao cumprimento do seu dever. Submetido o corpo a essa laboriosa luta, eles procuram extinguir as paixões que o degradam, isto é, reprimem os maus hábitos e inclinações da alma que a levam ao gozo das coisas inferiores (*A Doutrina Cristã*, I, 24, 24).

Mais uma vez o teólogo explicita que não se deve ter uma relação de aversão ao corpo, muito menos deve-se impor castigo a ele, até porque o castigo é prerrogativa de Deus, e não do homem. Por esse motivo a mortificação, segundo o teólogo, é apenas um instrumento que o homem tem para que submeta o corpo à alma, seguindo, assim, o plano inicial de Deus. O corpo domado, se distancia de toda forma de corrupção, recuperando o caminho que o leva e o mantém junto ao seu criador (SANTO AGOSTINHO, 1987).

Para Santo Agostinho, é fundamental que se vença a inclinação à carne, herança do pecado original, não por ódio ao corpo, mas por amor a Deus. Ele diz que nessa vida a luta entre a carne e o espírito será constante, e essa luta só terminará após a ressurreição. Por isso, é lícito que se utilize de instrumentos para dominar o corpo, para, assim, manter a saúde da alma. Cuidar do corpo, segundo o teólogo, também é um bem, pois não se deve descuidar de nada que foi criado por Deus, muito menos daquele que está no topo da criação, o homem (SANTO AGOSTINHO, 2002).

Ao escolher o inferior, com o pecado, o homem corrompe o corpo. Por esse motivo, defende a ideia da necessidade de purificação do corpo. Quando recluso na quinta de Cassiciaco, ainda se sentia tomado pelos desejos sensoriais; movido pelo intento de se livrar desses tormentos, na prece de abertura do livro *Soliloquios*, dirigiu-se, assim, a Deus:

Agora só imploro tua nobilíssima clemência para que me converta plenamente a ti e retire todas as aversões que se oponham a isto, e ao tempo necessário para o esforço deste corpo, a fim de que se torne puro, magnânimo, justo e prudente, perfeito amante, conhecedor de tua sabedoria e digno desta habitação (*Soliloquios*, I, 1, 5).

Apesar de preceitos diferentes sobre o corpo, Santo Agostinho e os órficos buscavam a purificação do corpo para seguirem na mesma direção, o divino. Porém, enquanto os seguidores de Orfeu afirmavam que a purificação é passagem do não ser para o ser, Santo Agostinho dizia que esta é a passagem do homem velho para o homem novo.

É o abandono da cidadania terrena e abraço à cidadania celeste (SANTO AGOSTINHO, 1987).

A conquista do intento de purgação do corpo tem como objetivo e resultado, entendimento diferente entre Santo Agostinho e o orfismo. Para o teólogo, ao se purificar o corpo restabelece-se sua condição original, ou seja, livre de atender às tentações oriundas do pecado original, e nessa condição, ressuscitará junto com a alma:

E tal como a alma após a penitência, com a qual destruiu seus costumes depravados de antes, transforma-se para melhor, assim o corpo, depois dessa morte à qual estamos sujeitos pelo vínculo do pecado – nós o cremos e esperamos – no momento da ressurreição, será transformado para melhor (*A Doutrina Cristã*, I, 19, 18).

Para o orfismo, a purificação do corpo só serve para fortalecer a alma, pois, seus seguidores acreditavam que só esta migrará para o Hades, restando ao corpo o papel de sepultura vazia, condenado à morte definitiva.

Enquanto o corpo estiver em ação, solícito a suas necessidades, tanto Santo Agostinho como os órficos entendem que para viver a plenitude da liberação, a castidade é fundamental. Peter Brown lembra que Santo Agostinho escreveu sobre o domínio do corpo e a castidade, em meio a costumes voltados para os prazeres temporais. Por esse motivo, e olhando para o seu passado, que o teólogo enfatizou a necessidade de se disciplinar o corpo (BROWN, 1988). Mesmo tendo demonstrado, com sua forma de viver a castidade e a submissão do corpo à alma, Santo Agostinho reconhece que a submissão plena do corpo só será possível na cidade celeste (SANTO AGOSTINHO, 1990).

4.3 As Tentações Como Obstáculo à Castidade

A juventude de Santo Agostinho, passada boa parte dela na cidade de Cartago, onde morou por três anos, deixou lembranças de toda espécie. Foram anos dedicados ao estudo e a outras atividades, também. Nas suas reminiscências, é praticamente certo que estavam presentes a vida partilhada com a mãe de seu filho, as aventuras hedônicas e, provavelmente, o propósito firmado de um dia levar uma vida casta. Lembrando que este propósito foi inspirado no início de sua juventude, ao fazer a leitura de *Hortênsio*.

Quando Santo Agostinho reafirmou o desejo de uma vida casta, após a sua conversão, ele vivia um momento distinto daquele em que residia em Cartago. É um homem de trinta e dois anos, com várias leituras feitas que poderiam auxiliá-lo nessa nova fase. Além disso estava convencido de que o imperativo apresentado por Paulo de Tarso na Carta aos Romanos, no episódio do “toma e lê”, deveria ser abraçado. Porém, as lembranças de prazeres passados ainda tomavam seu pensamento: “Mas na minha memória, de que longamente falei, vivem ainda as imagens de obscenidades que o hábito inveterado lá fixou” (*Confissões*, X, 30, 2).

Ele não deixa dúvida de que, apesar do firme propósito de uma vida casta, as lembranças de sua vivência hedônica ainda estavam ativas em sua memória. Ao analisar esse momento de conflito interno do teólogo, Papini afirma que “[...] o combate travado na alma de Agostinho não é entre a verdade e o erro, entre Deus e Satanás, entre a fé e a dúvida e, sim entre a castidade e a luxúria [...]” (PAPINI, 1960, p. 118).

A opção pela castidade foi um ato radical, principalmente, para alguém reconhecida e confessadamente acometido por tantas tentações terrenas. Aos poucos, percebeu que sozinho não sairia vitorioso nesse embate. Por isso, confessou que só conseguiria viver a castidade se Deus lhe desse forças suficientes para levar esse intento adiante e nele permanecer firme, pois reconhecia que os bens terrenos eram altamente atraentes (SANTO AGOSTINHO, 2000).

Quando o teólogo mencionou a necessidade que tinha do auxílio divino, seguramente estava se referindo à graça. Na perspectiva agostiniana, o homem, marcado pelo pecado original, é absolutamente dependente da graça divina para permanecer no caminho correto, vencendo toda tentação que pudesse levá-lo rumo ao inferior, afirma o teólogo (SANTO AGOSTINHO, 1995). Seguindo nessa linha, Gilson define a graça como “[...] o que confere à vontade seja a força para querer o bem, seja para realizá-lo” (GILSON, 2006, p. 303). Ciente do poder das tentações e da fraqueza humana, Santo Agostinho não tinha dúvida quanto à necessidade do auxílio da graça divina para que ele não repetisse o erro de Adão, que, ao fazer uso equivocado da vontade, que lhe foi conferida por Deus, preferiu o inferior, em detrimento do superior, que é Deus. Assim sendo, a graça passa a ser um instrumento eficaz para que o homem viva a verdadeira

liberdade, livre de qualquer forma de vício ou pecado, que o desvie do caminho do bem (GILSON, 2006).

Outra questão levantada pelo teólogo é se seria casto “[...] aquele que não comete nenhum pecado ou quem se limita a abster-se de relações carnis ilícitas?” (*A Vida feliz*, 3, 18). Sua resposta foi simples e categórica: “[...] será realmente casto quem tiver seus olhos voltados para Deus e não se prender a nada além d’Ele só” (*A Vida Feliz*, 3, 18). Essa vida casta, livre de toda tentação seria de fato possível? Santo Agostinho estava convencido que sim, e aponta Cristo como modelo desse estilo de vida. Em *A Instrução dos Catecúmenos*, ele mostra como Cristo resistiu a todo tipo de tentação e manteve-se no caminho do bem, manifestado por sua humildade, amor e caridade (SANTO AGOSTINHO, 1973).

Segundo Santo Agostinho, a busca pelo material é a fonte de todo pecado, desviando o homem de seu plano original, que é de estar junto a Deus, gozando, assim da eternidade (SANTO AGOSTINHO, 1995). Por isso, o homem deve não só buscar a ajuda divina, mas evitar todo tipo de tentação que o leve em direção aos bens materiais, controlando, principalmente seus desejos sensoriais. O controle dos desejos sensoriais passa, necessariamente, pelo núcleo de seu ponto de partida e de chegada, o prazer. Por isso, entender a concepção de prazer de Santo Agostinho e do orfismo é importante para o plano maior que é a concepção de corpo para as duas doutrinas.

4.4 O Prazer Como Escolha Entre o Inferior e o Superior

O tema prazer está presente em muitas obras de Santo Agostinho. São afirmações com várias matizes. A sua vida pregressa não o enchia de orgulho, principalmente as passagens que envolviam este tema. Por isso, é comum reprimendas à sua conduta, e à do homem, de um modo geral, referentes ao prazer.

A busca pelo prazer desencadeada pela libido, move o homem em direção à concupiscência, assim definida por Santo Agostinho em *A Doutrina Cristã*: “Chamo, ao contrário, concupiscência ao movimento da alma, cujo fim é fruir de si próprio, do próximo e de qualquer objeto sensível, sem reverência a Deus” (*A Doutrina Cristã*, III, 10, 16). Vale lembrar que o teólogo foi categórico quando afirmou que o fruir só pode ser

dirigido a Deus, à suas criaturas só cabe o usar. No que se refere à reverência a Deus, complementa ao dizer que esta exige uma ação pautada na caridade (SANTO AGOSTINHO, 2002).

Ao confrontar a concupiscência com a caridade, ele mostra que o homem, ao buscar os prazeres terrenos, tem uma crise adâmica, ou seja, cai na mesma armadilha do pecado original, que é de trocar Deus pelo orgulho pessoal. Por isso, sob a ótica agostiniana, o homem deve buscar a caridade, pois nela o homem age por e para Deus, mesmo que seja uma ação partilhada com seu semelhante. Não convém ao homem voltar ao ponto que o distanciou de Deus. Por isso, se pela caridade ele tem Deus como referência de sua ação, esta deve ser preferida em relação à concupiscência (SANTO AGOSTINHO, 2002).

Para os órficos também os prazeres terrenos devem ser evitados, pois mantidas as devidas proporções, ao buscar esse tipo de satisfação, o homem também tem uma espécie de recaída. Ele voltava às origens do orfismo, no qual se cultuava o deus Dionísio e as orgias faziam parte da homenagem oferecida a essa divindade.

A libertação do desejo se torna imprescindível, tanto para Santo Agostinho como para os órficos. É a purificação necessária da concupiscência latente nos apelos sensoriais. A diferença entre ambas é de que para os órficos bastava a purificação do corpo, já, para Santo Agostinho o homem deveria purificar, também, a sua alma, pois é dela que partem os bons ou maus desejos.

Em *A Verdadeira Religião*, ele expressa claramente como o homem deve se comportar diante do prazer e do corpo:

Em resumo, aquele que se alimenta interiormente com a palavra de Deus não procura no deserto dessa vida o prazer. Aquele que vive submisso ao único Deus, não busca neste monte, isto é, na exaltação terrena a sua vanglória. Aquele que se deleita com o espetáculo da verdade imutável, não se atira de cima de seu corpo, isto é, das coisas visíveis, para conseguir experiências de coisas temporais e inferiores (*A Verdadeira Religião*, 38, 71).

Essa separação entre os dois mundos, princípio básico da filosofia platônica, é recorrente na doutrina agostiniana. Ao escrever *A Cidade de Deus* e estabelecer, a partir da Bíblia, a existência de duas cidades: a celeste e a terrena, Santo Agostinho se aproxima de

Platão, pois estabelece a existência de dois reinos: o da verdade e permanente e o das coisas falsas, passageiro e enganador.

É na comparação com Platão que temas fundamentais da doutrina agostiniana vêm à tona, tais como o corpo, a felicidade, a verdade, a sabedoria, a alma, a iluminação, a liberdade e a vontade.

4.5 Santo Agostinho e Platão: Concordâncias e Discordâncias Sobre o Corpo

Entre os filósofos gregos que antecederam Platão, estavam Heráclito (540-476 a.C) e Parmênides (540-450 a.C). O primeiro defendia que os seres estavam em constante mudança, caminhando sempre em direção ao seu contrário. Parmênides, por sua vez, defendia que o ser é permanente, pois se mudasse deixaria de ser. Platão consegue congrega os dois filósofos ao apresentar a teoria dos dois mundos: o sensível e o das ideias. Heráclito se encaixa no mundo sensível onde estão as aparências e por isso, são transitórias, estando em constante mudança. Parmênides é identificado no mundo das ideias, onde se encontra o verdadeiro e o imutável.

Esse confronto entre os dois mundos é detalhadamente explicado por Platão no livro VII da *República* com a alegoria da caverna. Por ser uma alegoria, Platão se utiliza de figuras para demonstrar a limitação e a transitoriedade do mundo sensível, bem como para estabelecer a verdade e a imutabilidade no e do mundo das ideias. Santo Agostinho, por sua vez, não recorre ao alegórico para estabelecer um divisor entre o terreno e o celeste. Ele busca, na história, a comprovação da existência contínua e contígua das duas cidades.

O confronto entre as duas cidades, retratado em *A Cidade de Deus*, obra escrita quando Santo Agostinho tinha sua conversão consolidada e seu trabalho como bispo de Hipona já se desenvolvia há quase duas décadas. Nela, mostra conhecimento dos mitos antigos, da história de Roma e do povo judeu. São vinte e dois livros ao todo, porém a adversidade entre as duas cidades é explicitada na segunda parte, composta pelos livros XI a XXII.

Esse livro é escrito após a tomada, em 410, de Roma por Alarico (375-410 d.C), líder dos Godos.²³ Santo Agostinho toma o papel de defensor do cristianismo, acusado de culpado pelas desgraças ocorridas em Roma. Ao mesmo tempo em que ele tenta mostrar que Roma é culpada por seus fracassos, também mostra, conforme Garry Wills, que Roma “[...] nunca seria a cidade que satisfaria o coração humano. Somente a Cidade de Deus poderia fazer isso” (WILLS, 1999, p. 135).

A partir desse quadro histórico e escatológico, Santo Agostinho estabelece um paralelo entre as duas cidades, que vai desde a queda de Adão até a ascensão de Cristo. Caim teria sido o fundador da primeira cidade terrena, contrastando com seu irmão Abel, fiel seguidor de Deus.

Ao estabelecer a divisão das duas cidades, ele não impõe condenação aos bens terrenos, uma vez que estes também foram criados por Deus, mas lembra que o mundo foi criado para uso do homem, porém, o uso de forma adequada. Todo esse cuidado no usufruir dos bens terrenos se justifica, segundo ele, pois nesse ato está em jogo a escolha correta entre o superior (Deus) e o inferior (mundo). Daí uma definição clássica de Santo Agostinho para as duas Cidades:

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. Gloria-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 (*A Cidade de Deus*, XIV, 28, 1).

Convém lembrar que semelhante analogia faz Platão, ao diferenciar o amor celeste do amor vulgar, em sua obra *Banquete*. O amor vulgar volta-se para os corpos belos, para aquilo que é passageiro, enquanto que o amor celeste está voltado para a beleza em si, não para o efêmero e imanente, mas para o permanente e transcendente (PLATÃO, 1991a).

Tanto Platão quanto Santo Agostinho reconhecem a força de atração que a beleza corpórea exerce sobre o homem, porém, o teólogo adverte, em *A Verdadeira Religião*, aqueles que se deixam levar pela beleza física:

As diversas belezas das coisas temporais, filtrando-se por meio das sensações carnis, arrancam o homem decaído da unidade de Deus,

²³ Grupo denominado pelos romanos como bárbaro. Fazia parte do povo germânico de origem escandinava.

introduzindo-o na multiplicidade de afetos efêmeros. Daí se originar essa abundância laboriosa – se assim podemos dizer – essa copiosa indigência, que fez o homem ir atrás de uma coisa e outra, sem se reter em nada (*A Verdadeira Religião*, 21, 41).

A imagem apresentada por Santo Agostinho sobre a beleza do corpo e sua busca, se assemelha, e muito, à utilizada por Platão no *Banquete*. Para o filósofo grego há dois erros que se comete ao buscar o amor vulgar: o primeiro é que a beleza física se esvai com o tempo, portanto deixa esse amor fadado a acabar junto com a queda da beleza; o segundo é que a beleza se repete, portanto o homem precisaria de uma beleza diferente, já que se cansaria da anterior. Por isso, enquanto para Platão a plenitude e o uno só seriam alcançados na ideia de Bem, para Santo Agostinho isso só seria possível em Deus.

Se ambos reconhecem que o corpo tem o seu valor, pois atrai o homem, também alertam, que neste, não é possível encontrar a unidade, pois esta transcende ao físico. Há uma hierarquia estabelecida entre o inferior (o corpo) e o superior (celeste). Por isso, um é efêmero e o outro permanente. Cabe ao homem escolher entre o prazer momentâneo e o permanente, sendo que este último o leva à plenitude.

Lembrando que, para Santo Agostinho, o corpo exerce atração suficiente para provocar interesse no homem e, como consequência, leva-o ao que é inferior e o distancia de Deus. Cabe a ele dominar esse poder de atração e buscar a beleza, não com os olhos físicos, mas com os olhos da alma, para assim, enxergar a verdadeira beleza. É ela que deve ser objeto de desejo do cidadão celeste. E este cidadão deve purificar não só o corpo, mas, principalmente a alma, pois, foi o pecado da alma que gerou a corrupção do corpo. Por isso ela precisa ser purificada tanto ou mais que o corpo (SANTO AGOSTINHO, 2000).

Quando Platão escreveu a *República*, ele estabeleceu que na sociedade, por ele idealizada, dever-se-ia viver dentro de um padrão estabelecido de comportamento. O cumprimento correto de cada função determinaria o sucesso dessa sociedade. Assim sendo, estava nas mãos do homem, não dos deuses, o seu destino para o bem ou para o mal. Para Santo Agostinho cabia ao homem, também, fazer suas escolhas, ou para a cidadania terrena ou para a cidadania celeste. O que difere os dois filósofos é que para Santo Agostinho o homem não se bastaria, caso escolhesse a cidadania celeste, pois a queda do pecado o fez fraco, por isso ele dependia da graça divina, para permanecer fiel a sua escolha.

O efetuar a escolha, tanto para Platão como para Santo Agostinho, não tinha um fim em si mesmo. Para ambos havia um norteador teleológico na renúncia a tantos prazeres sensoriais. Sócrates, antes de Platão e Santo Agostinho, afirmou que todos os homens têm um ponto comum, a busca da felicidade. É por isso que a fuga dos bens terrenos e do prazer imediato faz sentido, tanto para Platão como para Santo Agostinho, uma vez, que para ambos, o homem deve buscar a verdadeira felicidade.

4.6 A Felicidade Como Meta do Homem

O tema felicidade é recorrente em muitas obras de Santo Agostinho. Em *Confissões*, ele partilha da afirmação de Sócrates de que todos os homens buscam a felicidade. Os homens, segundo o teólogo, podem divergir em muitos aspectos e assuntos, porém, quando se indaga sobre quem busca a felicidade, há, segundo ele, unanimidade (SANTO AGOSTINHO, 2000).

Esse tema ganhou destaque já em suas primeiras obras. Quando se retirou com familiares, amigos e discípulos na quinta de Cassiciaco, fazia parte dos diálogos, ali escritos, *A Vida Feliz*. O título da obra já indica a sua temática, a felicidade. Buscava ele, nesse lugar, junto com os demais membros da comunidade, refletir sobre diversos temas, principalmente os dirigidos ao cristianismo. Porém, a filosofia de Platão ainda exercia forte influência nos seus escritos. Papini o identifica mais como um filósofo, sob a batuta platônica, do que como um crente, no período de Cassiciaco (PAPINI, 1960). Em *A Vida Feliz*, Santo Agostinho mostrou-se seguidor de Platão, não só nos argumentos apresentados, mas no estilo da obra. O diálogo, como estilo de escrita da obra, é semelhante ao utilizado pelo filósofo grego, em todas as suas obras.

A proximidade com Platão aparece já no início da obra, quando Santo Agostinho indaga seus interlocutores sobre a necessidade de se alimentar o espírito tanto quanto se alimenta o corpo. Os interlocutores são unânimes ao afirmar de que a alma também precisa ser alimentada. O que o motivou fazer essa pergunta foi a tentativa de aproximar felicidade e sabedoria, condicionando uma a outra (SANTO AGOSTINHO, 1993). Essa relação entre felicidade e sabedoria é tipicamente platônica.

Outra questão importante na obra é: quem possui o que quer, é feliz? Após várias argumentações chegou-se à conclusão de que só quem possui Deus é verdadeiramente feliz, pois esse bem conquistado não é perecível, e deixa o homem plenamente realizado. Há aqui uma aparente contradição pois, anteriormente Santo Agostinho havia colocado a sabedoria como condicionante para a felicidade, logo depois é Deus quem ocupa esse lugar. A contradição de fato é aparente, pois, para ele, Deus e sabedoria são sinônimos, portanto se equivalem.

Mais uma vez se aproxima de Platão pois, para o filósofo grego o homem não deve buscar a verdade no que é passageiro, ou seja, no mundo sensível. Sendo assim, a realização só é possível em um ser imutável. Por esse motivo, Santo Agostinho afirma que não é possível a felicidade plena neste mundo, pois a contemplação de Deus só se realizará depois da morte (SANTO AGOSTINHO, 1993).

Argumento parecido é usado por Platão, na passagem em que Sócrates é procurado por seus discípulos, para que fugisse da morte imposta a ele pelo tribunal de Atenas. O argumento que Sócrates utiliza para não temer a morte é a certeza de que no mundo das almas encontrará a verdade (PLATÃO, 1991b).

A certeza de que a felicidade plena está em outro mundo não é motivo para que o homem se descuide do momento presente. O homem correto deve se cercar de cuidados para iniciar o caminho da felicidade. Se para Santo Agostinho só quem possui Deus é feliz, é necessário que se determine quem se enquadra nessa exigência, e ele diz: “Possui Deus quem não tem em si o espírito imundo” (*A Vida Feliz*, 2, 12).

Para que não se tenha um espírito imundo é imprescindível que o homem leve uma vida distante da luxúria, que tenha a alma casta e livre de qualquer pecado. Isso implica em se ter uma vida toda voltada para Deus, livre das tentações mundanas. Por isso, dominar os desejos sensoriais é fundamental para que se trilhe o caminho da verdadeira felicidade, que só será possível na cidade celeste (SANTO AGOSTINHO, 1993).

Na busca pela docilização e domínio do corpo, a sabedoria ocupa um papel de destaque. Santo Agostinho, ao associar felicidade com sabedoria, afirma em *A Vida Feliz*: [...] “A sabedoria é simplesmente a moderação de espírito” (*A vida Feliz*, 4, 33). Seguindo

esse raciocínio agostiniano, o homem sábio alcança o equilíbrio de espírito e, como consequência, controla as paixões e seus desencadeadores.

Para o teólogo, é pela sabedoria que se distingue o falso do verdadeiro. Se Deus é a verdade, e ele assim crê, alcançar a verdade é alcançar a felicidade, como ele afirma em *Confissões*: “Pergunto a todos se preferem encontrar a alegria na verdade ou na falsidade. Todos são categóricos em afirmar que a preferem na verdade, como em dizer que desejam ser felizes. A vida feliz é a alegria que provém da verdade” (*Confissões*, X, 23, 2). Com essa assertiva, Santo Agostinho se aproxima de Platão por dois motivos: primeiro, porque distancia a felicidade dos bens materiais; segundo, porque estabelece o encontro da verdade como caminho para a felicidade.

Santo Agostinho deixou claro que a felicidade plena nesse mundo era terminantemente impossível. Por outro lado indicou que seria possível ter algum lampejo dessa felicidade ainda na vida terrena, desde que se tomasse alguns cuidados, entre eles o controle das inclinações sensoriais. Se a graça divina é o maior e mais seguro instrumento para a docilização do corpo e a vivência dos preceitos divinos, a educação pode cumprir papel essencial nessa empreitada. Em suas pregações e instruções, Santo Agostinho mostrou qual o caminho para se chegar à verdadeira felicidade.

5 A EDUCAÇÃO AGOSTINIANA E A DOCILIZAÇÃO DO CORPO

Santo Agostinho afirmou, mais de uma vez, que o homem, antes do pecado, vivia sob a graça divina, livre da luxúria e da concupiscência, com o corpo e a alma ilibados. Após a queda, entregue a seu orgulho, o homem distanciou-se do criador, direcionando seu desejo para a criação. Para o teólogo, a única forma de voltar a um estado próximo àquele anterior ao pecado de Adão, seria mediante a graça divina, dom que Deus volta a oferecer ao homem. Não caberia ao homem, então, ação alguma a ser feita para submeter o corpo à alma, docilizando-o e, assim, viver sem a malícia do pecado? Ele asseverou que sem a graça isso seria impossível, porém, afirmou também, que alguns instrumentos poderiam ajudar o homem na busca por viver sob a graça divina, um deles é a educação. A concomitância de existência do Império Romano e cristianismo, permitiu-lhe receber uma educação mesclada de valores das culturas romana e cristã. A ambivalência em sua formação, mostrou-se presente nos fundamentos estabelecidos, por ele, para a prática da educação.

5.1 Princípios Romanos e Cristãos na Educação Agostiniana

As etapas da experiência, no campo da educação, de Santo Agostinho estão vinculadas a um período em que o Estado romano, que outrora controlava a educação, começa a perder espaço para a Igreja (CAMBI, 1999). Mesmo com a decadência do Estado, Santo Agostinho pôde fazer uso da educação oferecida por este, principalmente no campo da retórica. A outra fonte de sua formação, foi no próprio lar, onde sua mãe procurou inculcar nele alguns pressupostos da doutrina cristã. Destarte, o contexto da educação agostiniana está relacionado a duas teorias educacionais distintas: a romana e a cristã.

A educação romana, normalmente é caracterizada por seu aspecto prático, visando a formação do cidadão romano. A visão prática do romano mostrava-se adequada na busca de instrumentos para a obtenção de sucesso na vida pública. Para aqueles que desejavam trilhar esse caminho, a oratória era um instrumento bastante eficaz, inclusive no período de

formação de Santo Agostinho. Os meandros da oratória foram dominados por ele, que dela fez uso na profissão e na pregação (HUBERT, 1976).

Segundo Monroe, havia um viés moral na educação romana, viés esse, pautado em virtudes como obediência, coragem, prudência e honestidade. Essas virtudes são típicas de um povo voltado para conquistas e para uma vida social correta, ou seja, respeitando as normas propostas por essa sociedade. A soma dessas virtudes resulta em um cidadão determinado em alcançar seus objetivos e tomado por um espírito de dever para com o Estado, sendo-lhe fiel servidor (MONROE, 1978).

Dessas características da educação romana, Santo Agostinho, nela formado, fez uso em profusão. Da retórica fez sua profissão, na condição de professor, e dela fez uso enquanto pregador e escritor. Do espírito de dever para com o Estado, fez uma meta de sua vida, porém, não do Estado terreno, mas da cidade celeste, governada por Deus, com valores distintos dos da cidade terrena.

Como visto, as virtudes sociais ocupavam papel de destaque na formação do cidadão romano. No cristianismo ser virtuoso também era fundamental, no entanto, as virtudes sociais cedem lugar às virtudes teológicas: fé, esperança e caridade (MONROE, 1978).

Sciacca entende que o modelo dessas virtudes é Jesus Cristo, que com sua vida e pregação vem trazer, literalmente, a boa nova. O que se tem de novo na mensagem de Jesus? Nascido e educado na tradição judaica, ele sabia muito bem do aspecto legalista desse povo, que era fiel a uma lei antiga, a Lei de Talião,²⁴ mais conhecida pela frase que a representa: “olho por olho, dente por dente.” Se por um lado essa lei expressa justiça, uma vez que condiciona a pessoa prejudicada a limitar o reparo na medida do dano recebido, por outro lado, não trabalha com a possibilidade do perdão, e o causador do dano, normalmente, era tido como inimigo. É justamente nesse quesito que Cristo inova, pois se os quatro evangelhos pudessem ser resumidos em duas palavras, elas seriam amor e perdão, e de forma incondicional, como exigia Cristo àqueles que desejavam segui-lo (SCIACCA, 1966).

²⁴ A Lei de Talião teria sido criada por Javé, como critério de justiça nas punições àqueles que causaram algum dano, de qualquer ordem, a qualquer pessoa.

Os valores que, até então, foram defendidos pelos cidadãos romanos, passam a ser desprezados, e virtudes antes inimagináveis, passam a ter a conotação de ideal de vida, como a humildade, por exemplo. Nas bem-aventuranças, presentes no evangelho de Mateus (5: 1-10), Jesus Cristo dá à felicidade uma conotação diferente. Feliz, agora, não é mais o sábio, o filósofo ou o cidadão correto. Feliz será, na parusia, o misericordioso, o manso de coração, o que sofre, o que tem um coração puro e fome de justiça.

Sciacca acrescenta aos valores novos trazidos por Jesus Cristo, uma virtude que foi fundamental na elaboração dos princípios educacionais no cristianismo primitivo, a caridade (SCIACCA, 1966). A caridade, complemento do amor e do perdão, é descrita por Paulo de Tarso na primeira carta aos Corintos (13: 1-13), quando afirma que qualquer dom que o homem possuir, se não for acompanhado da caridade, de nada vale, e descreve a caridade como paciente, prestativa, destituída de orgulho, egoísmo e rancor. Essas qualidades são exatamente as descritas por Cristo, nas bem-aventuranças.

Outra novidade que o cristianismo traz, é de que o reino de Deus é para todos: homem, mulher, pobre, rico, doutor, ignorante, enfim, todos. Ante os olhos de Deus, todos têm o mesmo valor. Toda forma de segregação, tida como normal nas sociedades greco-romanas, cai por terra e perde sentido com a boa nova (SCIACCA, 1966).

A radicalidade nas mudanças que o cristianismo trouxe, exigiu uma educação moldativa e formativa. Moldativa, porque apresentou um novo modelo de homem, fundamentado na pessoa de Cristo. Formativa, pois para que se possa transformar o homem velho no homem novo, seria preciso uma formação dirigida, que o conduzisse a uma nova forma de ser e agir (CAMBI, 1999).

Tendo Cristo como modelo, a pedagogia cristã não poderia se distanciar de seu mestre, para que fosse minimamente coerente com sua origem e inspiração. Como representante de Cristo na terra, a Igreja tem a responsabilidade de passar os valores novos que Cristo trouxe a todas as pessoas (SANTO AGOSTINHO, 2002). Dessa forma, a educação cristã passa a ter a obrigação de se fundamentar em alguns princípios, que são assim descritos por Luzuriaga:

- 1) Reconhecimento do valor do indivíduo como obra da divindade.

- 2) Superação dos limites de nação e Estado e criação da consciência universal humana.
- 3) Fundamentação das relações humanas no amor e na caridade.
- 4) Igualdade essencial de todos os homens, seja qual for a posição econômica ou classe social.
- 5) Valorização da vida emotiva e sentimental sobre a puramente intelectual.
- 6) Consideração da família como a mais imediata comunidade pessoal e educativa.
- 7) Desvalorização da vida terrena presente ante o além, e, portanto, subordinação da educação à vida futura.
- 8) Reconhecimento da Igreja como órgão da fé cristã e, logo, como orientadora da educação (LUZURIAGA, 1977, p. 70).

Santo Agostinho, na condição de seguidor e defensor do cristianismo, seguramente levou em conta esses princípios, ao elaborar os fundamentos de sua educação. Porém, além de cristão ele também era cidadão romano. Por isso acabou representando uma síntese da educação romana e da educação cristã, pois usou a oratória como instrumento de suas pregações e a parusia como meta de suas ações. Alicerçado nessas duas teorias educacionais, ele elaborou os fundamentos de sua visão de educação.

5.2 Fundamentos da Educação Agostiniana

Para falar da educação agostiniana, há a necessidade de se fazer uma divisão entre os dois períodos de sua vida: o da pré-conversão e o pós-conversão. O primeiro período já foi retratado, e nele fica claro o desejo de se alcançar as benesses comuns a um cidadão romano de então: honraria, fama e dinheiro. Por isso, pode-se chamar essa primeira fase de imanente, pois estava voltada para os bens presentes e aos interesses mundanos.

A segunda fase, a pós-conversão, mostra um Santo Agostinho voltado para o divino, com perspectiva salvífica.²⁵ Por isso suas metas educativas transcendiam às

²⁵ Para Monroe, não é apenas Santo Agostinho que tem esse caráter salvífico em sua doutrina educacional. Para ele o cristianismo trouxe uma nova perspectiva para educação, que passa dos interesses naturais e de tudo que estava ligado ao mundo para a preparação para um momento futuro, ou seja, a parusia (MONROE, 1978).

necessidades voltadas para o horizonte ôntico, e colocando o homem numa perspectiva de santificação. É a passagem do exterior para o interior (PEREIRA MELO, 2010).

Na primeira fase, ele buscava privilegiar o trabalho com pessoas mais preparadas intelectualmente, na segunda, foram contemplados, também, os humildes e ignorantes. Se a primeira dava suporte para a preparação do cidadão terreno, a segunda auxiliava na estruturação do cidadão celeste, a partir de um processo de santificação, para reaproximar de Deus aquele que se afastou d'Ele pelo pecado. Essa santificação era fundamental para a vida junto com Cristo na cidade celeste (PEREIRA MELO, 2010).

Estabelecidas as fases da educação agostiniana, cabe apresentar alguns de seus fundamentos. Dos princípios da educação cristã, apresentados por Luzuriaga, cinco deles estão presentes nos fundamentos da educação agostiniana: o reconhecimento do valor do indivíduo como obra de Deus; a fundamentação das relações humanas no amor e na caridade; a valorização da vida emotiva e não somente a intelectual; a desvalorização da vida terrena e o direcionamento para a parusia; o reconhecimento da Igreja como órgão da fé cristã. Soma-se a esses princípios, um outro, vindo de Paulo de Tarso, que era fundamental para ele, o de que Cristo é o mestre, e por ele e nele se encontra a verdade.

Por sua importância, a primeira abordagem é sobre a certeza que o teólogo tem de que Cristo é o Mestre. Na obra *De Magistro* (Do Mestre), o título já sugere o que Santo Agostinho pensa sobre o tema, que é a certeza de que há um único mestre, Cristo. Um dos argumentos utilizados para defender esta tese é de que não se aprende pelo simples contato com as palavras, como normalmente se convencionou afirmar. Para ele, as palavras por si só nada dizem. Por isso, não é pela voz de quem fala, que só expressa palavras, que se aprende, mas quando consultamos nosso interior é que encontramos a compreensão, pelo mestre que ensina. Esta concepção agostiniana está, assim, expressa em *De Magistro*:

No que diz respeito, a todas as coisas que compreendemos, não consultamos a voz de quem fala, a qual soa por fora, mas a verdade que de dentro de nós preside a própria mente, incitados talvez pelas palavras e consultá-la. Quem é consultado ensina verdadeiramente, é este Cristo que habita, como foi dito, no homem interior (*De Magistro*, 11, 1).

Esse processo de aprendizagem não tem um mecanismo simples. Ele se aproxima da maiêutica socrática, onde mestre era uma espécie de parteiro de ideias, uma vez que estas já estavam na alma do homem, herança de sua vida no Hades, antes da encarnação.

Para Santo Agostinho, o homem tem capacidade intelectual, porém, ele não aprende pelas palavras que lhe são expressas, mas “[...] o intelecto humano exerce atividade intelectual quando o homem confere o que vê, escuta, lê ou pensa com a verdade inteligível que está na sua própria mente, apresentada por Deus” (NUNES, 1978, p. 221). Diferentemente de Sócrates, o mestre de Tagaste, não acreditava que o intelecto teria condições de realizar a reminiscência, pois, assim teria que aceitar a teoria da preexistência das ideias e reencarnação. Como cristão que era, isso seria inconcebível. Para ele, o conhecimento é um ato presente, concedido exclusivamente por Deus.

Se é certo que Deus habita o interior do homem, e ele é O mestre, seria perda de tempo buscar o conhecimento por qualquer meio externo, pois percorreria o caminho inverso de onde o conhecimento se realiza, que é em e por Deus, e o caminho para Deus é o interior do homem: “Não saias de ti, mas volta para dentro de ti mesmo, a verdade habita o coração do homem” (*A Verdadeira Religião*, 39, 72). Deus é a luz,²⁶ aquele que permite e possibilita ao homem conhecer. A partir dessa premissa, seria razoável inferir que todas as pessoas teriam o mesmo grau de conhecimento, ao que Santo Agostinho rebate, dizendo que se Deus é a luz do espírito e fonte do saber, porém, é o homem que tem o olhar para o entendimento e, segundo o teólogo, a capacidade de “visão interna” de cada um é diferente (SANTO AGOSTINHO, 1995).

Qual seria, então, o papel do professor no processo do conhecimento? Para o teólogo, ele seria o instrutor, uma espécie de intermediário e facilitador entre aquele que busca o conhecimento e a sua fonte. Definido o professor como instrutor, Santo Agostinho preocupou-se em esclarecer se a instrução é um bem ou não, uma vez que se pode instruir rumo ao equívoco. Em *O Livre Arbítrio*, ele mostra-se convicto de que instruir é um bem, porém “[...] há duas espécies de instrução: uma que ensina a praticar o bem, e outra a praticar o mal” (*O Livre Arbítrio*, I, 1, 3). Para ele, mesmo quando ao instruir, se falar

²⁶ A ideia de Deus como fonte de luz para o conhecimento do homem está baseada na teoria da iluminação de Santo Agostinho. Para ele a alma está contaminada pelas paixões, o que impede o homem de ver a Verdade. Para vencer a escuridão, provocada pelas paixões, está Deus como luz que permite ao homem ver a Verdade, que é o próprio Deus (SANTO AGOSTINHO, 2000). Tomando a imagem criada por Platão, Santo Agostinho afirma que Deus ilumina, mas cabe ao homem enxergar. Por isso é imprescindível que o homem mantenha a sua visão interna em boas condições. Desta forma, é imperativo ao homem: uma fuga completa das coisas sensíveis; uma libertação do cárcere do corpo, para, assim se libertar das trevas, colocando-se apto a enxergar a luz divina (SANTO AGOSTINHO, 1995). Por esse motivo é que o teólogo insiste na necessidade do homem romper com os bens terrenos e as paixões que estes despertam, pois assim o fazendo cria condições de contemplar a Verdade, e ver a luz.

sobre o mal, esse é um ato positivo, pois ensina como evitar o mal e não um convite a praticá-lo. Mesmo que o instruir não faça parte dos princípios agostinianos de educação, ele via na instrução, um instrumento eficaz na busca e no alcance do conhecimento.

Quanto ao princípio do reconhecimento do indivíduo como obra divina, o mestre de Tagaste fez uma explanação esclarecedora em *O Livre Arbítrio*, onde buscou demonstrar que o homem pecou por conta própria, e não por uma falha divina no ato de criá-lo. Assim sendo, mesmo com o pecado, o homem continua sendo importante, pois ele representa o ápice da criação divina, é ele, aquele que mais se aproxima do seu criador, uma vez que foi feito à sua imagem e semelhança. Para o teólogo, essa imagem do homem tem que ser lembrada nas instruções cristãs, sempre reforçando a ideia de que se deve odiar o vício, jamais o homem (SANTO AGOSTINHO, 1990).

No que se refere à troca do intelectualismo por valores mais próximos dos cristãos, Santo Agostinho não precisou buscar em nenhuma fonte fora de sua própria experiência de vida, onde, parte dela, viveu sob a égide do intelectualismo. A sua conversão acabou se tornando um marco, que estabeleceu um redirecionamento de seu olhar para outros valores, tendo por meta a parusia. Esse novo olhar exigiu uma postura radicalmente diferente da que ele tinha em sua relação com os bens terrenos, que lhe foram tão caros no passado. Ao descobrir Deus como a Verdade, não fazia mais sentido se prender àquilo que o distanciava d'Ele. Cabe, aqui, a mesma pergunta que Platão fez, através de Sócrates, no mito da caverna: “[...] não preferirá mil vezes ser um simples criado de charrua, a serviço de um pobre lavrador, a sofrer tudo no mundo, a voltar às antigas ilusões e viver como vivia?” (*República*, VII, 7). Tanto para Platão como para Santo Agostinho, aquele que conheceu a verdade, jamais desejaria voltar para o ilusório.

Além de estabelecer princípios que fundamentariam a ação instrutiva, Santo Agostinho teve o cuidado de apresentar algumas sugestões de como exercer essa prática com a maior eficiência possível, fazendo com que esse ato fosse agradável e proveitoso para as duas partes, o instrutor e o instruído. Para isso estabeleceu algumas regras que poderiam auxiliar no ato de instruir, colocando a caridade como mola mestra desse agir.

5.2.1 Regras Agostinianas para a Instrução

O ponto de partida de quem busca a instrução ou o ensinamento, é a procura da compreensão do significado de um determinado objeto. Por isso, antes de expor sobre como instruir, o teólogo teve como indispensável para a compreensão, a necessidade de se crer. Santo Agostinho, tomando emprestadas as palavras do profeta Isaías, afirma: “[...] se não credes não entenderéis” (*O Livre Arbítrio*, II, 2, 6). Para ele, a fórmula completa para o entendimento está em crer e buscar em Deus o entendimento, pois n’Ele reside a verdade.

Ao se buscar o entendimento de algo, há de se levar em consideração três fatores: o sujeito que irá intermediar o entendimento, o objeto de entendimento e aquele que alcançará o entendimento.

O primeiro fator, isto é, o sujeito que articula o entendimento, foi muito lembrado por Santo Agostinho em suas instruções de oratória, principalmente as dirigidas ao orador cristão. Em *A Doutrina Cristã* ele apresenta três metas essenciais para que o orador consiga se expressar com sabedoria e eloquência, “[...] que consistem em fazer-se escutar com atenção, com prazer e com docilidade” (*A Doutrina Cristã*, IV, 27, 56).

Ao mesmo tempo em que ele aponta o caminho para o sucesso do bom orador, também se mostra preocupado com aquele que ouve. Por esse motivo, enfatiza que não basta ter a atenção daquele que ouve, é preciso despertar nele o prazer para aquilo que ouve.

Percebe-se que em momento algum ele aponta o caminho da força para que se tenha a atenção do ouvinte, seja ele aluno ou um fiel. O que ele sugere é de que a aprendizagem se dê “[...] em uma atmosfera de amor” (WILLS, 1999, p. 47). É a busca pela empatia e não pelo medo, no processo de aprendizagem.

Para ter sucesso, no intento de cativar o ouvinte e despertar nele o prazer em aprender, cabe ao mestre mostrar satisfação com aquilo que faz:

O fato é que somos ouvidos com maior prazer quando a nós mesmos agrada o nosso trabalho: o fio da nossa educação é tocado pela alegria e desenvolve-se mais fácil e mais inteligível.[...] A grande preocupação

reside na maneira de narrar, para que aquele que catequiza, quem quer que seja o faça com alegria (*A Instrução dos Catecúmenos*, 2, 4).

Esse tipo de conduta do orador ocasionaria uma espécie de simbiose, onde as partes sairiam satisfeitas e realizadas naquilo a que se propuseram a alcançar. O segredo estava na troca do uso da violência, pela atração desencadeada pelo prazer da ação educativa.

Para chegar a esse padrão de comportamento para com seu ouvinte, professor e pregador deveriam ter sempre em mente de que Cristo é O mestre e a caridade deve ser norteadora da ação instrutiva, e desencadeadora do amor entre as partes envolvidas no processo do ensino e da aprendizagem (SANTO AGOSTINHO, 1987). Herança da tradição paulina, a caridade simboliza a alteridade em seu sentido mais amplo, que é do homem novo que busca “[...] dar-se, empenhar-se, prodigar-se até ao sacrifício pelos próprios semelhantes” (SCIACCA, 1966, p. 223). Nesse novo contexto, o homem abre mão de suas aspirações de promoção pessoal e volta-se para seu semelhante com um amor incondicional, capaz de suplantar qualquer desânimo ou reserva por parte do instrutor.

Para Hannah Arendt, o conceito de caridade, em Santo Agostinho, transcende o horizonte ôntico. Ao contrário de *cupiditas* (cobiça), que é o falso amor, e que prende o homem ao mundo, a *caritas* (caridade) é o amor que almeja a eternidade. Sobre o aspecto prático de um e de outro, Arendt, assim se expressa:

Caridade e cobiça diferenciam-se pelo objecto que visam. Descrevem desde logo a pertença a qualquer coisa e não à atitude, o *habitus*. O homem é aquilo que se esforça por atingir. 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 (ARENDR, 1997, p. 25).

A partir desse conceito de caridade, esta, a caridade, se enquadra não só como uma regra no magistério agostiniano, pois ela é um meio para a boa execução deste, mas como um fundamento também, uma vez que é princípio básico da educação agostiniana. É o argumento defendido por Paulo de Tarso, na carta aos Coríntios, de que sem a caridade nenhum dom tem valor. O professor que tem a caridade como princípio de sua ação, não só está bem respaldado, como sinaliza qual cidadania escolheu, a celeste.

Estabelecidos os princípios para a ação pedagógica, Santo Agostinho, fazendo uso de sua experiência no campo da oratória, dá dicas para aqueles que se propunham a

transmitir os ensinamentos da doutrina cristã. Para ele, a regra de ouro para um bom orador é ter a oração e a sabedoria acima da eloquência. Ele deve orar por ele e por quem o ouve. Mesmo com o cuidado de orar antes de pronunciar sua fala, é possível que haja entre os ouvintes pessoas com sérias limitações de entendimento. Essas pessoas, segundo o teólogo, não devem ser ignoradas, mas deve-se ter um cuidado especial para que elas também aproveitem da pregação ou mesmo da aula (SANTO AGOSTINHO, 1973).

Àqueles que tem dificuldade de acompanhar o que está sendo falado, Santo Agostinho sugere que o orador desça o nível da fala até sua possível compreensão. Mesmo que, para isso, tenha que falar mais compassadamente, e numa linguagem factível de compreensão a estes que demonstram dificuldade maior que os demais para acompanhar e entender a pregação (SANTO AGOSTINHO, 1973).

Há o risco de se aborrecer com essas pessoas, mas quando acontecer, a solução é simples, ser paciente. A motivação para a paciência, segundo Santo Agostinho, reside na possibilidade da surpreendente aprendizagem, e diz: “[...] agora, no entanto não se renova o nosso prazer pelo prazer de sua surpresa?” (*A Instrução dos Catecúmenos*, 12, 17). Quando o conhecimento se dá, o aborrecimento dá lugar à alegria da conquista para aquele que menor possibilidade tinha de alcançá-la. Por isso, mais eficiente que envergonhar o aluno, expondo sua dificuldade, é ter a paciência necessária para que ele alcance a mesma alegria daqueles que já haviam compreendido o teor do ensinamento.

A sua preocupação com aquele que busca conhecer os ensinamentos cristãos ia além dos que se mostravam menos preparados para o entendimento. Sua experiência no púlpito lhe dava a certeza da diversidade de pessoas. Diante desse fato, ao passar regras para a instrução aos catecúmenos, Santo Agostinho diz:

[...] posso eu mesmo testemunhar que me impressiono diferentemente ao ver diante de mim para serem catequizados. O erudito, o tímido, o cidadão, o estrangeiro, o rico, o pobre, o civil, o magistrado, o poderoso, o representante desta ou daquela família, desta ou daquela idade, ou sexo, desta ou daquela seita, partindo deste ou daquele erro vulgar. [...] E apesar de que a mesma caridade se deve a todos, a todos não se aplica o mesmo remédio (*A Instrução dos Catecúmenos*, 15, 23).

Apesar dessa regra ser básica para um orador minimamente preparado, Santo Agostinho lembra aos catequistas que para cada tipo de pessoa se aplica um tipo de mensagem. A experiência, como professor de retórica, dava-lhe autoridade suficiente para

afirmar que a instrução, na dose certa e de maneira adequada, tende a funcionar. Aliado à sua experiência, estava o desejo de dirimir a ignorância daqueles menos preparados e instruídos sobre a doutrina cristã.

Caso aquele que buscasse a instrução, mesmo cercado de boa vontade em aprender, mostrar-se entediado com a fala, dizia Santo Agostinho, que o orador deveria utilizar-se de todo subterfúgio para recuperar a atenção deste que buscou o conhecimento da verdade (SANTO AGOSTINHO, 1973). Sendo assim, para ele, para que se tivesse efeito positivo no alcance da verdade revelada pelas escrituras (judaico-cristãs), é preciso que o orador seja paciente, sensível às diferenças e preparado para sua missão, para que consiga, com seu ofício, ensinar, convencer e agradar. Porém, Santo Agostinho foi irredutível em seu princípio de que mais do que a palavra pronunciada, o que mais convence é o exemplo, pois o pregador tem que ser um modelo para seus fiéis. Aliado ao exemplo, está o conteúdo a ser ministrado pelo orador (SANTO AGOSTINHO, 2002). Por isso, ele deu atenção especial não só ao como ensinar, mas ao que ensinar.

Ao estabelecer o que ensinar, Santo Agostinho definiu o que é propício ao cidadão celeste, bem como o que não convém a este. Isso justifica todo o cuidado que ele tomou em descrever, às vezes de forma detalhada, a conduta correta de um seguidor de Jesus Cristo. Merece destaque, na conduta do cidadão celeste, o domínio de seu corpo, mantendo-o docilizado.

5.2.2 O Conteúdo do Ensino na Perspectiva Agostiniana

Estabelecidas as sugestões de como instruir com eficiência, Santo Agostinho mostrou-se atento ao conteúdo da instrução. Se a instrução é um bem, segundo ele, o conteúdo desta não o é, necessariamente.

A gama de possibilidades de instrução é vasta, porém o foco de Santo Agostinho é a formação para a cidadania celeste, é a educação para a parusia, como afirma Paul Monroe: “A educação tornou-se um regime rígido de preparação para o estado futuro” (MONROE, 1978, p. 94). Por isso, ressalta Pereira Melo, que a essência da educação agostiniana “[...] residia na consulta interior, lugar em que Deus é quem verdadeiramente

instruí” (PEREIRA MELO, 2010, p. 431). Há a tentação de se inferir de que se a verdade está no interior do homem, esta é fruto da razão. Santo Agostinho não partilha dessa inferência, pois para ele a verdade está além dos limites humanos. Por isso, o homem não faz a verdade, mas a descobre. Gilson, assim interpreta a visão agostiniana sobre a verdade:

A necessidade do verdadeiro para a razão não é mais do que o sinal de sua transcendência sobre ela. A verdade, na razão, está acima da razão. Há no homem, portanto, algo que excede o homem. Já que é a verdade, esse algo é uma realidade puramente inteligível, necessária, imutável, eterna. É precisamente o que chamamos de Deus. As metáforas mais variadas podem servir para designá-lo, mas todas têm, finalmente, o mesmo sentido. Ele é o sol inteligível, a luz do qual a razão vê a verdade, é o Mestre interior que responde de dentro à razão que o consulta (GILSON, 1998, p. 147-148).

O fato da verdade transcender ao homem, não lhe permite a passividade ante ela. Cabe a ele, buscar o caminho para ela e, ao mesmo tempo, livrar-se de todos os artifícios que o distancia dela. O primeiro passo e, talvez, o mais importante é deixar sua “visão interior” apta a enxergar a luz divina. Para que isso aconteça, o teólogo está convencido de que se deveria abandonar tudo o que aprisiona o homem ao corpo. Quem chegar a esse estágio “[...] purifica de tal modo os olhos de seu coração que não pode preferir, e sequer comparar, a Verdade suprema a nada, nem ao próximo, nem ao ser que ele mais ama, isto é, a si próprio” (*A Doutrina Cristã*, II, 7, 11).

Como visto, o teólogo coloca como condição *sine qua non*, o abandono da vida de pecado para, assim, poder enxergar a verdade que vem de Deus. Para isso, é imperioso que o homem sinalize que abandonou os vícios que o escravizavam, e dar mostras do seu empenho na luta contra as tentações que o cercam.

Assim, o homem de boa vontade, guiado pelo próprio Deus, converte as tribulações da vida presente em instrumento de fortaleza. No meio da abundância dos prazeres e bens materiais, ele mostra e robustece sua temperança. Nas tentações, afina sua prudência. Tudo isso para não se deixar arrebatado por elas, mas se fazer vigilante e ainda mais ardente no amor pela verdade, a qual é única a não falhar (*A Verdadeira Religião*, 15, 29).

O homem que escolher o caminho da retidão só terá a ganhar ante a misericórdia divina. Porém, mesmo com as benesses apontadas por Santo Agostinho para quem escolhe o caminho da luz, o homem continua livre e, portanto, com a possibilidade de escolher entre dois caminhos. É a bifurcação estabelecida por Santo Agostinho entre as cidades

celeste e terrena, que determina que tipo de homem se deseja ser. Para cada tipo de homem, uma educação e um conteúdo adequados. A diferença se dará no resultado da escolha de cada um, ou seja, caminhar na e para a verdade, ou tomar o caminho contrário a ela.

Os pleiteadores da cidadania celeste devem saber que há exigências para que se viva conforme esta escolha, e o caminho para se chegar a esta condição exige uma instrução adequada. Um cuidado especial deveria ser dado no controle às inclinações sensoriais. A insistência que o teólogo mantém em suas instruções da necessidade de uma ascese incondicional e ininterrupta, para quem vislumbra ser cidadão celestial, não é gratuita. A sua vida era testemunho de que não se podia descuidar em momento algum, pois a volta para uma vida de pecado poderia acontecer. Bastaria, para isso, deixar-se levar pelas tentações. Na busca por uma vida ascética, a docilização do corpo era fundamental (SANTO AGOSTINHO, 2000).

Hamman apresenta um motivo relevante, pelo qual Santo Agostinho insiste, em suas pregações e obras, sobre a necessidade de se docilizar o corpo:

O haver conhecido bem demais as farras e amado com um amor demasiado carnal - amado para ser amado – explica a austeridade de sua ascese, os exageros de sua espiritualidade que só não é desumana por ter melhor esclarecimento sobre a fragilidade humana (HAMMAN, 1977, p. 234).

A docilização almejada, ainda na juventude, não foi tarefa fácil. Santo Agostinho pôde vivenciar o que Platão já havia afirmado, de que, apesar de inferior à alma, o corpo tem seu poder de atração e, por isso, caberia ao homem virtuoso controlar suas inclinações sensoriais, para que, assim, se distanciasse do passageiro, alcançando o que é permanente (PLATÃO, 1991a). Santo Agostinho partilhou das premissas platônicas, no que se refere a procurar o eterno em detrimento do passageiro, e de que o homem não está imune aos apelos do corpo:

Encaminhemos a conversa até a conclusão de que as delícias dos sentidos do corpo, por maiores que sejam, e por mais brilhante que seja o resplendor sensível que as cerca, não são dignas de comparar-se à felicidade daquela vida, nem merecem que delas se faça menção (*Confissões*, IX, 10, 3).

Para fortalecer o homem de espírito fraco, na busca pelo eterno e verdadeiro, este “[...] tem necessidade do magistério divino para conhecer com certeza e de auxílio para

agir com liberdade” (*A Cidade de Deus*, IX, 15, 2). Esse magistério divino, intermediado pelo homem, deve dar as instruções devidas do que e como lidar com as buscas hedônicas, pois só assim o homem seria verdadeiramente livre, pois se libertaria de qualquer forma de amarra que o fizesse escravo das necessidades no campo ôntico.

Para que o magistério divino se realize, é necessário que o homem se volte para seu interior num processo de autoconhecimento e autoeducação. É uma retomada do “conhece-te a ti mesmo” de Sócrates, porém, com uma novidade. Não é mais a simples busca do conhecimento de suas habilidades e limites, mas o reconhecimento de sua essência, que é a de se reconhecer como a imagem de Deus (PIRATELI, 2006). Outro ponto a ser levado em consideração é de que essa interioridade não pode ser confundida com uma mera introspecção:

É a interioridade metafísica, isto é, não um momento da alma, mas ato essencial do espírito na objetividade da verdade interior. Não é a subjetividade vazia, puro momento psicológico, é o ato espiritual que se colhe e tem consciência de si mesmo no momento que se colhe dentro da verdade objetiva, que é interior ao próprio ato do espírito (SCIACCA, 1967, p. 174).

Ao tomar consciência de sua essência, de “conhecer-se” e reconhecer-se como semelhante a Deus, cabe ao homem buscar recuperar a retidão que Deus lhe havia dado, gratuitamente, no ato da criação. Retidão que perdeu pelo orgulho, que fez com que trocasse a luz divina pela própria luz (GILSON, 2006). Ao restabelecer a ordem original, o homem voltaria a ter o corpo subordinado à alma, e não o contrário. Assim sendo “[...] o homem que vive segundo o espírito formula seu parecer, aprovando o que é reto, e censurando o que encontra de vicioso nas almas e costumes dos fiéis” (*Confissões*, XIII, 23, 34). Para chegar a esse grau de discernimento, é preciso que purifique a própria alma, antes mesmo que o corpo. “É certo que a imortalidade e a incorruptibilidade do corpo só podem vir, para ele, da vida sã e perfeita da alma. Essa saúde da alma consiste em se apegar mui solidamente a um bem superior, isto é, Deus imutável” (*A Doutrina Cristã*, I, 23, 23).

Santo Agostinho, com frequência, exorta o homem a abandonar os prazeres terrenos e a todo tipo de pecado. Instiga o homem a recuperar a ilibação que Deus lhe conferiu quando o criou. Porém, reconhece que para qualquer um que tentar realizar essa tarefa por conta própria, será em vão. Como consequência do pecado original, o homem

perdeu o poder da graça concedida a ele por Deus, que fazia com que ele permanecesse no caminho do bem e, por consequência, junto a Ele. A criatura decaída necessita da graça divina para se regenerar e manter-se firme contra as tentações:

Se durante a etapa de sua vida humana, a alma vence as cobiças com que se nutriu pelo gozo das coisas perecedoras, se ela crê que para as vencer Deus a ajuda com o socorro de sua graça, e se submete a ele, em espírito de boa vontade, então, sem dúvida alguma, ela será regenerada (*A Verdadeira Religião*, 12, 24).

A graça divina, além de propiciar a regeneração do homem, também auxilia na retomada da liberdade plena, comum a ele antes do pecado, e é fundamental ao livre-arbítrio: “[...] a graça é necessária ao livre-arbítrio do homem para lutar, eficazmente, contra os assaltos da concupiscência desregrada pelo pecado e para ser merecedor diante de Deus” (GILSON, 1998, p. 155). Alicerçado pela graça, o ser humano estaria apto a buscar a educação advinda de Deus, que o libertaria das coisas temporais, buscando o real, que é Deus. “A educação, nessa perspectiva, tinha o sentido de santificação, de aproximação do homem com Deus. O homem deveria entregar-se a Ele num ato livre e pura vontade, permitir que tomasse posse de si, que ocupasse seu interior e atuasse por meio dele” (PEREIRA MELO, 2010, p. 414). A pessoa que assim agisse, sinalizaria que sua escolha era pela cidadania celeste, e de que estaria livre das armadilhas da “carne”.

O teólogo encontra respaldo para o argumento, de que o homem tem que se libertar das amarras do mundo, na carta de Paulo aos Gálatas (5: 1), onde afirma que Cristo morreu para libertar o homem, e este não deveria se prender ao jugo da escravidão, e complementa, na mesma carta, dizendo que o homem não abuse da liberdade dada por Cristo, como pretexto para servir à carne (5: 13). Por isso, é necessário que este domine o corpo e privilegie o espírito, para que, assim, possa servir a Deus (SANTO AGOSTINHO, 1987).

No intuito de deixar o corpo submisso, Santo Agostinho admite que mortificações são aceitáveis, pois por elas o homem pode colocar um freio nas más inclinações e na busca pelas coisas inferiores. Não é tratar o corpo como inimigo, uma vez que o homem depende dele para realização de parte de suas necessidades, porém, é colocar um limite nas aspirações contrárias ao espírito. Assim agindo, o homem dá provas de seu amor a Deus, abrindo mão de prazeres passageiros (SANTO AGOSTINHO, 2002). Uma forma que o

homem tem de retribuir, minimamente, ao amor incondicional que Deus tem por ele, é docilizar o seu corpo, primando pela contemplação de Deus.

Ao tentar demonstrar que o homem deve procurar contemplar Deus, buscando o seu interior, Santo Agostinho recorre à alegoria já utilizada por Platão em seu Mito da Caverna. Nele, Platão afirma que não se pode enxergar a verdade com os olhos físicos, é preciso procurá-la com os “olhos” do intelecto, ou seja, com e no seu interior. A mesma convicção de que os bens materiais não são a expressão do verdadeiro, defendida por Platão, também o é pelo teólogo (SANTO AGOSTINHO, 2000). Na comparação entre Santo Agostinho e Platão sobre buscar a verdade no interior, Mariñas, assim se expressa:

San Agustín recoge el pensamiento platónico, pero con importantes alteraciones. En Platón, el punto de partida son las cosas; San Agustín, en cambio, se apoya sobre todo en el alma como realidade íntima, en lo que llama el *hombre interior*. Por esto la dialéctica agustiniana para buscar a Dios es confesión. San Agustín cuenta su vida. El alma se eleva de los cuerpos a ella misma, luego a la razón, y, por último, a la luz que la ilumina, a Dios mismo. Se llega a Dios desde la realidade creada, y sobre todo desde la intimidad del hombre²⁷ (MARIÑAS, 1970, p.112).

Apesar da diferença entre ambos, é imperativo, para os dois filósofos, que o homem domine suas paixões, pois assim o fazendo, desofuscará sua visão na busca por enxergar a verdade, trocando os prazeres efêmeros pelos eternos. Assim Santo Agostinho se expressa sobre essa condição: “[...] purifica os olhos com os quais Deus pode ser visto- quanto é possível – pelos que morrem para este mundo. Porque eles veem a Deus, à medida que morrem para este século” (*A Doutrina Cristã*, I, 7, 11).

Além da graça divina como instrumento para vencer as tentações do mundo, Santo Agostinho lembra que Cristo é modelo dessa ação, porque venceu a tentação da ostentação, sendo filho de Deus, poderia se cercar de poder e glória. Além de sua humildade, mostrou-se paciente para com os menos esclarecidos e fracos na fé. Quando tentado, não se deixou levar pelas artimanhas demoníacas para apegar-se às coisas materiais. Acima de tudo foi O mestre, pois mais que por suas palavras, ensinou com seu exemplo (SANTO AGOSTINHO, 1973).

²⁷ Santo Agostinho recorre ao pensamento platônico, porém com importantes alterações. Em Platão, o ponto de partida são as coisas; Santo Agostinho, ao contrário, se apoia sobretudo na alma como realidade íntima, ao que chama o *homem interior*. Por isso, a dialéctica agustiniana para buscar a Deus é confissão. Santo Agostinho conta a sua vida. A alma se eleva dos corpos a ela mesma, em seguida à razão, e, por último, à luz que a ilumina, ao próprio Deus. Chega-se a Deus a partir da realidade criada, e sobretudo no interior do homem.

Com todos esses predicados, Cristo é, para o teólogo, o modelo perfeito de mestre. Por ele, o homem se liberta de seu apego às coisas temporais seguindo seus passos, pois ele que é o caminho que leva a Deus. Em *A Verdadeira Religião*, há uma passagem que mostra o quanto Cristo foi capaz de renunciar, para tornar-se, assim, exemplo perfeito de conduta àqueles que pretendiam seguir os ditames de um cidadão celeste:

Em nada, cristo agiu com violência, mas em tudo, com persuasão e conselho. [...] Os povos apeteçiam as riquezas com o afã pernicioso, tais satélites dos prazeres. Ele, porém, quis ser pobre. Os povos estavam ávidos de honra e poder. Ele não permitiu que o fizessem rei. Julgavam o maior bem ter filhos carnis. Ele não buscou matrimônio nem prole. [...] Com seu desprendimento, abateu o valor das coisas, cuja cobiça era causa de nossa má vida (*A verdadeira Religião*, 16, 31).

O que poderia, então, distanciar o homem desse modelo? Segundo Santo Agostinho, é o pecado. Se o pecado de Adão é a origem para todas as mazelas do homem, o teólogo ensina que dominar o pecado é fundamental para que o homem recupere o caminho correto para um cidadão celestial. Caso o homem não mude sua vida, renunciando ao pecado, o castigo se faz necessário para corrigir e frear o homem na sua busca pelo inferior, no seu distanciamento da verdade, que é Deus (SANTO AGOSTINHO, 1990).

Apesar de defender o castigo como remédio necessário para o pecador, ele adverte de que o pecado tem que ser repudiado e odiado, porém o pecador jamais, pois o pecado é a criação do homem, já o homem é criação divina, e nada criado por Deus pode ser odiado. Por isso cabe ao homem amar a Deus e a si mesmo, rejeitando o efêmero, buscando a verdadeira beleza, e diz:

O mundo das belezas corpóreas flui levado pela lei das mudanças sucessivas. Ocupa assim grau ínfimo – pois não pode possuir, ao mesmo tempo, todas as perfeições. À medida que um desaparece e outros se sucedem, a beleza das formas temporais vai irradiando a única Beleza (*A Verdadeira Religião*, 21, 41).

Portanto, o homem, conforme Santo Agostinho, que renuncia ao pecado, abrindo mão dos prazeres imediatos, auxiliado pela graça divina, inevitavelmente contemplará a Beleza. Aquele que possui o superior, não desejará retornar ao inferior; aquele que conhece a verdade, não desejará voltar para a falsidade. Aquele que se tornou cidadão celeste, não desejará regredir para a cidadania terrena. Por esse motivo, seguir a Cristo, que é o modelo por excelência, é fundamental. Em consonância com essas premissas está a sua educação

para a santificação, pois, por ela o homem se aproximaria de Deus e se afastaria das belezas efêmeras.

A educação, tida por Santo Agostinho, como instrumento para a purificação moral e exercício do intelecto, não mais visa à glória pessoal e ao retorno imediato. É uma educação voltada para se alcançar a Jerusalém Celeste. Por isso era predominantemente de cunho ascético, com uma forte carga de renúncia aos bens materiais (PEREIRA MELO, 2010).

Enquanto a parusia não vem, uma das formas de se manter fiel ao ideal de santificação, é docilizando, pela educação, aquele que tem maior força contra ele, o corpo. Com a disciplina voluntária do corpo e o auxílio imprescindível da graça divina, segundo Santo Agostinho, o homem caminharia a passos largos rumo à cidade celeste, onde encontraria a verdadeira felicidade.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como pôde ser observado, Santo Agostinho viveu muitas fases e muitas faces, até sua conversão ao cristianismo. Movido por sua inquietude, trilhou caminhos diversos, nos campos da religião e da filosofia. O cristianismo, que a mãe lhe desejara desde seu nascimento, demorou mais de três décadas para ser aceito por ele, mas depois de aceito, firmou nele seu porto seguro. O paradoxo que se tem é que justamente a religião que ele relutou tanto em aceitar, acabou se transformando no seu fiel servidor e defensor, o que acarretou uma transformação significativa em sua vida.

Como visto, após a sua conversão, impôs a si mesmo uma mudança radical de vida. Buscou o caminho do “homem novo”, proposto no Novo Testamento e nas Cartas de Paulo de Tarso. Visto que isso era correto, procurou passar essa mensagem para todos que ele tivesse alcance. A forma encontrada foi por meio de suas pregações e de seus escritos.

Por esses dois caminhos, pregações e escritos, ficou evidenciada a novidade que trazia no campo da educação. Enquanto a educação romana tinha, no seu centro, aspirações imanentes, de retorno imediato, visando principalmente o sucesso na vida pública, Santo Agostinho propôs uma educação para a santificação, cujo fim maior, transcendia a qualquer aspiração terrena, pois mirava a parusia. O centro de seu argumento estava presente em parte de seu conceito de educação, onde, sob a influência de Platão, apresenta a educação como busca pela purificação moral, visando à passagem do horizonte ôntico para o horizonte ontológico.

A santificação passava pelo abandono do “homem velho”, lembrança do pecado de Adão, buscando chegar à condição do “homem novo”, do cidadão celestial. No cumprimento dessa meta, o teólogo deixou claro que docilizar o corpo era imprescindível. A docilização do corpo, apregoadada, não era tida como um fim em si mesmo, mas um meio na consecução da cidadania celeste, da volta ao homem anterior à queda pelo pecado original.

Docilizar o corpo significava assumir uma vida de ascese incondicional, e de uma castidade absoluta, castidade do corpo e da alma. Para se chegar a esse estágio de ascese, teria que ter a convicção da necessidade de se vencer todo tipo de tentação. Dados

biográficos indicam que após assumir o compromisso de mudança de vida, Santo Agostinho levou uma vida casta, de uma ascese ininterrupta. Ao se tornar um exemplo de que é possível levar uma vida casta e ilibada, não trouxe para si os créditos por essa conquista, mas atribuiu os créditos a Deus, que por sua graça, permitiu-lhe trilhar o caminho do bem. Credita, também, a Jesus Cristo sua conquista, pois ele é o modelo que deve ser seguido por todos, uma vez que viveu, na plenitude, a castidade e a ascese, pontos importantes para a santificação do homem.

A educação agostiniana, pleiteadora da docilização do corpo, teve implicações sociais já em seu tempo. Apesar dela não ser exatamente uma novidade no meio cristão, uma vez que, de certa forma, estava presente nas Cartas de Paulo de Tarso, propunha um comportamento não usual para o romano. Via de regra, o cidadão romano era seguidor das normas vigentes, e não fazia parte delas a necessidade de se levar uma vida casta e negadora do prazer físico. Basta um olhar para a própria vida de Santo Agostinho, para que se veja quanto tempo levou para que ele se convencesse de que o apelo paulino, para uma vida casta e ascética, era o correto. Santo Agostinho propunha uma reflexão que poderia gerar uma cizânia interna, mostrando que havia a possibilidade de se seguir um caminho diferente daquele proposto e aceito pelas convenções sociais de seu tempo.

Daí a necessidade de se buscar argumentos convincentes, mesmo que tivesse que recorrer aos clássicos, para convencer seus pares de que este comportamento era indispensável para quem almejava chegar à Jerusalém Celestial. A sua crença nessa necessidade, não poderia ser passada por simbiose. Tornou-se premente um processo de convencimento de que a docilização era imprescindível para um cidadão celeste e, mais ainda, provar que para se chegar a essa condição, deveria se libertar de todas as amarras que prendia o homem à cidade terrena.

Por seu caráter inovador, socialmente falando, a proposta agostiniana para a docilização do corpo, passou a ter um viés de agente de transformação do homem e da sociedade em que ele estava inserido. Essa proposta não objetivava o desenvolvimento do talento ou a preparação para a vida pública. Visava, sim, à preparação para a parusia. Daí a importância da santificação, pois, por ela, o homem buscava se livrar da natureza corrompida pelo pecado, que pôs a alma a serviço do corpo, invertendo o plano inicial de Deus. Para convencer seus pares, Santo Agostinho precisou elaborar todo um tratado de

teologia, pois a ideia de santificação e docilização exigia uma discussão sobre pecado, castigo e redenção. Por isso, a sua preocupação primeira era religiosa, fazendo-se pedagógica por extensão. O cunho social da proposta evidencia-se, justamente por propor um comportamento em direção a uma mudança expressiva nas ações e nos valores propostos pela sociedade romana.

A sagacidade de Santo Agostinho pode ser evidenciada ao tentar demonstrar como se realizaria a educação santificante. Não bastaria ao homem querer a santidade, ou ter o discernimento do que é certo ou errado, verdadeiro ou falso. Ao definir Cristo como modelo, também o definiu como O mestre. Na condição de único mestre, só Cristo pode ensinar. A verdade expressa por Cristo, não poderia ser identificada nas palavras exteriores, mas sim naquelas encontradas no interior do homem. Essa premissa está presente em seu conceito de educação, que além de ter a educação como uma busca pela purificação moral, também a vê como uma passagem do homem exterior para o homem interior.

Ai está a grande novidade que Santo Agostinho trouxe para a educação. Para que o homem se libertasse das ilusões do mundo e do pecado (exterior), não adiantaria buscar pelas instruções vindas de outra pessoa, ou de seus próprios estudos. A verdade encontrava-se em seu interior. Por isso, para chegar à verdade, que é o próprio Deus, o homem deveria realizar o processo de autoeducação, voltando-se para seu interior, onde Deus lhe revelaria a verdade. É o uso da razão de forma condicionada. O homem encontra o conhecimento na razão, mas não como fruto dela, mas pela iluminação divina que possibilita ao homem discernir entre o verdadeiro e o falso. Por isso, no seu caminhar rumo a Deus, distanciando-se do pecado, o homem precisaria passar pela autoeducação.

Mais uma vez, a proposta agostiniana de educação implica em mudança nos costumes e na forma de se ver a educação. Na tradição romana, e não só nela, o professor ocupava o papel central na aquisição do conhecimento. Era o professor quem ensinava e, assim propiciava o conhecimento, Santo Agostinho mudou essa ordem. De agente direto da educação o professor passou a ocupar papel de facilitador, aquele que podia mediar o encontro entre os dois únicos agentes, o educando e o mestre, que é Jesus. Sendo Jesus o único mestre, coube ao professor o papel de instrutor. Essa posição se coloca em rota de

choque com a estrutura instituída e, por isso, exigia todo um trabalho de convencimento de que era correta. Por esse motivo dedicou sua obra *De Magistro* para esse fim.

Outro fator importante, inserido no conceito de autoeducação, refere-se ao caráter informal que este tipo de educação traz no núcleo de sua proposta. A relação direta entre educando e educador, ou seja, o homem e Jesus Cristo, não se enquadrava nos moldes institucionais da educação romana. Assim sendo, Santo Agostinho apresentou um novo paradigma de educação, completamente distinto do vigente. Esse novo paradigma contemplava uma outra alteração. A educação, que até então era privilégio de determinadas camadas da sociedade, agora estava disponível a qualquer um que a procurasse, podendo ser homem, mulher, pobre ou rico. Bastaria que tivesse uma vida compatível com a exigência de poder “enxergar”, em seu interior, a verdade revelada por Deus. Para isso, ter um corpo docilizado, facilitaria, consideravelmente, a execução desse processo educativo.

Colocando Deus como artífice da educação, Santo Agostinho não eximiu o homem de contribuir para a boa execução dessa educação. Para ele, a instrução era fundamental para que se chegasse ao magistério divino. Ciente disso, buscou utilizar toda a sua experiência, no campo da retórica, em suas pregações, para que, por elas anunciasse a pátria celeste. Àqueles que tinham dificuldade nessa tarefa, colocou à disposição seus conhecimentos, indicando técnicas que poderiam auxiliar o pregador ou o instrutor, em seu trabalho de instruir. Mostrou que para servir a Deus e conduzir uma instrução de forma eficiente, era lícito que se utilizasse de instrumentos humanos, como a oratória e a literatura clássica.

Os cuidados declarados com o ato de instruir, também foram encontrados na fundamentação da educação agostiniana, que foi centrada em dois eixos: a necessidade da purificação moral, fundamentada na ascese; e a interiorização, onde o homem teria acesso à Verdade, que é Deus. Ao fundamentar seus pressupostos educacionais, contribuiu para o que poderia ser chamada de teoria da educação cristã. Mas a contribuição de Santo Agostinho para o cristianismo, não se reduz somente ao campo da educação somente.

O afincamento com que se dedicou a seu trabalho como bispo, assumindo tarefas que iam muito além de suas atribuições, e a pluralidade, quantidade e profundidade de suas obras, renderam-lhe alguns adjetivos e superlativos, por parte de seus biógrafos. Descontado o possível entusiasmo que alguns biógrafos puderam ter tido, seria temerário não reconhecer

o valor que Santo Agostinho teve para a consolidação do cristianismo e para a sistematização da doutrina cristã. O livre trânsito que teve entre a filosofia clássica e a doutrina cristã foi fundamental para que contribuísse com a doutrina cristã não se prendesse apenas na justificativa pela fé e, assim, tivesse uma explicação de seus fundamentos, amparada, minimamente na e pela razão.

Pela relevância dos serviços prestados à Igreja Católica, recebeu reconhecimento por parte desta, que lhe conferiu os títulos de doutor da Igreja e doutor da Graça. Além do reconhecimento recebido, Santo Agostinho mostrou ser um homem para além de seu tempo. A sua tese da necessidade de se ter um corpo docilizado e casto, como condição da vivência da cidadania celeste e participante de um processo de educação santificante, transpôs os limites da Antiguidade, tornando-se padrão de conduta exigido pela Igreja Católica, na Idade Média. O controle que a Igreja passou a exercer sobre a vida de seus séquitos, prescindia de argumentos que justificassem tal controle. O vigor e a profundidade dos argumentos agostinianos sobre a necessidade de se docilizar o corpo, de ter uma vida santa, longe do pecado, mirando a parusia, deram o embasamento teórico que a Igreja precisava. Bastou, a ela, legitimar o que Santo Agostinho havia teorizado.

Saindo de Santo Agostinho, direcionando o olhar para o comportamento do homem contemporâneo, constata-se que a docilização pleiteada pelo teólogo perdeu espaço. Basta uma simples observação para se notar o quanto se expõe o corpo em propagandas, dando a ideia, as vezes, que este também é um produto a ser consumido. Os *clips* musicais carregados de sensualidade, a procura, a todo custo, por medidas perfeitas, programas que primam pela exposição de corpos bem delineados, dão mostras da importância que se tem dado ao corpo, atualmente. Essa mudança radical no comportamento do homem na relação com seu corpo, seguramente não é fruto do acaso. A constatação desse quadro do tratamento dispensado ao corpo, beirando à corpolatria, nos dias de hoje, abre espaço para uma pesquisa futura, que buscaria esclarecer se essa situação que se estabeleceu, não seria a antítese da docilização do corpo vivida e proposta por Santo Agostinho.

REFERÊNCIAS

ALTANER, Berthold. **Patrologia**. 3. ed. Madrid: Espasa- Calpe, 1953.

AMEAL, João. **História da Europa: das primeiras civilizações do Mediterrâneo às invasões germânicas**. Porto: Tavares Martins, 1961.

ARENDT, Hannah. **O Conceito de amor em Santo Agostinho**. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

ARISTÓTELES. **Tópicos**.. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991. 1 v. (Coleção Os Pensadores).

BÍBLIA. Português. **A bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulinas, 1980.

BRANDÃO, Junito de Souza. **Mitologia Grega**. 8. ed. Petrópolis: Vozes, 1997. 2 v.

BROWN, Peter. **The body and society: men, women and sexual renunciation in early christianity**. New York: Columbia University Press, 1988.

BURKERT, Walter. **Religião grega na época clássica e arcaica**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.

CAMBI, Franco. **História da pedagogia**. São Paulo: UNESP, 1993.

DURANT, Will. **História da filosofia**. São Paulo: Nova Cultural, 2000. (Coleção Os Pensadores).

ELIADE, Mircea. **História das crenças e das idéias religiosas de Gautama Buda ao triunfo do cristianismo**. 2.ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1983. Tomo II.

GAZZINELLI, Gabriela Guimarães (org.). **Fragmentos órficos**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.

GILES, Thomas Ransom. **Jerusalém e Atenas**. São Paulo: EPU, 2000.

GILSON, Etienne. **A filosofia na idade média**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

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

HAMMAN, A. **Os padres da igreja**. 3. ed. São Paulo: Paulinas, 1977.

HUBERT, René. **História da pedagogia**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976. (Coleção Atualidades Pedagógicas, 66).

LARA, Tiago Adão. **Helenismo e cristianismo nas bases da cultura medieval**: Paidéia e patrística. Revista Educação e Filosofia, Uberlândia, v. 6, n. 12, jan./dez. 1992, p. 107-125.

LE GOFF, Jacques; FRUONG, Nicolas. **Uma história do corpo na idade média**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

LUZURIAGA, Lorenzo. **História da educação e da pedagogia**. 9. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1977. (Coleção Atualidades Pedagógicas, 59).

MARÍAS, Julían. **Historia de la filosofia**. 22. ed. Madrid: Editorial Revista de Occidente, 1970.

MARROU, H. **Santo Agostinho e o agostinismo**. Rio de Janeiro: Agir, 1957. (Coleção Mestres Espirituais. 2 v.)

MONDIN, Batista. **Curso de filosofia**. 14. ed. São Paulo: Paulus, 2007. 1 v.

MONROE, Paul. **História da educação**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1978. (Coleção Atualidades Pedagógicas, 34).

MORESCHINI, Claudio. **História da filosofia patrística**. São Paulo: Loyola, 2008.

NUNES COSTA, Marcos Roberto. **Santo Agostinho**: um gênio intelectual a serviço da fé. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999. (Coleção Filosofia, 91).

OLIVEIRA, Anselmo Carvalho de. **Orfismo, uma nova dimensão do homem grego**. Revista Filosófica Ágora, Recife, ano 4, n. 2, jul./dez. 2004, p.153-163.

PAPINI, Giovanni. **A Vida de Santo Agostinho**. 4. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1960.

PÉPIN, Jean. Santo Agostinho e a patrística ocidental. In: CHÂTELET, François (dir.). **A filosofia medieval do século I ao século XV**. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.

PEREIRA MELO, José Joaquim. A organização do pensamento cristão: do século I ao

século IV. In: COSTA, C. J. (Org.). **Fundamentos filosóficos da educação**. Maringá: EDUEM, 2009.

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

PESSANHA, José Américo Mota. In: PLATÃO. **Banquete**. São Paulo: Nova Cultural, 1991a. (Coleção Os Pensadores).

PIRATELI, Marcos Roberto. **A humanitas em Santo Agostinho, ou como santificar o homem nas ruínas do império romano**. 2006. Dissertação (Mestrado em Educação)-Universidade Estadual de Maringá, Maringá, 2006.

PLATÃO. **Banquete**. 5. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991a. (Coleção Os Pensadores).

_____. **Fédon**. 5.ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991b. (Coleção Os Pensadores).

_____. **República**. São Paulo: Nova Cultural, 2000.

POSSÍDIO. **Vida de Santo Agostinho**. São Paulo: Paulus, 1997.

REALE, Giovanni. **Corpo, alma e saúde: o conceito de homem de Homero a Platão**. São Paulo: Paulus, 2002.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da filosofia: filosofia pagã e antiga**. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2007. 1 v.

_____. **História da Filosofia: patrística e escolástica**. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2005. 2 v.

SANTO AGOSTINHO. **A cidade de Deus**. Petrópolis: Vozes, 1990. 2 v.

_____. **A doutrina cristã**. São Paulo: Paulus, 2002.

_____. **A verdadeira religião**. São Paulo: Paulinas, 1987.

_____. **A vida feliz**. São Paulo: Paulinas, 1993.

_____. **Confissões**. São Paulo: Nova Cultural, 2000. (Coleção Os Pensadores).

_____. **De magistro**. São Paulo: Abril Cultural, 1984. (Coleção Os Pensadores).

_____. **Instrução dos catecúmenos**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1973.

_____. **O livre-arbítrio.** São Paulo: Paulus, 1995.

_____. **Solilóquios.** São Paulo: Escala, 2007. (Coleção Grandes Obras do Pensamento Universal, 36).

SCIACCA, Michele Frederico. **História da filosofia da antiguidade à idade média.** 3. ed. São Paulo: Mestre Jou, 1967. 1 v.

_____. **O problema da educação.** São Paulo: Herder, 1966. 1 v.

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

THONNARD, A. A. **Compêndio de história da filosofia.** São Paulo: Herder, 1968. 1 v.

WILLS, Garry. **Santo Agostinho.** Rio de Janeiro: Objetiva, 1999. (Coleção Breves Biografias).