
SANTO AGOSTINHO E O PROBLEMA DA APRENDIZAGEM HUMANA

José Joaquim Pereira Melo*

*Universidade Estadual de Maringá – UEM. pereirameloneto@hotmail.com

Resumo

Neste texto, discute-se como a questão da aprendizagem humana, na teoria da iluminação divina, em Santo Agostinho, é abordada em negação à teoria do conhecimento de Platão. Nas reflexões agostinianas sobre a iluminação e sobre a interioridade, a busca do homem espiritual é destacada como um exercício precípua para se alcançar a verdade, o conhecimento pleno. Assim, ele se opõe à reminiscência platônica, que sustentava o inatismo da aprendizagem. Nessa reflexão, Santo Agostinho também aborda a possibilidade e o sentido da comunicação estabelecida entre mestre e discípulo e a apresenta como parte significativa da dinâmica ensino-aprendizagem. Para Santo Agostinho, no processo de aquisição do conhecimento, há de se considerar a distinção entre o signo e a palavra. Segundo nosso pensador, para uma palavra ser considerada signo, faz-se necessário o reconhecimento do seu significado, pois ela é identificada por aquilo que representa na realidade e não pela percepção que se tem dela. Apesar de apontar suas limitações, ele entende que as palavras são significativas no processo ensino-aprendizagem. Na busca desses referenciais agostinianos, foram privilegiadas algumas de suas reflexões, entre as quais estão *De Magistro*, *A Cidade de Deus* e *Soliloquios*. Vale considerar que essas reflexões agostinianas não são frutos do acaso, mas respondem às necessidades apresentadas em seu tempo. Isto posto, entende-se que o pensar formativo proposto por Santo Agostinho passa pelas relações que os homens estabelecem entre si, tendo em vista a produção e a reprodução de sua existência em momentos históricos determinados.

Palavras-chave: ensino-aprendizagem, iluminação, reminiscência.

Abstract: St. Augustine and the matter of human learning. The purpose of this text is to discuss how the matter of human learning, within the divine illumination, was approached by St. Augustine in denial of Plato's theory of knowledge. In St. Augustine's reflections, as far as illumination and interiority are concerned, the quest for the spiritual man is highlighted as a key exercise in the discovery of truth, that is, the broad knowledge. Thus he opposes the platonic reminiscence, which sustains the theory of innate learning. In his reflection, St. Augustine also brings up both possibility and meaning to the communication taking place between master and disciple; moreover, he presents that such relation is of fundamental importance in the dynamic of teaching and learning. To him, when acquiring knowledge, it is paramount to bear in mind the distinction lying between the sign and the word. In this sense, St Augustine postulates that for a word to be a sign, it must first have its meaning known, given that the word is identified by what it portrays in reality and not by the mere perception it might entice. Notwithstanding their bounds, he deems words significant in the process of learning and teaching. In pursuit of these Augustinian references, we focused some of his reflections, among which are *De Magistro*, *The City of God*, and *Soliloquies*. It is worth mentioning that these Augustinian reflections are not the result of chance, but respond to the needs presented in his time. That said, it is understood that thinking training proposed by St. Augustine passes by the relationships that men establish among themselves, with a view to production and reproduction of their existence in certain historical moments.

Introdução

A pedagogia cristã, segundo Santo Agostinho, teria por fim precípua criar as “condições para que não apenas se creia, mas também se comece a compreender com quanta verdade está escrito nos livros sagrados que não se chame a ninguém de mestre na terra, pois o verdadeiro e único Mestre de todos está no céu” (AGOSTINHO, *De Magistro*, 1980, 14, 6).

Paralelamente a esta proposição nuclear e radical, outra questão recorrente na história da pedagogia cristã se destaca em seu pensamento: a relação que se estabelece entre mestre e discípulo, ou melhor, a possibilidade de um homem criar condições para que o outro chegue ao domínio do que o autor proclama como verdade. A essa questão se relacionam algumas de suas indagações. Por exemplo: É possível que um homem ensine outro? Em caso afirmativo, quais seriam o alcance e o sentido dessa ação?

Dado o interesse que essas formulações de Santo Agostinho têm para a pedagogia atual, é objetivo deste texto analisar suas formulações a respeito da aprendizagem humana. Isso implica abordar o processo de negação da teoria platônica da aprendizagem por reminiscência e sua substituição gradativa pela teoria da aprendizagem pela iluminação; implica também tratar das relações que, segundo ele, deveriam ser estabelecidas entre docente e discípulo.

O processo de negação da teoria da aprendizagem por reminiscência

Não há como negar que, no exercício reflexivo desenvolvido por Santo Agostinho para responder às questões levantadas, em um primeiro momento, ele tenha sido fortemente influenciado pela teoria platônica da reminiscência, segundo a qual a aquisição do conhecimento – a aprendizagem – corresponderia a uma simples lembrança do que se contemplou no mundo inteligível, ou seja, no mundo das ideias.

É o que se pode depreender de algumas passagens de seus escritos, a exemplo de *Soliloquios*, datado de 387, e de *Sobre la cantidad del alma* (*Da grandeza da alma*), datado de (388), segundo informações cronológicas de sua produção filosófico-teológica.

Soliloquios é um diálogo no qual, para refletir sobre a busca de Deus e do que entendia por verdade, Santo Agostinho representa a razão como instrutora e ele próprio como discípulo. Nesse diálogo, afirma:

Assim são os bem instruídos nas artes liberais, já que eles, aprendendo, as resolvem e, de certo modo, as escavam, pois sem dúvida estavam soterrados neles pelo esquecimento. Contudo, não estão contentes nem desistem enquanto não chegarem a contemplar ampla e plenamente toda a face da verdade (AGOSTINHO, *Soliloquios*, 1998, II, 20, 35).

Por sua vez, em *Sobre la cantidad del alma*, ao dialogar com o companheiro Evodio, foi mais firme em sua posição. Esse militar, convertido ao cristianismo, buscando ao mesmo tempo luz para o entendimento das coisas do espírito, questiona-o sobre a imortalidade da alma nos seguintes termos: “Aceito e destaco o que disse, mas ainda assim eu me preocupo com a alma de um recém-nascido que vemos, tanto quanto nós, observar, que nada sabe e que é como a de um bruto. Porque, se ela é eterna, não traz nenhum conhecimento de qualquer arte?” (AGOSTINHO, *Sobre la cantidad del alma*, 1947, 20, 34; tradução nossa). As perguntas de seu interlocutor favorecem a contundência da resposta: “Difícil, muito difícil é a questão que propõe, e não sei se há outra maior. Tão contrárias são as nossas opiniões sobre este ponto, que a você parece que a alma não traz consigo qualquer arte, e a mim, pelo contrário, me parece que traz todas, e o aprender não é outra coisa que o recordar” (AGOSTINHO, *Sobre la cantidad del alma*, 1947, 20, 34; tradução nossa).

Tais posições, afinadas com a teoria da reminiscência, não respaldam a afirmação de que Santo Agostinho as tenha defendido ao longo de toda a sua vida. Em seu caminhar do platonismo para o cristianismo, ele foi modificando seu pensamento e desenvolvendo concepções cristãs tidas cada vez mais como autênticas e puras.

A negação da teoria da reminiscência tornou-se expressiva no diálogo *De Magistro*, concluído em 389. O diálogo desenvolvido entre Santo Agostinho e o filho Adeodato refere-se à

questão da natureza e da origem do que defendia como verdade, assim como do percurso para se atingir o conhecimento.

O processo de negação de aspectos do platonismo torna-se ainda mais evidente em *A Trindade*, obra escrita entre 399 e 419. Nessa reflexão de caráter teológico, voltada para o mistério da Trindade, desenvolve-se a seguinte argumentação:

[...] por que razão esse pré-conhecimento só se dá a respeito das coisas inteligíveis, e que desse modo alguém interroga com arte chegue a responder a questões de uma disciplina, mesmo que a ignore? Por que isso não acontece no tocante às coisas sensíveis? A não ser que esse alguém haja visto algo quando já dotado de corpo, ou tenha acreditado naqueles que sabiam e lhes disseram, ou ainda, tenha se instruído pelo estudo de seus escritos ou palavras? (AGOSTINHO, *A trindade*, 1995, XII, 15, 24).

A rigor, o autor se posiciona contundentemente contra essa teoria: “Eis por que Platão, aquele ilustre filósofo, esforçou-se em fazer-nos acreditar que as almas humanas já viviam neste mundo, inclusive antes do nascimento dos corpos. Daí, os homens não adquirirem novos conhecimentos, mas apenas lembrarem-se de coisas conhecidas antes” (AGOSTINHO, *A Trindade*, 1995, XII, 15-24). Desse modo, *De Magistro*, *A Trindade*, *Soliloquios* e *Sobre la cantidad del alma*, já referidos, mostram que a reminiscência platônica está deixando de fazer sentido para o pensador cristão (REDONDO; LASPALAS, 1997, p. 680), e que este, ao mesmo tempo, vai dando conteúdo próprio para o que entendia como aquisição do conhecimento.

Santo Agostinho analisa o diálogo *Ménon*, no qual, por meio de Sócrates, Platão faz perguntas ao escravo, que não tinha domínio dos conhecimentos da geometria. Para o autor, o objetivo do filósofo era levar o escravo a se lembrar desses conhecimentos e, por isso, procurava apontá-los, orientando-o e convidando-o a refletir sobre as verdades que existiam em seu interior.

A este respeito, Sciacca expressou o raciocínio de Santo Agostinho: se o conhecimento fosse resultante de um processo de recordação de verdades anteriormente contempladas no mundo das ideias, o natural seria uma resposta comum para todos os

homens. No entanto, essa hipótese traria consigo um complicador, ou seja, a suposição de que esses mesmos homens teriam sido geômetras em uma vida anterior (SCIACCA, 1954, p. 244). Isso seria impossível nos dizeres agostinianos, pois colidia com a orientação cristã.

De forma contundente, Santo Agostinho afirma que a alma não poderia recordar o que aprendeu em outro mundo: a alma tinha sido criada juntamente com o corpo.

Além do que se sabe e do que se pensa, existe o que não se pensa, mas que se pode saber: a graça divina concede incessantemente ensinamentos ao homem. Assim, em sua formulação da aprendizagem pelo Verbo-divino, os designativos de aprender, ‘lembrar’ ou meramente pensar passaram a ser uma constante em suas argumentações sobre o tema.

Do seu ponto de vista, portanto, a estratégia da reminiscência defendida por Sócrates em *Ménon* só chegaria a bom termo/êxito no caso dos conhecimentos puramente inteligíveis, acessíveis apenas ao intelecto, a exemplo das verdades alusivas às questões geométricas, mas não teria validade para os conhecimentos inerentes à experiência sensível, a exemplo das artes de caráter prático – as técnicas. Neste caso, foi incisivo: as reminiscências não existem na ordem sensível, se existissem, seriam a negação de Deus.

A alma, um bem superior do homem

Sob a batuta agostiniana, aspectos do pensamento platônico, como a tese da reminiscência, passaram por transformações que os tornaram passíveis de ser incorporados ao acervo cristão. Paulatinamente, Santo Agostinho foi abandonando a herança platônica em favor de um pensamento cristão, entendido como original (GILSON, 2006, p. 144-156). Com isso, não se pode perder de vista que, embora tenha se respaldado em textos bíblicos e matizado conceitos clássicos com conceitos cristãos, atribuindo-lhes uma linguagem apropriada ao cristianismo, o autor preservou sua simpatia e continuou atento aos seus ensinamentos (FERRIER, 1993, p. 73). Tal admiração foi expressa quando ele colocou Platão acima dos demais pensadores clássicos, até mesmo porque estes atribuíam características materiais aos princípios da natureza. Em *A Cidade de Deus*, escrita entre 413-426, uma apologia do

cristianismo e um tratado teológico da história, além de esboçar, em linhas gerais, a história da humanidade, Santo Agostinho se contrapõe a interpretações que filósofos clássicos davam aos princípios das coisas. Ao passo que “Tales os colocou na água; Anaximenes, no ar; os estoicos, no fogo; os epicuristas, nos átomos” (AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, 1990, I, VIII, V), Platão, ao contrário, não via Deus como algo corpóreo, mas entendia que toda a criação recebia a sua forma Dele (RUSSEL, 1969, p. 60). Nesse direcionamento, Platão também afirmava que os sentidos não eram a fonte da verdade.

Comparando a doutrina cristã e o pensamento platônico, Santo Agostinho chega à seguinte conclusão: “Nenhuma se aproxima da nossa mais do que a doutrina de Platão” (AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, 1990, I, VIII, V). E acrescenta: “Alguns que conosco se encontram em comunhão da graça de Cristo se maravilham, quando ouvem ou leem haver Platão sentido de Deus em coisas que veem concordarem em muito com a verdade de nossa religião” (AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, 1990, I, VIII, XI).

Apesar dessa valorização, afirmava que aceitar os ensinamentos de Platão, no caso, o da teoria do conhecimento, para si próprio e para os cristãos sob seu magistério, implicaria uma autonomia espiritual que poderia se converter em um misticismo pouco comprometido com a fé que defendia (FERRIER, 1993, p. 56). Por esse motivo, em sua teoria do conhecimento, a Verdade é apresentada como resultado da graça concedida pelo Mestre interior. Do seu ponto de vista, esse é o único que ensina e que está sempre à disposição dos homens, mesmo que exija que eles estejam atentos ao que é ensinado (GILSON, 2006, p. 155-156).

Não obstante a proximidade com a de Platão, essa formulação tem um sentido bem diferente. Para Santo Agostinho, prestar atenção significa não ser atraído por qualquer outra situação; significa esquecer-se de tudo o que é exterior e voltar-se para o ‘eu’, a fim de enxergar a Verdade, ou seja, não se voltar para nada que não seja a Verdade, ter como meta o conhecimento desse Bem maior. Esse procedimento é fundamental para a alma que almeja conquistar essa graça inteligível e aprender. Por meio do esquecimento do que é exterior, da atenção máxima, da vontade plena e do desejo de purificação e deliberação, é possível entregar-se incondicionalmente ao amor de

Deus e, assim, conseguir a graça do conhecimento da Verdade.

Semelhantemente, em Platão, o encontro da alma com o inteligível ocorre quando se rompe com o sensível, quando se nega o corpo e quando se privilegia a pura contemplação. No entanto, o inteligível em Platão não corresponde ao inteligível em Santo Agostinho: a ascese clássica é inteiramente distinta da ascese proposta pelo pensamento cristão, que, no caso, pode ser descoberta somente pela atividade plena da alma, visto não ser concedida ao homem de forma acabada/completa/plena: para a sua conquista, não basta buscá-la, pois ela não está pronta (SCIACCA, 1954, p. 251-253).

Isso explica sua súplica para que Deus lhe conceda a graça de realizar o processo de transformação do homem material no homem espiritual, habilitado a receber as dádivas da Verdade: “Deus sempre o mesmo: que eu me conheça a mim mesmo; que eu te conheça” (AGOSTINHO, *Soliloquios*, 1998, II, I, 1).

Para o pensador, à medida que vai conhecendo Deus, o autêntico e verdadeiro Mestre interior, o homem vai alimentando-se Dele. O recolhimento é necessário para que ele possa sentir-se motivado a encontrar na alma o conteúdo transcendente da Verdade nela contido, ou seja, para que ele estabeleça uma sintonia impulsionadora entre a alma e o pensamento e, assim, tenha plena compreensão da Verdade inteligível (SCIACCA, 1954, p. 251-253). O recolhimento não é nada mais do que o movimento pelo qual a alma infere, agrega e guarda, adquirindo condições de olhar para o conhecimento, para todos aqueles conhecimentos que ela traz latentes consigo, mas que ainda não consegue discerni-los.

Na exemplificação desse conhecimento, Santo Agostinho, conforme já mencionado, lança mão de palavras platônicas como ‘recordação’, ‘lembranças’ e ‘reminiscência’. Tomando-as em um sentido que o afastado que lhes atribuía Platão, ao que parece, seu objetivo é deixar claras as diferenças que particularizam esses dois pensamentos. Interpretadas com base nos referenciais cristãos agostinianos, essas palavras apontam os diferentes caminhos traçados por esses dois modos de pensar: a memória platônica do passado assume a condição de memória agostiniana do presente (GALINO, 1973).

Desse modo, Santo Agostinho rompe com o inatismo inerente à forma defendida por Platão,

ou seja, de que a reminiscência seja um processo de recordação de um conhecimento obtido no passado. Embora o pensador cristão dê nova orientação à tese platônica de que a alma teria existência anterior ao corpo, aceita a de que, por meio da razão, a mente pode chegar a verdades inteligíveis, apresentando mais dois conceitos anteriormente formulados por Platão. Primeiro, a verdade não é criada pelo pensamento; pelo contrário, é descoberta por ele e, portanto, lhe é anterior. Segundo, a verdade não é descoberta exteriormente, mas é um processo interior, ou seja, é um Bem que está no homem. Apesar dessa semelhança, seu postulado se distancia do conceito platônico de inatismo.

Embora a verdade seja um valor acessível/disponível a todo homem, independentemente das diferenças entre os seres humanos (raças, línguas, temperamentos), o acesso a ela é uma conquista particular de cada um. Por isso, Santo Agostinho é enfático ao afirmar que o homem não produz a verdade, mas a encontra em si, em sua alma (GILSON, 2006, p. 151). Caso fosse criada pelo homem, cuja razão é mutável, a Verdade também o seria, já que dependeria da particularidade/individualidade da razão de quem a tivesse criado. Nesse caso, a comunicação entre os homens estaria afetada pela impossibilidade do entendimento entre eles (SCIACCA, 1954, p. 245).

Dessa forma, as verdades são descobertas na interioridade pela alma de cada homem e, não obstante essa individualidade, são bens de todos os homens.

A aprendizagem por iluminação

A discussão sobre o inteligível em Santo Agostinho não nos autoriza a afirmar que a alma produza verdade, mas sim que ela a descobre à medida que se concentra em fazê-lo. Com isso, fica evidente que encontrar não é o mesmo que produzir; chegar à verdade não significa criá-la.

Para ele, seria uma contradição uma alma temporal produzir em si mesma a verdade, que é eterna. O pensamento lograria de si mesmo algo que não estaria encerrado em si mesmo. Seria um contrassenso a alma abstrair de si mesma conhecimentos que estivessem além do que lhe é possível. Tendo apontado essa contradição, procura resolvê-la:

[...] se nossa natureza procedesse de nós, é fora de dúvida que teríamos sido também

a origem de nossa sabedoria e não procuraríamos percebê-la pela doutrina, quer dizer, aprendendo de algum mestre. E nosso amor, originado de nós, por nós e referido a nós, bastaria para vivermos felizes e não necessitaríamos de gozar de outro bem. Como, porém, nossa natureza, para existir, tem Deus por Autor, para sentirmos devemos tê-lo por Doutrinador e, para sermos felizes, tê-lo por Dispensador da sua verdade íntima (AGOSTINHO, *A cidade de Deus*, 1990, XI, 25).

Vale enfatizar que Santo Agostinho, possivelmente, acredita ter resolvido a contradição entre o fato de a alma, sendo temporal, produzir em si mesma verdades que seriam eternas. Sua tese é de que isso acontece pelo simples fato de essas verdades provirem de Deus e antecederem a própria alma. Isto posto, seriam validadas independentemente dela.

O tema não se esgota com essa reflexão: em *Las Retracciones (Revisões)*, escritas entre 426-427, ele procura levantar e corrigir alguns enganos que eventualmente pudesse ter cometido em suas exortações e doutrinações. Então, tentando aparar algumas arestas do passado, afirma:

Assim mesmo em outro lugar disse que 'os instruídos nas disciplinas liberais as extraem, aprendendo, sem dúvida, sepultadas em si mesmas, pelo esquecimento e de algum modo as descobrem'. Mas reprovoo também essa frase, pois é mais aceitável que até os ignorantes respondam coisas verdadeiras sobre algumas disciplinas, quando são bem interrogados, precisamente porque, em quanto podem compreendê-lo, têm presente a luz da razão eterna, na qual veem estas verdades imutáveis; não porque alguma vez as tenham conhecido, e se tenham esquecido, como acreditava Platão e companhia. Contra esta opinião tratei no livro décimo segundo da Trindade e sempre que me há oferecido ocasião (AGOSTINHO, *Las Retracciones*, 1995, I, 4, 4; tradução nossa).

Dessa maneira, Santo Agostinho, ao se distanciar do conceito platônico de aprendizagem, atribui ao termo reminiscência outro conteúdo, que atende aos interesses da doutrina cristã. A rigor, a tese platônica da reminiscência a sua teoria inatista do conhecimento, passada pelo crivo agostiniano,

ganha novo conteúdo e nova orientação, o que resulta na doutrina da iluminação (REDONDO; LASPALAS, 1997, p. 681), ou seja, pela ideia de que o Mestre que habita interiormente o homem, ao criar as condições para que se tenha acesso à Verdade, é o Verbo divino comunicando-se com o coração. Essa sua crença foi expressa em sua prece de louvor e súplica a Deus: “Deus, Pai da verdade, Pai da sabedoria, Pai da verdadeira e suprema vida, Pai da felicidade, Pai do que é bom e belo, Pai da luz inteligível, Pai do nosso desvelo e iluminação, Pai da garantia pela qual somos aconselhados a retornar a tí” (AGOSTINHO, *Soliloquios*, 1998, I, 2).

O conhecimento não tem um caráter exterior; ele resulta, isto sim, de uma busca na interioridade. O encontro com a Verdade tem como pressuposto que a alma se volta para si mesma, perfazendo um percurso do exterior para o interior. Isso não significa que o exercício é solitário, pois a alma não se limita a uma reclusão interna, não permanece presa a ela mesma, mas está aberta para se elevar ao transcendente. Ou seja, da situação de interioridade, ela caminha para o domínio do conhecimento superior. Por esse motivo, defende a ideia de que a alma, ao encontrar-se consigo, chega a Deus, isto é, ao conhecimento verdadeiro.

Para além, a Verdade encontrada tem dupla dimensão: é imanente e transcendente ao homem, pois é no seu interior, por meio de uma ação transcendente, que Deus assume a condição de mestre. A compreensão desse processo implica a necessidade de uma inteligência que não se limite ao plano sensível (GALINO, 1973), mas que esteja preparada para transitar pelo inteligível. Com esse quadro, coloca-se a necessidade de se voltar o olhar do interior – o da mente – para aquelas verdades tidas por ele como imutáveis e eternas e cujo acesso somente é possível porque a luz divina incide sobre elas, fazendo-as inteligíveis a esse olhar. Tal contato daria acesso ao manancial misterioso e inesgotável que é o mundo interior do homem. Como não podia ser diferente, o fundamento objetivo dessas verdades está no próprio Deus, e, por isso, elas são plenas de valor, porque o pensamento humano, com todas as suas falhas e imperfeições, não estaria qualificado/habilitado para criá-las.

Fica, então, pontificado: a Verdade, tal como Santo Agostinho a entende, tem um caráter

eterno, ao passo que o pensamento humano é temporal; a Verdade é imutável, ao passo que as mudanças são características da razão humana. Assim, o fato de a alma transitar entre períodos de instabilidade e de estabilidade, mesmo que, em alguns casos, até possa chegar à plena luz, não a torna autora da verdade. A luz da Verdade a que o homem pode ter acesso, que em si mesmo ele descobre, seria uma prova de que existiria uma Verdade Suprema. Ou seja, essa Verdade Suprema – fazendo-se Luz interior, que o homem pode buscar e descobrir, desde que motivado por uma vontade sincera, persistente e contínua e que tenha recebido amparo da graça divina – ilustra e/ou ilumina o entendimento.

Nessas condições, com passos firmes e olhares esquadrihadores, próprios de quem opta por chegar ao mais íntimo de sua alma e daí contemplar um mundo infinitamente superior, ante o qual se evidencia a pequenez e a insignificância do ser humano, o homem poderia trilhar as pegadas da Verdade eterna (GALINO, 1973, p. 395-398). Nos dizeres agostinianos, a alma que toma a iniciativa de se contatar com Deus compreende o distanciamento que existe entre ela e Ele, entende a diferença que os particulariza já no momento mesmo em que começa a conhecê-Lo. Em Santo Agostinho, o melhor exemplo disso é o do profeta Isaías (*Isaias*, 6, 5). Este, sentindo tanto sua própria impureza quanto à diferença que o separava de Deus, reconhecia que o contato com o Senhor só seria possível com a purificação, e que a diferença entre eles só poderia ser dirimida por meio da graça (FERRIER, 1993, p. 74).

À medida que descobre novos conhecimentos, o homem descobre também novos prazeres, os quais, por sua vez, despertam desejos mais intensos por esses mesmos prazeres. Dessa maneira, sendo induzido a novas descobertas da verdade e da beleza, o homem descortina uma nova dimensão, uma nova realidade do espírito que se abriu para o divino. Assim, o autor justifica seu alerta de que a obtenção do conhecimento não se restringe a um fazer intelectual (GALINO, 1973, p. 395-398), já que é no interior e por meio da razão que a alma recebe a iluminação.

Em *Confissões*, obra escrita em 399, o autor põe à luz sua própria vida e a evolução espiritual que acreditou ter alcançado ao encontrar as verdades propostas pela fé cristã. Por isso, ele se expressa em um misto de lamento e de cobrança: “porque nos criastes para Vós e o nosso coração

vive inquieto, enquanto não repousa em Vós” (AGOSTINHO, *Confissões*, 1980, I, 1, 1). Para Santo Agostinho, apesar de precisar buscar a paz e o conforto da Luz transformadora, regeneradora e purificadora da sua existência, o homem é marcado pelos assédios e pelos tormentos das paixões mundanas, os quais dificultam que ele encontre, em si mesmo, recursos para resolver as profundas inquietações e os constantes questionamentos produzidos em seu universo interior (GILSON, 2006). Contraditoriamente, o estado de tensão resultante da instabilidade ou do desequilíbrio íntimo cria as condições para que o homem busque Deus. Essa busca estaria, portanto, na própria essência humana. Mesmo que o homem esteja sob a mais profunda influência externa, existe nele uma chama, ainda que tênue, que clama pelo Divino, e isso se constitui uma lei própria do espírito humano.

Apesar dessa condição inerente à natureza humana, nesse caminhar, o homem pode enfrentar incertezas maiores e envolver-se com os apelos e com os encantos exteriores, desviando-se do caminho que leva ao Bem maior. Entrementes, mesmo se afastando de Deus, o homem não fica privado completamente da dádiva da luz e da verdade divinas, o que põe às claras o cárcere a que está submetido. Essa possibilidade é garantida pela bondade divina, tendo em vista assegurar o acesso ao Bem Absoluto àquele que manifesta o desejo de chegar ao coração (REDONDO; LASPALAS, 1997, p. 669-670). Isso seria um reflexo da essência do homem, que pode fraquejar, mas nunca perder o referencial do Soberano Bem.

Segundo Capanaga (1969, p. 200-201): “Este pensamento é fundamental na metafísica agostiniana do pecado; todos os vícios implicam um movimento secreto até Deus, destino essencial e recurso último das criaturas racionais”. A vida de intranquilidade, própria do homem, seria resultado da mutabilidade das coisas externas, o que explicaria também a intranquilidade do espírito que a elas se submete. Dessa forma, para Santo Agostinho, a realidade do homem seria o desejo candente de buscar a eternidade: as mudanças, que são próprias do mundo exterior, instigam-no a alcançar o que o pode completar, ou seja, a felicidade. Entretanto seus objetivos, suas aspirações e suas perspectivas, em última instância, estão intimamente relacionados ao encontro com Deus. A intranquilidade, inerente ao homem,

mesmo que interrompa sua busca interior, não apaga a chama de transcendência que o projeta consciente ou inconscientemente para Deus (CAPANAGA, 1969, p. 200-201).

Essa condição de complexidade que Santo Agostinho atribuiu à condição humana ganhou de Capanaga a seguinte consideração: “O homem agostiniano é uma terra sagrada onde se olham os vestígios de Deus” (CAPANAGA, 1969, p. 71; tradução nossa). Em suma, a iluminação teorizada e defendida por Santo Agostinho tem como fundamento a relação de dependência que o homem estabelece com Deus. Este lhe concede continuamente, pela graça, o dom de ser, de viver e de conhecer a verdade interior: “Deus opera em nós o querer, o poder e o fazer em ordem à salvação” (FERRIER, 1998, p. 111). Trata-se de um influxo generoso de Deus no intelecto do homem.

Mestre e discípulo: possibilidades de comunicação

O processo comunicativo discutido por Santo Agostinho tem íntima relação com a sua teoria do conhecimento, na qual a iluminação tem um papel fundamental. É ela que favorece a compreensão intelectual e a formação do *verbum mentis*. Assim, a iluminação explicaria um dos episódios que tanto despertou sua admiração: a convergência/coincidência na mente daquilo que ele entende como verdades eternas e imutáveis (GALINO, 1973). Essas verdades seriam próprias do mundo interior, da alma racional, e tendo sua origem em Deus, fonte da Verdade plena e absoluta existente no interior do homem, poderiam ser apreendidas por meio de uma estratégia de ensino.

Por esse motivo, em sua explicação sobre a aquisição do conhecimento, ele estabelece/marca a distinção entre o sensível e o inteligível, isto é, entre o que se aprende pela experiência pessoal e o que se aprende pela iluminação divina. Com isso, coloca em discussão a íntima relação entre a aprendizagem pela iluminação e o ensino promovido pelo homem por meio da linguagem – comunicação docente. Esse tema mereceu cuidado especial em *De Magistro*.

Não se desconsidera que a herança de Platão ainda ronde esse diálogo. Sua abordagem do ensino promovido/ministrado pelo homem ainda é delineada com base nesses influxos,

ainda que, no desenvolvimento de sua argumentação, de maneira contundente, tenha defendido sua orientação cristã.

Na primeira parte do opúsculo, a introdutória, privilegia a finalidade da linguagem e, com base nos referenciais mencionados, propõe uma teoria do signo da linguagem. Na segunda parte, articula os resultados da reflexão anterior e organiza a discussão sobre a possibilidade e o sentido da comunicação docente e sobre os respectivos papéis que assumem os três agentes desse processo: Deus, mestre e discípulo.

Em *De Magistro*, fica evidente que, para o autor, é imprescindível que cada discípulo, em sua particularidade, aprenda em seu interior (REDONDO; LASPALAS, 1997, p. 682). Isso requer, de um lado, a independência do intelecto em relação à palavra daquele que se propõe a ensinar e, de outro lado, a completa submissão à luz divina. Ao mesmo tempo, tal reflexão não significa a negação da utilidade dos signos verbais (GALINO, 1973, p. 397).

A interação linguística que se estabelece entre mestre e discípulo, cuja importância é entendida como relativa por Santo Agostinho, deveria ter por objetivo a aprendizagem, o que somente aconteceria por meio do Mestre interior. Nesse sentido, as palavras estariam a serviço da aprendizagem: “[...] as palavras devem ser consideradas de menor importância com confronto com aquilo por que as usamos; tanto mais que o próprio uso das palavras já é de se antepor às mesmas; as palavras, pois, existem para que as usemos, e as usamos para ensinar” (AGOSTINHO, *De Magistro*, 1980, IX, 26).

As palavras são somente signos que medeiam o conhecimento das coisas que expressam; os signos, por sua vez, são sempre expressão de algo. Sua condição, sua substantividade, é significar. A essência do signo é a sua referência: a *res*, ou seja, a coisa.

[...] ainda que tu estabeleças e consideres aqui também os quatro termos: nome e coisa, conhecimento do nome e conhecimento da coisa, com razão nós antepomos o primeiro ao segundo [...] Mas reparamos não ser igualmente preferível o terceiro (termo) ao quarto; e sim o quarto ao terceiro (AGOSTINHO, *De Magistro*, 1980, IX, 28).

Essa reflexão favorece um duplo questionamento agostiniano a respeito da

possibilidade e do sentido do processo comunicativo docente: é possível mostrar alguma coisa sem a utilização do signo; é possível ensinar por meio de signos? De imediato, a resposta para a primeira pergunta é negativa: ainda que algumas coisas possam ser mostradas sem o uso das palavras, nada pode ser mostrado sem os signos. Para a segunda, a resposta é igualmente negativa: ignorando a coisa, ainda que se conheça o signo, este será apenas *verbum* (palavra), som ou algo similar. Será signo, *nomen* (nome), quando lhe for conferido significado, quando existir uma interação significativa entre ele e a coisa. O signo é um elemento intermediário, um tradutor, um mediador entre o sujeito e o real (REDONDO; LASPALAS, 1997, p. 682).

Exemplificando, caso se desconheça o significado de um móvel, como a cadeira, não se tem o conhecimento de que é algo para as pessoas sentarem. O domínio das palavras pressupõe o conhecimento do seu real significado, o que não acontece pela simples emissão do som. As palavras são reconhecidas por intermédio das coisas que elas representam, mas as coisas não são reconhecidas pela percepção das palavras. Dessa maneira, entre as palavras e as coisas existe uma dinâmica de hierarquização: a palavra não ocupa lugar prioritário porque ela, por si, não seria condutora de conhecimento (FERNANDES; BARROS, 1998, p. 38-39).

Essa distinção ensejou uma ilustração a respeito da etimologia dos dois termos, as duas terminologias.

Que dirias tu se por uma destas qualidades fossem chamadas palavras (*'verba'*, de *'verbarare'*: percutir, bater) e pela outra nomes (*'nomina'*, de *'nosco'*: conhecer)? E o primeiro termo assim se denominasse por causados ouvidos e o segundo do espírito? (AGOSTINHO, *De Magistro*, 1980, V, 12).

Em um processo comunicativo, caso o interlocutor identifique nas palavras os signos das coisas de que se fala, estão dadas as condições para que ocorram o ensino e a 'recordação' também. Do contrário, nada poderá ser ensinado (REDONDO; LASPALAS, 1997, p. 683) – nem mesmo as palavras que foram entendidas poderão ser apreendidas.

Até aqui chega o valor das palavras, das quais, porque quero atribuir-lhes muito,

direi que apenas incitam a procurar as coisas, sem, porém, mostrá-las para que as conheçamos. No entanto, ensina-me algo quem apresentar, diante dos meus olhos ou a um dos sentidos do corpo ou também à própria mente, as coisas que quero conhecer. Com as palavras não aprendemos senão palavras; antes, o som e o ruído das palavras, porque, se o que não é sinal não pode ser palavra, não sei também como possa ser palavra aquilo que ouvi pronunciado como palavra enquanto não lhe conhecer o significado. Só depois de conhecer as coisas se consegue, portanto, o conhecimento completo das palavras; ao contrário, ouvindo somente as palavras, não aprendemos nem sequer estas. Com efeito, não tivemos conhecimento das palavras que aprendemos nem podemos declarar ter aprendido as que não conhecemos, senão depois que lhes percebemos o significado, o que se verifica não mediante a audição das vozes preferidas, mas pelo conhecimento das coisas significadas. Ao serem proferidas palavras, é perfeitamente razoável que se diga que nós sabemos ou não sabemos o que significam; se o sabemos, não foram elas que no-lo ensinaram, apenas o recordaram; se não o sabemos, nem sequer o recordam, mas talvez nos incitem a procurá-lo (AGOSTINHO, *De Magistro*, 1980, XI, 37).

Quando o mestre, ao tentar expor suas ideias, expressa apenas palavras, o que pronuncia não tem a propriedade de comunicar aos seus discípulos. Entretanto quem escuta essas ideias pode, com base nos referenciais que traz consigo, levantar sentimentos pessoais/únicos, que não são compartilhados, por serem pessoais. Da mesma forma, aquilo que o discípulo escuta não lhe favorece captar as ideias do mestre, mas pode favorecer o surgimento de ideias próprias. Destarte, paradoxalmente, cada qual tem acesso ao que já tem e aprende o já sabido (SCIACCA, 1954, p. 238). Isso não quer dizer que Santo Agostinho desvalorize o processo comunicativo na relação de ensino-aprendizagem.

[...] o problema da relação entre a linguagem e o pensamento da união perfeita entre a palavra, e a ideia do problema que plantei na comunicação entre as consciências pensantes. Se esta união falta, vem a faltar a possibilidade da troca de ideias: somente se dá a

comunicação de palavras, de sinal que não significa aos demais as ideias que nós expressamos, nem a nós a dos demais. Se fosse impossível a comunicação da ideia, seria também impossível o ensino (SCIACCA, 1954, p. 238-239; tradução nossa).

As palavras, conforme já mencionado, têm algum sentido somente se o destinatário já tiver seu significado no pensamento. Desse sentido, o espírito reveste as palavras, tornando-as compreensíveis. Isso explica que, nas reflexões agostinianas, o mestre não imprime no espírito do discípulo ideia alguma que ali já não esteja contida (GILSON, 2006, p. 144), que não seja passível de ser buscada e encontrada em sua interioridade. Como essa ideia é produto e obra da Verdade interior, seu acesso é possibilitado pela graça da iluminação dessa mesma Verdade.

Não obstante a extensão da citação abaixo, é necessário recorrer a ela, tendo em vista clarividenciar, pelas próprias palavras de Santo Agostinho, a importância que assume para o mestre a compreensão do processo comunicativo que se estabelece entre ele e o seu discípulo, bem como a efetividade da iluminação divina nesse mesmo processo.

Mas, se para as cores consultamos a luz e para as outras coisas que percebemos mediante o corpo consultamos os elementos deste mundo, os mesmos corpos percebidos e os próprios sentidos de que a mente se serve como de intérpretes para conhecer as coisas externas, e, no entanto, para aquelas coisas que se conhecem mediante a inteligência, consultamos, por meio da razão, a verdade interior, o que é que podemos dizer, para que fique claro, senão que nós, pelas palavras, não aprendemos nada mais além do som que repercute no ouvido? Pois todas as coisas que percebemos, percebemo-las ou pelos sentidos do corpo ou pela mente. Chamamos às primeiras 'sensíveis', às segundas 'inteligíveis', ou, para falar segundo costumam os nossos autores, às primeiras 'carnais' e às segundas 'espirituais'. Sobre as primeiras, respondemos se, ao sermos interrogados, estiverem perto as coisas que percebemos, como quando estamos olhando a lua nova, alguém nos pergunte qual é ou onde ela está. Neste caso, quem pergunta, se não enxerga, acredita, mas de maneira alguma aprende, a não ser que também veja o que lhe está sendo afirmado, e, então, não

aprende pelas palavras, que apenas foram um simples som, mas pelas coisas mesmas e pelos sentidos. As palavras, pois, têm o mesmo som para quem vê, como tiveram para quem não vê. Quando, porém, somos interrogados, não sobre as coisas que sentimos diante e sim sobre as que percebemos outrora, então, falando, nós não fazemos referências às mesmas, mas às imagens por elas gravadas e escritas na memória, que não sei como poderíamos chamar de verdadeiras, pois percebemos serem falsas, a não ser que queiramos dizer que não as vemos ou percebemos. Portanto, nós levamos nos penetrais da memória as imagens como documentos das coisas anteriormente percebidas; contemplando-as com reta intenção na nossa mente, não mentimos quando falamos. Mas estes são documentos só para nós, pois aquele que nos ouve, se percebeu ou teve presentes as coisas, não as aprende pelas minhas palavras, mas as reconhece mediante as imagens que também ele levou consigo; se, no entanto, nunca as percebeu, quem há que não veja que ele mais do que aprende, crê nas palavras? Quando, pois, se trata das coisas que percebemos pela mente, isto é, através do intelecto e da razão, estamos falando ainda em coisas que vemos como presentes naquela luz interior de verdade, pela qual é iluminado e de que frui o homem interior; mas também neste caso quem nos ouve conhece o que eu digo por sua própria contemplação e não através das minhas palavras, desde que ele também veja por si a mesma coisa com olhos interiores e simples. Por conseguinte, nem sequer a este, que vê coisas verdadeiras, ensino algo dizendo-lhe a verdade, porque aprende não pelas próprias coisas, que a ele interiormente revela Deus (AGOSTINHO, *De Magistro*, 1980, XII, 39-40).

Vale enfatizar que a ocorrência da aprendizagem somente se realiza no interior do discípulo, existe o 'reconhecimento' da verdade que se propõe ensinar. O estabelecimento dessa verdade, segundo Santo Agostinho, é feito diretamente por Deus na mente. Em contraposição, as informações verbais prestadas pelos mestres humanos, se não são percebidas pelos sentidos ou apreendidas pela mente, não comunicam aos discípulos o que aqueles pretendem. A verdadeira aprendizagem, então, encontra sentido não na dimensão do sensível, mas na luz intelectual própria do discípulo, o que

não é outra coisa senão o resultado da ação da luz divina, por meio da qual é possível adentrar nas verdades eternas (GALINO, 1973, p. 397). Isso que se aplica também ao mestre humano.

Em um processo comunicativo, como o instaurado entre mestre e discípulo, se o primeiro interlocutor desconsiderar o potencial intelectual do outro, suas certezas, sua vivência compartilhada anteriormente, o processo seria inútil. De um lado, porque desse potencial depende a capacidade de compreensão e de julgamento do discípulo. De outro lado, porque para que se desenvolva uma verdadeira aprendizagem, é necessário que o mestre ultrapasse a certeza do signo e que leve em consideração a conveniência ou não dos termos que utiliza. Essa dinâmica é caracterizada como a 'consulta da verdade interior' e seu resultado depende da aprovação do juízo do discípulo. Nessas bases, um problema reivindica solução: Que valor incorporam os signos, se é que incorporam valor? A resposta é única: os signos, além de terem a virtualidade de fazer 'recordar', também advertem, indicam, chamam a atenção sobre as coisas.

A função dos signos, particularmente a das palavras, é despertar a atenção do discípulo para as coisas mesmas – quando se trata da realidade sensível – ou para a sua inteligência – quando se trata da realidade inteligível (REDONDO; LASPALAS, 1997, p. 684). Isso passa pela consulta da Verdade interior, a que verdadeiramente/efetivamente ensina.

Para Santo Agostinho, essa possibilidade decorre da relação singular existente entre palavras e coisas. No entanto, não é porque as palavras são conhecidas que a realidade é aprendida, mas sim porque, ao se relacionar com as coisas, as palavras as traduzem. As palavras não têm a propriedade de levar ao conhecimento das coisas: são as experiências pessoais dessas mesmas coisas que possibilitam esse conhecimento. Acrescente-se a isso que as palavras não são apenas sons; elas portam sentidos, o que, por sua vez, significa que elas incorporam algo que não é próprio delas.

Por isso, o conhecimento e, por extensão, o ensino fazem-se primeiramente por meio das próprias coisas e, em um segundo momento, por meio das palavras. Por esse viés interpretativo agostiniano, a relação entre realidade e linguagem só se configura quando promovida pela função significativa (FERNANDES; BARROS, 1998, p. 36-39). Ao

indicarem o que se pretende mostrar, as palavras têm a propriedade de promover a procura. Isso levou Santo Agostinho a concluir:

[...] apenas através do som podemos adquirir noção só depois de vê-los; e que, portanto, nem sequer o seu nome conhecemos completamente senão depois de conhecermos os próprios objetos [...] responder-te-ei que todas as coisas significadas por aquelas palavras já eram de nosso conhecimento [...]. 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 dentro de nós preside à própria mente, incitados talvez pelas palavras a consultá-la. Quem é consultado ensina verdadeiramente, e este é Cristo, que habita, como foi dito, no homem interior, isto é: a virtude incomutável de Deus e a sempre eterna Sabedoria que toda alma racional consulta, mas que se revela a cada um quanto é permitido pela sua própria boa ou má vontade. E se às vezes há enganar, isso não acontece por erro da verdade consultada, como não é por erro da luz externa que os olhos, volta e meia, se enganam: luz que confessamos consultar a respeito das coisas sensíveis, para que no-las mostre na proporção em que nos é permitido distingui-las (AGOSTINHO, *De Magistro*, 1980, XI, 38).

Segundo Santo Agostinho, a Verdade interior é o próprio Cristo, o Mestre que ensina a alma conforme sua capacidade/possibilidade e humildade/ternura para receber o ensino que Dele provém (REDONDO; LASPALAS, 1997, p. 685). Nele tem origem a graça, a iluminação facultada ao homem espiritual, ao homem interior, que busca a Verdade plena. É esse o caminho para se chegar à sabedoria, à contemplação da Verdade, a qual, por sua vez, é a contemplação de Deus, o que invariavelmente resultará na iluminação. Mais do que o conhecimento das ciências dos homens, o pensador valoriza o domínio daquelas verdades consideradas por ele como eternas e imutáveis, o que passa pela meditação e pela contemplação. Nesse ponto, as verdades propostas pelo conhecimento filosófico, de alguma forma, cruzam-se e identificam-se com as verdades respaldadas pela religião (FERNANDES; BARROS, 1998, p. 44).

Decorre de tais formulações que, para Santo Agostinho, homem algum é verdadeiramente mestre (AGOSTINHO, *De Magistro*, 1980, XI). Sendo assim, o ato de ensinar é chamar a atenção sobre algo, destacando-o por meio de signos. Nenhum homem, pois, em sentido estrito, é mestre de outro homem, por muito que possa e consiga transmitir suas ideias.

E, por ventura, os mestres pretendem que se conheçam e retenham os seus próprios conceitos e não as disciplinas mesmas, que pensam ensinar quando falam? Mas quem é tão tolamente curioso que mande o seu filho à escola para que aprenda o que pensa o mestre? Mas quando tivera explicado com as palavras todas as disciplinas que dizem professor, inclusive as que concernem à própria virtude e à sabedoria, então é que os discípulos vão considerar consigo mesmos se as coisas ditas são verdadeiras, contemplando segundo as suas forças a verdade interior. Então é que, finalmente, aprendem; e, quando dentro de si descobrirem que as coisas ditas são verdadeiras, louvam os mestres sem saber que elogiam mais homens doutrinados que doutos: se é que aqueles também sabem o que dizem. Erram, pois, os homens ao chamarem mestres os que não o são, porque a maioria das vezes entre o tempo da audição e o tempo da cognição nenhum intervalo se interpõe; e porque, como depois da admoestação do professor, logo aprendem interiormente, julgam que aprenderam pelo mestre exterior, que nada mais faz do que admoestar (AGOSTINHO, *De Magistro*, 1980, 14, 45).

Em suma, nas elaborações de Santo Agostinho, a ação do Mestre interior no processo ensino-aprendizagem representa um momento particular, uma excepcional oportunidade para mostrara condição complexa, misteriosa e admirável da comunicação humana. Sua tese fez dele um dos primeiros filósofos da linguagem, da cultura ocidental (REDONDO; LASPALAS, 1997). Na profundidade de sua reflexão, a figura do mestre humano é uma constante, considerando a importância, mesmo que parcial, que atribuiu a esse agente mediador do processo comunicativo, cuja natureza e cujo mecanismo foram alvo de seu pensar ao longo de toda a sua vida. Sua preocupação com o

universo da linguagem foi tratada por Joaquim Cerqueira Gonçalves da forma seguinte:

Não foi preciso que a cultura ocidental esperasse por Agostinho para serem equacionadas as questões da linguagem, mas dificilmente se encontra aí alguém que as tivesse levado a tão perspicaz grau de aprofundamento. É possível que o espírito crítico de Agostinho de tal modo fragilizasse a vida da palavra que se lhe tornou já difícil empreender a viagem de regresso, para devidamente a valorizar, lacuna que a cultura ocidental sempre haveria de sentir (GONÇALVES, 1993, p. 14).

Assim, quando afirmou que “a utilidade das palavras, que, bem considerada no seu conjunto, não é pequena” (AGOSTINHO, *De Magistro*, 1980, XIV, 46), não desconsiderou a relativa importância do mestre humano e da mediação linguística na educação e na aprendizagem. Segundo ele, as palavras criam as condições para que o processo ensino-aprendizagem ocorra, mesmo que este seja resultado do encontro interior com a Verdade absoluta, o conhecimento pleno, a iluminação divina.

Considerações finais

No processo dinâmico entre ensino-aprendizagem, Santo Agostinho negou a reminiscência platônica e propôs a aprendizagem como um exercício contínuo para se alcançar o conhecimento pleno – a verdade.

Segundo o autor, na aquisição do conhecimento, a verdade é concebida pela graça concedida pelo Mestre interior, que, nessa perspectiva, é o único agente eficaz que ensina. Neste sentido, a aprendizagem requer, *a priori*, voltar-se para o ‘eu’, a fim de discernir a verdade. O processo de aprendizagem envolve uma transformação do homem material em espiritual, e essa transformação se faz à medida que o homem conhece a si mesmo e ao seu criador. E, perpassando, então, pelo autoconhecimento e pela interação com Deus, desenvolve-se em uma sintonia impulsionadora entre alma e pensamento, articulados na busca pela verdade.

Para Santo Agostinho, o conhecimento é, antes de tudo, uma busca interior que resulta de uma iluminação em dupla dimensão: imanente e transcendente, gerada pela dependência que o homem estabelece com Deus. A aprendizagem,

nessa perspectiva, implica ir além da inteligência sensível e transitar pelo inteligível.

Nesse processo, o ato de ensinar centra-se em chamar a atenção do educando por meio de signos, lembrando que nenhum homem é mestre de outro homem, mas, sim, um mediador do processo comunicativo, que tem na linguagem um instrumento facilitador da aprendizagem.

Ao atribuir à sua filosofia a condição de instrumento esclarecedor da fé cristã, Santo Agostinho deu origem a uma forma de contemplar o mundo que atravessou os séculos e influenciou líderes espirituais de todo o ocidente. Importa lembrar que suas reflexões não marcaram apenas o mundo religioso: elas constam dentre as leituras de pensadores do renascimento, a exemplo de Petrarca, Erasmo, Luis Vives, entre outros humanistas desse período.

Na contemporaneidade, seu nome e suas reflexões continuam sendo referenciais constantes, contribuindo para a definição de novas orientações que se pretendem para o catolicismo. O pensar agostiniano, para muitos estudiosos, constitui o elo entre o pensamento desenvolvido no mundo clássico e o pensamento desenvolvido pelos cristãos. Isso não deixa de ser surpreendente, pois a grande preocupação expressa por esse pensador nada mais era do que alcançar o conhecimento pleno de Deus e da alma que no homem tinha morada, libertando-a do estado de tensão a que estava submetida.

Referências

- AGUSTIN, San. **Las retractaciones**. Obras completas. XL. Madrid: BAC, 1995.
- _____. **Sobre la cantidad del alma**. Obras de San Agustín. Tomo III. Madrid: BAC, 1947.
- AGOSTINHO, Santo. **A cidade de Deus contra os pagãos. Parte II**. Petrópolis: Editora Vozes, 1990.
- _____. **De Magistro. Confissões**. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- _____. **A Trindade**. São Paulo: Paulus, 1995.
- _____. **Solilóquios e A vida feliz**. Patrística. São Paulo: Paulus, 1998.

CAPANAGA, V. **Obras de San Agustín.**
Introducción general y primeiros escritos.
Madrid: BAC, 1969.

FERNANDES, M.; BARROS, N. Introdução.
Santo Agostinho. O mestre. Lisboa: Editora
Lisboa, 1998.

GALINO, M. Á. **Historia de la educación.**
Edades antigua y media. Madrid: Editorial
Gredos, 1973.

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

GONÇALVES, J. C. Prefácio. In: FERRIER, F.
Santo Agostinho. Portugal: Publicações
Europa, 1993.

REDONDO, E.; LASPALAS, J. **Historia de la**
educación. I. Edad antigua. Madrid:
Dykinson, 1997.

RUSSEL, B. **História da filosofia ocidental.**
São Paulo: Cia Editora Nacional, 1969.

SCIACCA, M. F. **San Agustín.** Barcelona: Luis
Miracle, 1954.

Recebido em: 05/05/2014

Aceito em: 17/07/2014