

**Civitas In Civibus Est, Non In Parietibus (De Urbis Excidio 6,6).
História e Tempo Eterno na ‘Arquitetura Cívica de Roma’.
Discursos historiográficos em “De Civitate Dei” (Santo Agostinho)**

Prof. Dr. Pe. Pedro Paulo Alves dos Santos
Mestre em Exegese Bíblica – Instituto Biblico di Roma (1993); Doutor em Teologia -
Università Gregoriana di Roma (1997); Doutor em Estudos de Literatura – PUC-RIO
(2006). Professor de Teologia – PUC-RIO (1997-2003). Avaliador do
MEC/INEP/SINAES (2006); Membro da SBEC (2007) e da SBP (2009) ; Professor de
Letras – UNESA (2007). Pesquisador do Archai (2008)

pedosantos@gmail.com

Resumo:

Santo Agostinho não vê na crise da Cidade Pagã a simples ocasião de revanche, mas o ‘kairós’ de uma novidade que emerge entre ‘escombros’. Sem precisar do recurso à ‘Fênix’, a verdade cristã da eternidade, pela Ressurreição de Cristo, comunica ao tempo que se esgota e não se repete um novo horizonte. Este ‘tempo novo’ é apto para atravessar as coisas ambulantes e mutantes, e assim, a própria ‘morte da cidade’ não determina mais a ‘morte do homem’. A inspiração da Cidade de Deus não é uma projeção política nos moldes que conhecemos na cultura clássica greco-latina. Em ‘*De Civitate Dei*’, ao contrário, Santo Agostinho se serve da Fé cristã e do Evangelho para explicar esta missão da cidade de Deus peregrina no tempo.

Palavras-Chave:

Santo Agostinho – Cultura Clássica – ‘De Civitate Dei’ – A Cidade antiga – Cristianismo Tardo-antigo.

Introdução:

Muchos paganos nos objectan? Para qué vino Cristo y qué provecho ha traído al género humano? Acaso desde que vino Cristo no van las cosas mal en peor que antes de venir El? Antes de su venida eram todos los hombres más felices que ahora... han caído por terras los teatros, los circos y los anfiteatros. Nada de bueno há traído Cristo, solo calamidades há traído Cristo (MORAN, 1958: 5).

Um lamento corre todo o mundo antigo, quando em 410 Alarico invade e saqueia de maneira definitiva Roma. Não fora o primeiro ataque, mas aquele destruiria na mente dos povos tardo-antigos, membros da *civitas* romana espalhada por todo o

Ocidente e parte do Oriente (urbe et orbe) qualquer expectativa de futuro para a ‘magna et aeterna civitas’.

Il sacco di Roma ad opera dei Visigoti sotto Alarico, nell'anno 410, segnò di svolta la fine della pax romana. Ciò nonostante, Mille anni dopo le irradiazioni culturali dell'antichità greco-romana sono più vive che mai nella ricerca scientifica delle scuole e delle università e quindi nel pensiero e nel sentimento degli strati colti dell'Europa; e la lingua latina è lo strumento di comunicazione che consente un dialogo internazionale (SIMONETTI, 1996: 373).

A queda da cidade imperial tornava-se, assim, a metáfora do fim de uma era histórica. A universalidade de sua história como sede do Império Romano, como símbolo de seu poder, como espaço de sua variedade cultural e religiosa parecia findar sob os punhos e lanças dos ‘bárbaros’. Ela, *mater urbiis*, obra da sagacidade do maior império da história antiga estava agora à mercê da barbárie, do saqueio, das chamas:

Horrenda nobis nuntiata sunt – strages facta, incendia, rapinae, interfeciones, excruciationes hominum. Verum est, multa audivimus, omnia genuimos, saepe flevimus, vix consolati sumus, non abnuo, non nego multa nos audisse, multa in illa urbe esse commissa (De Urbis Excidio, 2,3).

O lamento dos romanos e do mundo pré-cristão, no entanto, não adverte somente um ‘réquiem’ da Cidade mais poderosa do Universo, mas julga suas causas. Trata-se de uma inquirição: A que motivos se poderiam atribuir à queda da ‘Cidade eterna’? Quem teriam sido os responsáveis?

A crise do Império Romano, com o fim da política da *pax romana*, em 410, o assalto a Roma por Alarico, permitirá ao Cristianismo ‘pós-Constantiniano’ forjar sua forma ocidental e Latina, que plasmará toda a Idade dita Medieval. Mas não sem um preço bem determinado: a era dos ‘assaltos’ bárbaros legou a este momento histórico uma dura herança que generalizada, obteve para a Idade Média o termo ‘obscuro’ que tanto retardou a pesquisa deste período histórico e, sobretudo, da herança do Cristianismo Ocidental (LE GOFF, 2007: 12).

Este artigo exporá a questão historiográfica na literatura cristã e tardo-antiga (ou Proto-Medieval) de Santo Agostinho, em duas partes. A primeira parte intitula-se ‘O Contexto de “De Civitate Dei” na Trajetória do Bispo de Hipona’ (MORAN, 1958). Nesta, examinaremos os elementos históricos que determinaram a escrita desta obra.

A segunda parte intitula-se ‘Santo Agostinho: o Historiador e Filósofo Político’. Uma análise da teologia e da filosofia da história que se depreendem da escritura de ‘Cidade de Deus’ Quais são as relações entre as perspectivas ‘agostinianas’ e aquelas da historiografia clássica greco-latina (MOMIGLIANO, 2004: 53-84)? Em que sentido a mirada Agostiniana em “De Civitate Dei” encontrou ‘fortuna’ a partir dos contextos Imaginários do Medo (DELUMEAU, 2004) e da Cidade (LE GOFF - SCHMIDT, 2002) e dos Lugares¹, por causa da percepção trazida pelos séculos V-X, tão marcados pelas

invasões bárbaras e pela ‘peste negra’ e suas conseqüências? A que modelo de cidade antiga referia-se Santo Agostinho ao avaliar a edificação uma outra forma de civilidade, aquela cristã, sobre as ruínas da velha Roma? Sem, contudo, esquecer que, segundo a intuição agostiniana bem expressa em ‘Cidade de Deus’ rege o princípio de condenação às isometrias entre cidades humanas e as arquiteturas divinas, tão típicas do Imaginário Greco-Romano e antigo em Geral (FINLEY, 1998: 409-433). Em última instância muitos se questionam sobre o lugar desta imensa obra na panorâmica escritura agostiniana. E, se ela, como parece, está antecipada em diversos outros escritos, em que sentido a ‘queda’ de Roma explicaria sua razão de ser:

El saqueo y asolamento de Roma no fué más que una circunstancia histórica que providencialmente halló un interprete (...) esta coyuntura fué una estratagema de la Providencia para dar al mundo una obra del estilo de ésta (MORAN, 1958, p. 5).

1ª Parte: ‘O Contexto de “De Civitate Dei” na Trajetória do Bispo de Hipona.

The Definition of “Latin Fathers” is not self-evident. Strictly speaking, “Father”, whether Greek or Latin or Syriac, implies a champion of dogmatic orthodoxy, often a bishop, who may therefore belong to any era. The most generous definition would begin with the Latin translation of Hermes and advance through eighteen hundred years well into the twentieth century (NORTH, 1995: 208).

As raízes cristãs do ocidente (LE GOFF, 2007) podem assim, ser resgatadas para uma análise mais apropriada de seu papel decisivo na construção da identidade ocidental. Entre os ‘ícones’ históricos deste resgate está o inconfundível Santo Agostinho: ‘Depois de São Paulo, Santo Agostinho é o personagem mais importante da instalação e o desenvolvimento do Cristianismo. É o grande Professor da Idade Média’. (LE GOFF, 2007: 31). A crise do *Império Romano*, com o fim da política da *pax romana*, em 410, o assalto a Roma por Alarico, permitirá ao Cristianismo ‘pós-Constantiniano’ forjar sua forma ocidental e Latina, que plasmará toda a Idade dita Medieval. Mas não sem um preço bem determinado: a era dos ‘assaltos’ bárbaros legou a este momento histórico uma dura herança que generalizada, obteve para a Idade Média o termo ‘obscuro’ que tanto retardou a pesquisa deste período histórico e, sobretudo, da herança do Cristianismo Ocidental (LE GOFF, 2007). Os séculos IV e V são por isso períodos decisivos na reconstrução analítica da Europa ocidental, pois neles encontramos os personagens, os fatos, e as obras que caracterizam o período tardo-antigo, o prenúncio da plena Idade medieval.

Santo Agostinho: O Teólogo ‘Proto-Medieval e Latino’.

Quais são as características do ‘exegeta’ e teólogo’ da África do Norte no V século cristão? O que significa dizer que ele produziu ‘literatura’ cristã ocidental e tardo-antiga (ou proto-medieval)? A quais processos de comunicação se referem este espaços? (CAVALLO, 2005). Quem são seus contemporâneos na construção destes paradigmas? (DOS SANTOS, 2005: 107-147). No entanto, o Cristianismo Latino, ambiente da cultura exegética de Agostinho, antecede e prepara esse fato; trata-se do Cristianismo ‘africano’ⁱⁱ, do século II, que lendo inicialmente a *Vetus Latina* e depois, solidificada pela obra de Jerônimo, a *Vulgata*, garante a passagem do mundo exegético greco-oriental para aquele latino ocidental. Isto é, nomes como Tertuliano (SIMONETTI, 1996: 780-785) e Cipriano (SIMONETTI, 1996: 870-873), entre outros, formam uma verdadeira coluna de sustentação para afirmarmos que a fonte das idéias teológicas do Cristianismo Latino, que se expande e brilha no período medieval, tem morada na formação do pensamento cristão que evolui na África do Norte, no segundo século (MASTINO, 1989).

Uma primeira característica desses autores constitui a herança da obra de Alexandria; estes não romperam com a tradição de leitura da exegese das Escolas de Alexandria e Antioquia, mesmo através do latim, cumprindo a tarefa de interpretar as Sagradas Páginas:

Exegesi bíblica come tradizione. Questo carattere dell’esegesi medievale risulta particolarmente chiaro in quei paesi in cui l’attività letteraria ha come scopo precipuo la tradizione dell’esegesi del passato...le forme speciali della formazione di catene e soprattutto di glose alla Bibbia (SIMONETTI, 1996: 379).

Assim afirma J. Danielou, ao buscar as fontes do Cristianismo Latino entre os meios pagãos e do Judaísmo da Diáspora. Ele oferece indicadores dessa cultura através da produção exegética, um misto de originalidade e continuidade com o grande Cristianismo da Patrística. Roma e as grandes cidades do Norte da África (Cf. MASTINO, 1989) serão os centros que darão origem a esta Cultura Cristã Ocidental e à leitura e hermenêutica latina (Cf. BERTACCHINI, 2002: 481-501). Deve-se afirmar, no entanto, que é bem mais tardia do que aquela africana, ‘*qui la latinizzazione della Chiesa era stata molto solecita...è certo che verso la fine del II séc. la língua ufficiale della comunità era la latina*’ (SIMONETTI, 1996: 47). Para o argumento que nos interessa, o início da atividade literária nesta língua pode ser suposto como a causa da tradução do grego da Sagrada Escritura, ou talvez somente do NT: ‘**A Vetus Latina**’ⁱⁱⁱ. De fato, esses textos em língua latina popular difundiam-se à medida em que se sedimentava a idéia de um Cristianismo que iria centrar-se, cada vez mais fortemente,

em torno da ‘*Aeterna Civitas*’, substituindo e dando novo suporte à antiga unidade política do Império Romano, que irá se perdendo:

When and where it was that earliest attempts were made to translate the Bible into Latin has been much disputed? In opinion of most scholars today the Gospels were first rendered into Latin during the Last quarter of the Second century in North Africa, where Carthage had become enamoured of Roman Culture. Not long afterward translations were also made in Italy, Gaul, and elsewhere (METZGER, 1968:72).

A obra de Agostinho, que corresponde à sua biografia (“Confissões”) no campo subjetivo, é a ‘*De Civitate Dei*’ (MORAN, 1958, p. 45-53):

Escrita após a pilhagem de Roma por Alarico e seus godos em 410, na qual ele rejeita os medos milenaristas, remetendo o fim dos tempos para um futuro somente conhecido por Deus e provavelmente distante, e estabelecendo o programa de relações entre a Cidade de Deus e a Cidade dos Homens, um dos grandes textos do pensamento europeu por séculos (LE GOFF, 2007: 31).

A ‘*theologia política*’ de Santo Agostinho, em *De Civitate Dei* (séc. V)^{iv} é um marco historiográfico de construção das estratégias da nova religião ‘imperial’ que através da ‘*escatologia*’ (teologia do tempo histórico) sanciona o fim da antiga Cidade, como emancipação do paganismo (MARAFIOTI, 2002). De fato, nesta obra imensa S. Agostinho se empenhou em um cerrado diálogo com a cultura de seu tempo (MORAN, 1958, p. 24-26), confrontando os vários setores do conhecimento humano entre si e com a Mensagem do Evangelho. Tudo isso com a finalidade de denunciar com lógica inexorável a insuficiência de um saber longínquo de Deus e para valorizar todos os elementos de verdade, mesmo os mínimos, encontrados na pesquisa dos seculares e úteis para compreender melhor a Fé (SIMONETTI, 1996). Ele vê na decadência política do Mundo ocidental, expressa na crise romana, a ocasião de colocar ‘*in moto*’ uma reflexão histórica sobre a emersão do homem novo, (segundo S. Paulo) capaz de valorizar as fontes da Criação e da Revelação, da Natureza e da Graça.

Ele vê na decadência política do Mundo ocidental, expressa na crise romana, a ocasião de colocar *in moto* uma reflexão histórica sobre a emersão do ‘homem novo’, (segundo S.Paulo) capaz de valorizar as fontes da Criação e da Revelação, da Natureza e da Graça. Segundo MORAN (1958, p. 38-41), o conceito de “Providência” explica de modo suficiente as implicações teóricas da historiografia assumida por Agostinho em sua obra.

Augustin resume este proyecto en la Retrataciones (II,c.43): Esta gran obra, por fin, quedo terminada em 22 libros. De estos, los cinco primeros son la refutacion de los que consideran necesario el culto de muchos dioses para la prosperidade de las cosas (MORAN, 1958: 7).

Não podemos, no entanto, esquecer que o acesso crítico aos textos da tradição de Santo Agostinho, em quaisquer dos vastos campos de influência de sua vasta obra, encontra-se definido por alguns autores, como uma situação ‘*en chantier*’^v. Além disso, mantenho-me nos limites de um artigo ‘introdutório’, que nos impõe indicar somente

alguns princípios gerais. No entanto, é necessário ao menos nos perguntarmos, como o fêz P.-P. Verbraken.^{vi}, ao término de seu artigo:

Quel est, au juste, l'enjeu d'une édition critique? L'éditeur doit-il se contenter de remonter la transmission textuelle aussi haut que les témoins conservés le lui permettent, et pas un pouce de plus, quitte à maintenir une variante qui étonne? Ou bien peut-il se permettre de franchir ce seuil et donner un coup de pouce, nonobstant une attestation textuelle évidente?...Ce qu'Augustin a dit, ou ce qu'il a voulu dire, ou ce qu'il aurait dû dire? Voulons-nos avoir sous les yeux un text correct, ou un texte fidèle? (VERBRAKEN, 1986: 134)

Passamos assim à segunda parte deste artigo, no enfrentamento das questões mais específicas da obra de Santo Agostinho.

IIª Parte: Santo Agostinho: Historiografia e Filosofia Política (De Civitate Dei)

Os Imperadores pensavam conjurar o destino ao trocar os deuses tutelares, que haviam falhado, pelo Deus novo dos cristãos. A renovação constantiniana parece justificar todas as expectativas: sob a égide de Cristo a prosperidade e a paz parecem voltar. Tratou-se apenas de uma breve recuperação, e o Cristianismo era um falso aliado de Roma. Para a Igreja, as estruturas romanas representam apenas um modelo, uma base de apoio, um instrumento para se afirmar (LE GOFF, 2005: 21).

2.1 - Filosofia da Religião, theologia da História ou Cultura Política?

Já Platão em *Fédon* 85d (Cf. REALE, 2002) utilizando-se da imagem de uma nave muito frágil, havia reconhecido a precariedade e a insuficiência da razão humana, por si mesma, para confrontar-se com o 'mar da vida', sendo necessária assim, uma 'revelação divina' para enfrentar tal viagem. E como não se pode ignorar a influência platônica na leitura cristã de Agostinho, os reflexões que encontramos em suas "Confissões (XI)" indicam uma meditação 'agostiniana' sobre o tempo, não indiferente às questões de seu tempo e ao mesmo tempo, consciente do desafio de formular as bases filosófico-teológicas mais profundas sobre o tempo, a cidade, o poder, a Igreja (MADEC, 2000, p. 111-121).

Para muitos dos estudiosos da noção de História em Santo Agostinho (AMARI, 1950; SCIACCA, 1980) alguns conceitos destacam-se como elementos-chaves hermenêuticas de sua obra de theologia política, como ele a expõe em 'Cidade de Deus'.

Pois, segundo o Doutor de Hipona, a determinação do objeto histórico compreende uma tríplice dimensão ou ordem dos fatos: A primeira ordem, ele o intitula *res gestae* para indicar a ordem temporal e o desenvolvimento dos fatos aí ordenados. Segundo o vocabulário agostiniano: *spatia temporum, volumina temporum, contexto ordo saeculorum, series seculorum, ordo temporum*. (MORAN, 1958: 34). A segunda ordem ela a intitula *gesta divina et humana*, esta determina a natureza dos fatos

referindo-os aos homens e à ação de Deus no tempo. Daqui se entende porque se desenvolveu na história da interpretação de Cidade de Deus tanto debate em torno da natureza teórica desta obra. Tratava-se de um escrito de história teológico ou filosófico? A terceira ordem especifica o âmbito dos fatos humanos, colocando como objeto próprio da história o gênero humano em sua coletividade. Neste sentido, Santo Agostinho distinguia na dimensão histórica os fatos que se referem a Deus (Sapientia) e aqueles que referem estritamente às ações humanas (Scientia).

Portanto, no conceito agostiniano de história se distinguem na unidade dos fatos, objeto de análise da história, a dimensão ‘científica’, que se refere ao conhecimento histórico nas circunstâncias estritamente humanas, daquelas ‘sapienciais’ que se ocupam da *Gesta Divinae*. Esta é a característica do Cristianismo antigo ao buscar nas fontes gregas as dimensões que caracterizam o discurso e a práxis da historiografia clássica (FINLEY, 1998; SNELL, 2001; MOMIGLIANO, 2004). Uma tarefa complexa para o sujeito interpretante, uma forma de angústia diante da tensão de transportar para história, tanto os anjos, quanto os homens. O recurso à religião, como discurso ‘científico’(VERNANT, 2001, p. 87-94; MORAN, 1958, p. 13-24), por isso, não é indevido, ao contrário é o único possível para aqueles que diante dos fracassos das respostas dadas, não se contentam em ‘saber que nada sabem’. E para tal, certa compreensão histórica do Cristianismo se oferece como uma verdadeira base na construção desta ‘aventura epistemológica’:

Mas para além dos debates dos especialistas, é preciso constatar que o próprio mundo contemporâneo nos interpela, em sua modernidade sobre o problema da religião e do religioso, de suas formas, de seu lugar. Onde colocá-los? Como defini-los? Sem evocar fatos que uma atualidade demasiado candente, como aqueles relativos ao islã, à Índia, à América do Sul ou à Polônia, e permanecendo no mesmo horizonte que nos é mais familiar, nós nos perguntaremos, com Jean Séguéy, “Se não existe esfera religiosa solta, fora das Instituições religiosas e, eventualmente, no próprio campo do profano: religiões implícitas, religiões de substituição, religiões analógicas, religiões seculares”. Émile Poulat chamou seu último livro ‘L’Église, c’est un monde’. Um mundo precisa de tudo um pouco (VERNANT, 2001: 94).

A compreensão da história própria da revelação cristã se concretiza assim em uma teologia da história que não nega a Filosofia, mas, assumindo-a e superando-a, obviamente a valoriza. E de fato, a expectativa agostiniana, assume criticamente a perspectiva filosófica platônica.

La historia, para San Augustin, no es, como para Berheim, [la ciencia que relata y espone en su nexa causal los hechos del desarrollo del hombre en su manifestaciones como ser social], sino que es la ciência que sobre ciertos principios de interpretacion, dá sentido eterno a los hechos (MORAN, 1958: 35)

Para a constituição da história em Agostinho são necessários três elementos essenciais: o homem, Deus e os fatos. Ele critica a religião pagã, as filosofias imanentistas, as concepções político-sociais enclausuradas no horizonte terreno, para afirmar o destino eterno dos sujeitos singulares e da humanidade, pela relativização de todas as realidades e instituições terrenas, que não podem ser absolutizadas, mas utilizadas somente enquanto sirvam para atingir o fim eterno (MORAN, 1958, p. 38-41).

La Ciudad de Dios? que es, filosofía, teología o hermenêutica? La Ciudad de Dios es una hermética de la historia, cuyos principios de interpretación son los siguientes. Son lo que podíamos llamar las constantes para a recta interpretación de la historia independientes y anadidas a los critérios personales, individuales del hermeneuta, que podrán ser leyes de interés, del sentimiento, de las necesidades o de los deseos (MORAN, 1958: 38).

2.2 – Heródoto, Tucídides e Políbio: O Contexto ‘historiográfico’ de Santo Agostinho?

A verdadeira questão não gira em torno da questão se os gregos tinham uma mente histórica, mas sim em torno dos tipos de história que escreveram e que nos transmitiram. Começo com a história política, mas devo remontar ao tempo em que a história política não tinha ainda sido inventada (MOMIGLIANO, 2004, p. 54).

A obra Agostiniana de História expressa em ‘De Civitate Dei’, no entanto, não se constitui como um fato isolado, como empresa intelectual. Ela pode ser lida à luz dos estudos sobre a historiografia clássica, greco-romana (LITTIERE, 1988).

Heródoto, Pai da história’ (484-420 a.C.), aquele grande ‘viajador’ do mundo antigo, nos nove livros de sua ‘História’ dispendo todo o material à sua disposição em torno dos grandes eventos das Guerras Persas, organiza sua ‘história’, através de um estilo de narração ‘impessoal’. A ‘estilística herodoteana’, de certa maneira, é fruto de sua concepção de discurso historiográfico sobre a compreensão da natureza dos fatos e relatos (fonte). A situação histórica aparece-lhe multiforme e indefinida, e por que não consegue perceber-lhe a conclusão, Heródoto não pensa em poder compreendê-la e avaliá-la em seu conjunto (HARTOG, 1999).

Tucídides (454-404 a.C.), ao contrário, de modo ‘pessoal’ (narrador), além de referir-se aos fatos, buscava-lhe as causas. Por isso, a narrativa Tucídiana tem o Presente e a Intervenção do historiador como pontos de vistas privilegiados. Em sua ‘História’, obra em 8 livros, ele narra, como estrategista envolvido, as *guerras poliponésias*, e na vitória de Esparta, Ele vê o declínio de Atenas. Tucídides segue o desenvolvimento dos eventos, esforçando-se em relacionar-lhes entre si, para colher os

nexos entre os fatos e sua causa, em busca da sua racionalidade (MOMIGLIANO, 2002, p. 66-75). Na concepção tucidiana os eventos históricos são determinados pelos homens e por suas escolhas e assim eles carregam as razões das dinâmicas humanas e constantes que os regulam. Será Tucídide que imporá ao discurso historiográfico o ideal de *historia magistra vitae*. Pois como o médico intervém para curar a doença, assim o político pode agir para modificar o curso dos eventos. Com ele o método histórico atinge sua maturidade e a história se torna ciência para conhecer o passado, abrem-se novas perspectivas. No entanto, com o empréstimo das ‘racionalidades científicas’ advindas do mundo natural, não se disporá de um instrumento de tudo adequado, para enfrentar a complexidade do evento humano.

Por fim, a obra de **Políbio** (200 -118 a.C) ideólogo do grande império romano. Depois da queda de Aníbal (220-168) o inteiro mundo conhecido se encontra sob a unidade do Império Romano. Ele se propõe em sua História (40 vol.) a descrever e explicar este fato nunca verificado antes. Assim a um império universal corresponde à idéia de uma história universal, que tem todos os seus eventos orientados a este fim convergente, que é o império romano e deste receberia sua significação verdadeira (MOMIGLIANO, 2002: 75-78). Se Heródoto é atento aos fatos e Tucídide se volta atrás em busca das causas dos eventos, Políbio olha em frente para perceber o fim a que tendem as diversas vicissitudes da história. É dentro desta perspectiva de pesquisa ‘polibiana’ que se pode inserir a compreensão da construção histórico-política e teológica de *De Civitate Dei* de S. Agostinho (MORAN, 1958: 24-32).

2.3 – Teologia do tempo e eternidade: Uma ‘Dialética’ historiográfica em Agostinho?

Diferentemente dos judeus, os cristãos mantiveram, ou melhor, depois de um intervalo, retomaram seu interesse pela história. A espera do fim do mundo era um fato muito mais opressor entre os cristãos que entre judeus e resultou em uma nova avaliação crítica contínua dos eventos como portentos. O pensamento apocalíptico era um estímulo à observação histórica. Além disso, e isto foi decisivo – a conversão de Constantino implicou a reconciliação da maioria dos líderes cristãos com o Império Romano (especialmente o Leste) e deu à Igreja um lugar preciso nas questões humanas (MOMIGLIANO, 2004: 50).

Tempo e eternidade constituem as diretrizes da visão transfigurada da Cidade Eterna, que em sua ‘decadência’ histórica permite a Agostinho vislumbrar a *vitória final da Cidade de Deus*. A cidade da qual ele celebra vitória se circunscreve no presente, mas não está radicada no tempo, ao contrário, mas na eternidade, onde a glória de Deus não tramonta e nenhuma outra potência pode sitiar a soberania de Deus que rege a

cidade (ARQUILIÈRE, 1956). Portanto, Agostinho inscreve sua estratégia historiográfica de escritor cristão do novo império, à luz das complexas relações entre tempo e eternidade. Estas relações encontram-se trabalhadas nas tradições filosóficas da grecoidade entre as várias soluções que conhecemos. Desde Platão, que cinde claramente os termos, tem-se por esteio a estabilidade ou instabilidade, como referência temporal.

No entanto, até o sistema platônico em temática tão fronteira cederá às seduções do orfismo, donde assumirá o corolário da reencarnação, ou Aristóteles, que em *De Caelo* constrói pela ciclicidade um instrumento crítico para lidar com estas categorias, fundando no eterno retorno, algo da semântica histórica, entre tempo e eternidade. Os estóicos seguirão, a seu modo, a mesma medida, que permitirá a Plotino absorver o tempo na eternidade. Assim o tempo plotiniano não é outra coisa senão uma projeção da eternidade, imagem móvel da eternidade imóvel (REALE, 2001).

No pensamento cristão, diversamente desta síntese filosófica grega do tempo, na qual de uma forma ou de outra, por absorção do tempo pela eternidade ou pelo seu contrário, chega-se à construção de uma semântica homogênea entre os conceitos de tempo e eternidade, o tempo permanece o domínio do homem, efêmero e passageiro.

Enquanto a eternidade é soberania de Deus, não há chance de ‘homogeneizar’ tempo e eternidade neste campo do pensamento. Mesmo o tempo cristão não é cíclico, porque a irrepitibilidade e a autoconsciência humanas não o consentem, mas, sobretudo, por que o tempo cristão tem uma nova medida advinda dos territórios da Ressurreição de Cristo. O ‘ephapax’ de Cristo exclui qualquer noção temporal baseada na repetição.^{vii} Por isso, na Cidade de Deus, a racionalidade da História só pode encontrar fundamento na compreensão escatológica da História. Assim, o Fim e a Finalidade são constitutivas internas da história.

Desta maneira, na “Cidade de Deus”, Agostinho pôde individualizar o fim da história sem ater-se aos processos de decadência pontual nas formulações históricas imanentistas e, sobretudo, afirmar a coexistência incindível entre o mundo material e o tempo: *Motivazioni umane e di fede sono quindi all’origine del giudizio di valore di Agostino su Roma. E non è difficile vedere dietro la sua valutazione situata tra cristiani e il potere civile* (MARAFIOTI, 2002: 234).

Conclusões:

Non deve quindi fungere da modello di riferimento da cui prendere qualche elemento per un programma politico terreno, la sua esistenza è compresente al tempo e all'eternità, e chiede che la vita del tempo sia vissuta in modo tale da poter essere continuata nell'eternità (MARAFIOTI, 2002: 232).

À catástrofe romana, epílogo da história ‘Polibiana’, (MOMIGLIANO, 2004) Santo Agostinho não justapõe ingenuamente uma nova gênese. Ao contrário, ele se distancia da visão pagã, na qual o homem tinha como medida própria a cidade e pátria, como se pode ler na obra monumental de Platão, a República (Cf. REALE, 2002: 233-290). Como também em Cícero, Agostinho compara a formação da virtude humana com a formação cívica e urbana (REALE, 2001: 320-325).

Para Agostinho a cidade não é modelo ideal, sua cidade, sua Polis é real. Ela não é uma ficção de modelo de referimento para estabelecer um programa político, pois sua existência é co-presente ao tempo e à eternidade, e pede que a vida do tempo seja vivida em modo tal que possa ser continuada na eternidade (GORDILHO, 2006: 123-186). Assim, a inspiração da Cidade de Deus não é uma projeção política nos moldes que conhecemos na cultura clássica greco-latina.

Em ‘De Civitate Dei’, ao contrário, Santo Agostinho se serve da Fé cristã e do Evangelho para explicar esta missão da cidade de Deus peregrina no tempo. (LE GOFF, 2005). E, através dos modelos platônicos e estoicos ele critica a insuficiência do modelo político tardo-antigo e das soluções da moral social que daí surge, para a problemática realidade medieval nascente (ARQUILIÈRE, 1956). E, nesta medida não se pode entender *De Civitate Dei* fora do alcance da grande produção antiga de historiografia, de certa maneira, inaugurada por Heródoto e Tucídide no século IV a.C., âmbito no qual nasce para o pensamento humano e antigo a possibilidade da distância em relação ao mito.

A história é o espaço da narração dos eventos dos povos e sociedades sem mistura-lhes com as estórias dos deuses (MOMIGLIANO, 2004, p. 53-84). Pois a experiência de crise o levou a constituir um gigantesco esforço de reflexão sobre o passado (HARTOG, 2003) para compreender o sentido e a verdade à luz do futuro último e definitivo, constituído pela vinda de Cristo.

No mesmo momento em que faz emergir a racionalidade das escolhas corajosas que se impunham ao presente, para que a existência humana não se perdesse, mas que se realizasse na ‘beatitude eterna’, linguagem bíblica e extra-bíblica para designar a plenitude de vida (CAPITANI, 2001).

Entre os Estudiosos de ‘De Civitate Dei’ coloca-se muitas vezes a questão do valor axiológico da obra agostiniana de história como uma formulação cristã da história entre a Filosofia e a teologia. Para Agostinho a compreensão da história humana supõe que sua finalidade seja analisada, ora, isto ultrapassa a capacidade de articulação do método histórico, permanecendo em aberto (MARAFIOTI, 2002, p. 218-221). Diante da inconclusividade do discurso histórico na formulação de premissas escatológicas e morais surge a possibilidade de examinar o papel da revelação na elaboração do discurso histórico.

Em outras palavras, ‘conhecer a finalidade da história seria possível, ao menos que isto lhe seja ‘revelado’ por alguém que está além do tempo e que já atingiu o fim da história’ (MARAFIOTI, 2002: 228).

Agostinho não vê na crise da Cidade Pagã a simples ocasião de revanche, mas o ‘kairós’ de uma novidade que emerge entre ‘escombros’ (MORAN, 1958, p. 4-6). Sem precisar do recurso à ‘Fênix’, a verdade cristã da eternidade, pela Ressurreição de Cristo, comunica ao tempo que se esgota e não se repete um novo horizonte. Este “tempo novo” é apto para atravessar as coisas ambulantes e mutantes, e assim, a própria ‘morte da cidade’ não determina mais a morte do homem (MORAN, 1958):

Sed enim multi etiam Christiani interfecti sunt, multi multarum mortium foeda varietate consumpti. Hoc si aegre ferendum est, omnibus qui in hanc vitam procreati sunt, utique commune est. Hoc scio, neminem fuisse mortuum, qui non feurat aliquando moriturus. Finis autem vitaetam longuam quam brevem vitam hoc idem facit. Neque enim aliud melius, et aliud deterius, aut aliud maius, et aliud brevius est, quod iam pariter non est. Quid autem interest, quod mortis genere vita ista finiatur, quando ille cui finitur, iterum mori non cogitur? Cum autem unicuique mortalium sub quotidianis vitae huius casibus innumerabiles mortes quodammodo comminentur, quamdiu incertum est, quaenan earum ventura sit, quaero utrum satuis sit, unam perpeti moriendo, an omnes timere vivendo (...) horrenda illa genera mortium quid mortius obfuerunt, qui bene vixerunt (De Civitate Dei, XI).

Referências Bibliográficas:

ARQUILIÈRE, Henri Xavier. *L'Augustisme politique. Essai sur la formation des théories politiques au moyen âge*. 2^a edição. Paris: Cerf, 1956.

BERTACCHINI, R. A. M. Agostino d'Ipbona fra tardoantichità e Medioevo. A proposito degli indirizzi storiografici. In: *Patristicum*: Roma, vol. 42, n^o 2, p. 481-501, 2002.

CAPITANI, O. L'Impero e la Chiesa. In: CAVALLO G. *Lo Spazio Letterario del Medioevo. I. il Medioevo Latino*. Vol.II. *La Circolazione del Testo*; 2^a Edição. Roma-Bari: Salerno, 2001, p. 221-272.

CAVALLO, Guglielmo. *Libri e Lettori nel Medioevo. Guida storica e critica*. 5^a Edição. Roma-Bari: Laterza, 2005.

_____. Scuola, Scriptorium, Biblioteca a Cesarea. In: _____. *Le Biblioteche nel Mondo Antico e Medievale*. 2^a Edição. Roma-Bari: Laterza, 2004, p. 67-78.

DANIELOU, J. *Les Origines du Christianisme Latin*. 2^a Edição. Vol. III. Paris: Desclée & Cerf, 1991.

DE LUBAC, Henry. *Exegese Medieval. Les quatre sens de l'Écriture*. Vol I-III. Aubier: Paris, 1964-1969.

DELUMEAU, Jean. *Mêdo e Pecado. A Culpabilização no Ocidente (séculos 13 a 18)*. 2 Volumes. Bauru: Edusc, 2004.

DOS SANTOS, Pedro Paulo Alves. *A tradição de Leitura em Santo Agostinho. Elementos essenciais da Exegese Patrística do Quarto Evangelho no Contexto da África do Norte no V.^o século à luz de Novas Questões Hermenêuticas*. In: *COMMUNIO*. Rio de Janeiro, vol. 24, n^o 3, p. 107-147, 2005.

GIBBON, E. *Declínio e Queda do Imperio Romano*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

GORDILHO, Jaime Ivan Sánchez. *La Virtud y el Orden del Amor en "La Cuidad de Dios"*. In: *Augustinus*, Madrid, 200-201, p. 123-186, Jenero-Julio, 2006.

GRECH, Prosper. I Principi ermeneutici di Sant'Agostino: una valutazione. In: _____. *Ermeneutica e Teologia biblica*. Roma: Borla, 1986.

GURIÊVITCH, A. Da História das Mentalidades à Antropologia Histórica. In: _____ . *A Síntese Histórica e a Escola dos Anais*. São Paulo: Perspectiva, 2003.

HARTOG, François. *O Espelho de Heródoto. Ensaio sobre a representação do Outro*. Belo Horizonte: UFMG, 1999.

_____. *Os Antigos, o Passado e o Presente*. Brasília: UNB, 2003.

LE GOFF, Jacques. *Para um novo conceito da Idade Média. Tempo, Trabalho e Cultura no Ocidente*. Lisboa: Estampa, 1980.

_____. *L'Immaginario Medievale*. In: CAVALLO, Guglielmo. *Lo Spazio Letterario del Medioevo. I. Il Medioevo Latino*. Vol. IV. *L'Attualizzazione del testo*. Roma-Bari: Laterza, 1997, p. 2-42.

_____. *História e Memória*. 3ª edição. São Paulo: Unicamp, 2003.

_____. *Du Ciel sur la Terre. La Mutation du valeurs du XII^e au XIII^e siècle dans L'Occident chrétien*. In: _____. *Héros du Moyen Âge, le Saint et le Roi*. Paris: Quarto/Gallimard, 2004, p. 1263-1282.

_____. *A Civilização do ocidente Medieval*. Bauru: Edusc, 2005.

_____. *As Raízes Medievais da Europa*. Petrópolis: Vozes, 2007.

LE GOFF e SCHMIDT, Jean-Claude. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. I-II Vols. Bauru/São Paulo: Edusc/Imprensa Oficial-SP, 2002.

LETTIERI, G. *Il senso della Storia in Agostino d'Ipbona*. Roma: Borla, 1988.

MADEC, Goulven. *Le Chant et Le Temps. Méditation avec Augustin philosophe, Théologien et pasteur (Confessions, livre XI)*. In: **Science et Spirit**, Paris, 53/1, 2000, 111-121.

MAHJOUBI, A. O Período Romano e Pós-romano na África do Norte. In: MOKHTAR, G. *História Geral da África: Vol. II. A África Antiga*. Rio de Janeiro: Ática/Unesco, 1983, p. 473-510.

MARAFIOTI, Domenico. La Storia tra il Tempo e l'Eternità. Il Contesto del "Civitate Dei" di Sant'Agostino. In: CASALEGNO, Alberto. *Tempo ed Eternità in Dialogo con Ugo Vani sj*. Milano: San Paolo, 2002, p. 217-234.

MASTINO, A. *L'Africa Romana*. Sassari: Galizi, 1989.

METZGER, B.M. *The Text of the New Testament. Its Transmission, Corruption, and Restoration*. 2ª edição. Oxford: Clarendon, 1968.

MOMIGLIANO, Arnaldo. *As raízes Clássicas da Historiografia Moderna*. Bauru: Edusc, 2004.

MORAN, José. *La Ciudad de Dios*. Madrid: BAC, Tomos XVI-XVII, 1958.

NORTH, John Louis. The Use of The Latin Fathers for the New Testament Textual Criticism. In: EHRMAN B. D. et HOLMES, M. W. (ed.). *The Text of The New Testament in Contemporary Research*. Michigan? Grands Rapids, 1995, p. 208-23.

NOVAK, M. e NÉRI, M. e PETERLINI, A. A. (org.). *Historiadores Latinos*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

REALE, Giovanni. *História da Filosofia Antiga*. 2ª Edição. Vol. V. São Paulo: Loyola, 2001.

_____. *História da Filosofia Antiga*. 2ª Edição. Vol. II. São Paulo: Loyola, 2002.

REVENTLOW, H.G. *Storia dell'interpretazione biblica. Dalla Tarda Antichità alla fine del Medioevo*. vol. I-III. Roma: Piemme, 1999.

SCHREINER, J. (ed.) *Introducción a los Métodos de la Exégesis Bíblica*. Barcelona: Herder, 1974.

SIMONETTI, Manlio. *Lettera e/o Allegoria. Um Contributo alla Storia dell'esegesi patristica*. SEA 23 (1985).

_____. *Letteratura cristiana antica. Testi originali a fronte*. vol. 3, Roma: Piemme, 1996.

TOYNBEE, A. *A Religião e a História*. Rio de Janeiro: Fundo de Cultura, 1961.

TREBOLLE, J. B. *A Bíblia Judaica e a Bíblia Cristã. Introdução à História da Bíblia*. Petrópolis: Vozes, 1996.

VERBRAKEN, P.-P. *Jalons pour une édition critique des sermons de Saint Augustin sur le Nouveau Testament*. In: *Congresso Internazionale su Santo Agostino nel XVI centenario della conversione*. Vol. I-II. Roma: Patristicum, 1986.

VERNANT, J.-Pierre. *Entre Mito & Política*, São Paulo: Edusp, 2001.

WARMINGTON, B. H. *O Período Cartaginês*. In: MOKHTAR, G. *História Geral da África*: Vol. II. *A África Antiga*, Rio de Janeiro: Ática/Unesco, 1983, p. 429-48.

ⁱ. Sobre o Imaginário de Lugares (literário-ficcionais): MANGEL, Alberto e GUADALUPI, Gianni. *Dicionário de Lugares Imaginários*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. Sobre o Imaginário Medieval das cidades e lugares (castelo, aldeia, bosques, florestas...): LE GOFF, Jacques. *L'Immaginario Medievale*. In: CAVALLO, Guglielmo. *Lo Spazio Letterario del Medioevo. I. Il Medioevo Latino*. Vol. IV. *L'Attualizzazione del testo*. Roma-Bari: Laterza, 1997, p. 2-42; LE GOFF e SCHMIDT, Jean-Claude. *Dicionário temático do Ocidente Medieval*. I-II Vols. Bauru/São Paulo: Edusc/Imprensa Oficial SP, 2002, espec. PESEZ, Jean-Marie. *Castelo*. Vol. I. p. 153-172; ERLAND-BRANDENBURG, Alain. *Catedral*. Vol. I. p. 173-184; LE GOFF, Jacques. *Cidade*. Vol. I, p. 219-236; SANFILIPPO, Mario. *Roma*. Vol. II, p. 431-447.

ⁱⁱ. Raras obras tem sido traduzidas sobre a História do segundo Continente, que origina e explica algo da civilidade brasileira e de certa maneira americana, sobretudo o Caribe: o Continente Africano. Organizado pela Unesco em oito volumes, já temos alguns volumes traduzidos de uma **História Geral da África**, do qual citamos MAHJoubi, A. *O Período Romano e Pós-romano na África do Norte*. In: MOKHTAR, G. *História Geral da África*: Vol. II. *A África Antiga*, Rio de Janeiro: Ática/Unesco, 1983, p. 473-510. Em particular para o contexto de Santo Agostinho: WARMINGTON, B. H. *O Período Cartaginês*. In: MOKHTAR, G. *História Geral da África*: Vol. II. *A África Antiga*, Rio de Janeiro: Ática/Unesco, 1983, p. 429-48.

ⁱⁱⁱ. Cfr Sobre as antigas versões do Texto do NT, é sempre útil considerar o trabalho de METZGER, B.M. *Ancient Versions of the New Testament*. _____ . *The Text of the New Testament. Its Transmission, Corruption, and Restoration*. 2ª edição. Oxford: Clarendon, 1968, espec. *Latin*. p. 72-79; REVENTLOW, H.G. *Una Bibbia per l'Occidente: Girolamo*. In: _____ . *Storia dell'interpretazione biblica. Dalla Tarda Antichità alla fine del Medioevo*. vol.2. Roma: Piemme, 1999, p. 53-70.

^{iv}. *De Civitate Dei* tem produzido imensa bibliografia acerca de temas os mais diversos. Desde as relações entre Religião (Igreja) e Estado às questões de ordem moral, teológica e antropológica. O texto *standart*, bilingüe, utilizado neste artigo é aquele de MORAN, José. *La Ciudad de Dios*. Madrid: BAC, Tomos XVI-XVII, 1958, espec. *Introducción General*. p.03-56. da qual versamos os problemas principais, dentre os seus 22 Capítulos, como o tema da cidade pagã e cristã, das divindades, do tempo presente e final, etc... Entre os artigos especializados: GORDILHO, Jaime Ivan Sánchez. *La Virtud y el Orden del Amor em "La Ciudad de Dios"*. In: *Augustinus*, Madrid, 200-201, p. 123-186, Jenero-Julio, 2006; NORIS, John M. *Interpretación Augustiana del Génesis em "Cui" 11-15*. In: *Augustinus*, Madrid, 194-195, p. 123-186, Jenero-Julio, 2004, FORTIN, Ernest, L. *Cuidad de Dios, De*. In: FITZGERALD, Allan D. *Diccionario de San Agustín. San Agustín a través del Tiempo*. Burgos: Monte Carmelo, 2001, p. 268-278.

^v. Outros autores apresentaram, neste Congresso Internacional sobre Santo Agostinho, a mesma perspectiva de uma obra de classificação inacabada. TOMBEUR, P. *Le <Thesaurus Augustinianus> réalisé par le CETEDOC de l'Université Catholique de Louvain dans le cadre du "thesaurus Patrum Latinorum"*. In: *Congresso Internazionale su Santo Agostino nel XVI centenario della conversione*. Vol. I. Roma: Patristicum, 1986, p. 293-300; HENSELLEK, W. *Lexicon Augustinianum. Bisherige Arbeiten und gegenwärtige Stand*. p. 301-304; MAYER, C. P. *Das Augustinus-Lexikon im Dienste der Forschung*. In: *Congresso Internazionale su Santo Agostino nel XVI centenario della conversione*. Vol. I., p. 305-314.

^{vi}. Questão vital para todo o conjunto da Exegese e da Hermenêutica de um texto antigo, a *crítica textual*, mas sobretudo o uso de um método crítico, é indispensável, se bem utilizado, quando se trata das Sagradas Escrituras. Diversos estudos críticos já foram citados, acerca da leitura crítica dos Padres e da leitura crítica 'en soi même'; recorde para o período da leitura crítica dos Padres Latinos, ou seja, durante a evolução da Vetus Latina, antes da aparição da Vulgata ou após, como texto que se impõe em todo o Ocidente: PETZER, J. H. *The Latin Version of the New, in Testament*. In: EHRMAN B. D. et M. W. HOLMES (ed.). *The Text of The New Testament in Contemporary Research*. Michigan: Grands Rapids, 1995, 95-122. Já citado, NORTH, J. L. *The Use of The Latin Fathers for the New Testament Textual Criticism*. In: EHRMAN B. D. et M. W. HOLMES (ed.). *The Text of The New Testament in Contemporary Research*. p. 208-231.; METZGER B. M. *The Origins of the Textual Criticism*. In: _____ . *The Text of the New Testament. Its Transmission, Corruption, and Restoration*. 2ª Ed. Oxford: Clarendon, 1968, p. 149-55, espec. 153-54, nas quais Metzger cita Santo Agostinho: "On other occasion Augustine suggest that preference should be given to readings that are current in importants, thus anticipating B.H. Streeter's theory of 'Local Texts, He writes: Doctr. Christ. II, 15,22 (Migne, PL XXXIV.46: apud ecclesias doctiores et diligentiores): "If the books of

the New Testament are confusing in the variety of their Latin translations, they should certainly give place to the Greek versions, especially to those which are found among the more lerned and diligent churches.”

^{vii}. Santo Agostinho discute de modo clássico a questão do ‘tempo’ em diálogo com a Revelação cristã (Eternidade) em dois textos da tríplice obra de *theologia e Filosofia*, em ‘Confissões’ 11 e *De Civitate Dei* 12. Cf. MORAN, J. *La Ciudad de Dios*, p. 02-59; GILSON, Étienne. Notes sur l’être et le temps chez saint Augustin. *Revue Augustiniennes*, Paris, n° 2, p. 205-223, 1962; LETTIERI, G. *Il senso della Storia in Agostino d’Ippona*. Roma: Borla, 1988.