

CONCEPÇÃO DE HISTÓRIA EM *A CIDADE DE DEUS* DE SANTO AGOSTINHO

Gabriele GREGGERSEN¹

- **RESUMO:** Quais as relações entre história e literatura na obra de Santo Agostinho, particularmente em *A Cidade de Deus*? Quais os pressupostos básicos da sua filosofia da história? Estas e outras questões a elas relacionadas são foco do presente artigo, que visa ao resgate da atualidade e estilo do pensamento e obra de Agostinho. A partir de uma contextualização histórica da obra, estaremos analisando a contribuição que a mesma trouxe para a cultura em geral, para a filosofia e a teologia, mas em particular para as interfaces entre a história e a literatura. O artigo conclui com uma comparação entre a proposta sintética de Agostinho e a concepção de história da fenomenologia moderna, especialmente, aquela defendida por Paul Ricoeur.
- **PALAVRAS-CHAVE:** Santo Agostinho; *A Cidade de Deus*; literatura; história; fenomenologia; hermenêutica.

Introdução: contextualização histórica

Embora a relevância histórica da vida e obra de Agostinho já seja consagrada, é importante precisar o tipo de influência que ele exerceu na história. Qual a razão que leva os pesquisadores a considerar *A Cidade de Deus* o melhor trabalho de hermenêutica e o precursor da filosofia da história, mesmo aqueles que não apreciam o livro? De acordo com os estudiosos do período da patrística, ele contribuiu, acima de tudo, para o campo da teologia. Segundo Tillich (1968), não existe quase nenhum dogma da Igreja Católica Romana que não tenha se originado em Agostinho. Praticamente todo o método escolástico desenvolvido e praticado na Idade Média foi nele inspirado.

Ele é também o autor da crítica a várias correntes do pensamento religioso da sua época, tais como a do dualismo maniqueísta e de seitas como os donatistas e pelagianos. Agostinho denunciava a falta de base teológica, mas também filosófica deles, sem falar da sua crítica contra as práticas religiosas pagãs, que voltavam a florescer depois de Clemente. Na perspectiva de Chabannes (1962, p. 16), a cidade de Roma, que hoje completa seus 3.000 anos de existência, sofria, na época, dos seguintes males: uma política fiscal absurda; uma população ociosa que vivia de

¹ Faculdade Teológica Sul Americana – Centro de Educação Teológica – Núcleo de Educação à Distância – 86061-680 – Londrina – PR – gabriele@ftsa.edu.br.

proventos gratuitos; centralização do poder de caráter totalitário; queda da taxa de natalidade devido ao amor à vida fácil; excesso de burocracia por parte do Estado; disputas sociais cada vez mais acirradas; impossibilidade de crescimento nas exportações; degradação do senso cívico dos cidadãos, que deixaram de mostrar interesse pela coisa pública para cuidar apenas de seus assuntos pessoais.

A conseqüência de todos estes problemas foi que os romanos já haviam se desiludido da grandeza de Roma. Soma-se a isso a impunidade, hipocrisia cívica e religiosa e a falta de simplicidade nas perspectivas culturais e teológicas da literatura cristã, repleta de parafernálias, simbolismos e sacramentalismos. Embora Agostinho também lançasse mão do método alegórico de interpretação do texto bíblico, ele impunha sérias restrições a ele. Agostinho criticava veementemente aqueles hermeneutas que deixavam de subordinar a sua leitura à providência divina, reivindicando a posse da verdade cabal ou de um corpo fechado de conhecimentos. Acontece que a noção de providência e humildade intelectual diante de um Deus único era bastante estranha aos intelectuais pagãos.

Como muitos cristãos, Agostinho lamentava profundamente as conseqüências da influência do paganismo, em especial no cenário de Roma, e com a condição desvantajosa dos cristãos neste meio, que pouco conseguiam competir com o preparo filosófico dos religiosos pagãos da época, particularmente dos platônicos. Tudo indica que foi esta preocupação de defesa do cristianismo, especialmente contra as acusações dos pagãos de que eles eram responsáveis pela queda de Roma, que o motivou a escrever esta obra. Não é para menos que *A Cidade de Deus* é considerada hoje o maior expoente da cultura cristã e a primeira tentativa de desenvolver uma filosofia da história.

Agostinho começa elucidando duas posturas do homem diante da realidade: a do amor a Deus, e a do amor de si mesmo. Os primeiros, que somente o próprio Deus teria a autoridade de julgar, são os habitantes terrestres ou peregrinos da Cidade de Deus, que tem sua existência real no Céu. Em seguida ele divide o tempo em três grandes fases, que equivalem a três alianças entre Deus e os homens, em que Cristo é a figura central. A primeira vai da queda até a formação das duas cidades, chegando até Abraão, primeiro líder do povo judeu, que estava se constituindo como nação. A segunda fase vai de Abraão até Cristo, em que os judeus em geral representaram a Cidade de Deus na Terra. Na terceira fase, a Cidade de Deus se expande e vislumbra a sua redenção final e retorno à verdadeira pátria, para além do sofrimento e do mal.

Outro especialista em Agostinho, Brown (1969, p. 301²), esclarece que “Para as pessoas daquela época o cristianismo parecia, como continua parecendo hoje para muitos, uma religião desarticulada dos pressupostos naturais de toda uma cultura”.

² Todos as citações de textos em língua estrangeira foram traduzidas pela autora do artigo.

Brown destaca ainda que *A Cidade de Deus*, escrita no final da vida de Agostinho, quando ele já estava bastante doente, reflete o fim de um longo drama que culminou com a declaração de independência definitiva do pensamento cristão. Agostinho era muito combatido por todo o tipo de intelectuais, não somente pagãos, com os quais, entretanto, jamais evitou o confronto aberto, por escrito ou oralmente. Podemos encontrar em *Cidade de Deus* inúmeras referências aos opositores de Agostinho, a exemplo do seguinte trecho, que revela ao mesmo tempo a sua preocupação com os rumos da história e com o sentido da vida e da morte, no contexto urbano:

Vejo rirem aqueles contra quem defendo a divina Cidade; entretanto, seus próprios filósofos menosprezam a preocupação com o sepultamento e, freqüentemente, exércitos inteiros pouco se incomodam, ao morrerem pela pátria terrena, com o lugar em que jazirão seus cadáveres e a que animais servirão de pasto. (AGOSTINHO, 1990, p. 42).

Apesar da intensidade com que Agostinho combatia os seus adversários em defesa da cidade, ele admitia que alguns filósofos pagãos eram de fato virtuosos. Com isso ele se tornava alvo dos críticos da teologia mais ortodoxa. Na realidade, o que ele tenta realizar é uma síntese peculiar entre o platonismo e a filosofia cristã³ que serviu de base para tantas outras sínteses de tantos outros teólogos e filósofos: entre o particular e o universal, a mudança e a permanência; o uno e o diverso; a razão e a emoção; o eterno e o efêmero; os céus e a terra. Com isso ele inaugura uma forma dialética e aberta de ver a história como alternativa à visão ingênua e ao sistema fechado predominante na concepção de história até então. Longe de pretender criar uma História Universal Cristã, seu objetivo central apontar para algo além da matéria visível, que demanda resposta:

Agostinho precisava mostrar que havia uma alternativa para a vida essencialmente atarefada das cidades conhecidas ao homem antigo [...]. O que estava em pauta em *A Cidade de Deus* e nos sermões de Agostinho era a capacidade do homem de ansiar por algo diferente, de examinar a natureza do seu relacionamento com o seu meio; e, acima de tudo, de formar uma identidade, que não se deixa enredar pelos hábitos de agir impensado dos seus conterrâneos. Com uma mensagem destas, era impossível *A Cidade de Deus*, no que se referia ao passado, passar de um esboço de ‘História Universal’ [...] A necessidade de salvar a sua identidade enquanto cidadão do Céu é que é o centro em torno do qual gravita a idéia que Agostinho tinha da relação entre as duas ‘cidades’ neste mundo. (BROWN, 1969, 322-3)

Assim, longe de pregar a alienação ou fuga deste mundo, mesmo porque, se ele foi criado por Deus, deve ser bom de origem, Agostinho propõe que as pessoas

³ Tal síntese já havia sido ensaiada pelos chamados gnósticos, ou teólogos da escola de Alexandria, tais como Clemente e Orígenes.

“sejam do outro mundo, ainda que estejam neste mundo.” (BROWN, 1969, p. 324). É notável, assim, o esforço de Agostinho pela síntese entre o material e o espiritual, que seria o caminho para a esperança do homem na Terra.

Dada esta complexidade e o caráter polêmico de sua obra, que não pretendemos absolutamente esgotar neste breve estudo, Brown destaca que Agostinho foi e continua sendo mal-interpretado em muitos pontos, a começar pela sua vida anterior à conversão. Embora ele não tivesse vivido de acordo com a moral cristã, seu estilo de vida não fugia aos padrões morais vigentes no meio pagão a que pertencia. Outros equívocos frequentes são o de atribuir-lhe uma concepção dualista do mal e uma suposta influência no predomínio político da Igreja em relação ao Estado e no fomento da Santa Inquisição, que se deu séculos mais tarde.

O objetivo deste estudo não é o de revidar estas críticas, que são, a nosso ver, superficiais e apressadas. Importa-nos antes analisar a sua visão unificada e aberta da realidade e da história, e as relações disso com a literatura. Pois foi esta perspectiva que lhe permitiu compatibilizar perfeitamente o pensamento cristão e o pagão numa perspectiva cristã, voltada para um mundo melhor, para o aperfeiçoamento da cultura e para uma concepção significativa da história. Agostinho não se colocava nem a favor dos céticos, nem dos gnósticos da sua época, pois para ele o “conhecimento é necessário à medida que aperfeiçoa a fé” (TILLICH, 1968, p. 100). Esta harmonização entre o saber “científico”, no estágio em que ele se encontrava então, e a teologia, era precisamente um dos objetivos da sua obra prima, *A Cidade de Deus*, como veremos a seguir.

Contribuição para a cultura

Outro estudioso que destaca a complexidade da influência do cristianismo na história e mesmo na cultura revelada por *A Cidade de Deus* é Mommsen (1951). Embora Agostinho começasse desmistificando as imagens supersticiosas que se tinha de Roma, ele acaba com isto valorizando a criação de Deus e do mundo temporal e efêmero. O estudioso observa ainda que, embora o esforço apologético fosse um dos objetivos da obra, Agostinho dedica somente uma seção da primeira parte a isto. Para ele, a história não se dá em ciclos, como no pensamento mitológico, mas linearmente. Entretanto, só se poderia falar em **progresso** em termos de **crescimento espiritual** e de **revelação** crescente da verdade divina. Cada evento e cada vida dão-se como acontecimento **ímpar** na história, que, em última instância, é guiada pela providência divina. Assim ele acaba combatendo igualmente aqueles cristãos que, como o próprio Constantino, defendiam a idéia de um “progresso cristão”. De acordo com eles o cristianismo traria prosperidade material a Roma, ou pelo menos, como em Símaco, seria um fator positivo rumo ao progresso e cultura. Para outro comentador que

destaca igualmente o aspecto cultural da obra, Chabannes (1962, p. 108), *A Cidade de Deus* representa um dos maiores passos rumo ao desenvolvimento de uma cultura civilizada e razoável: “havia aí o aspecto intelectual: o caminho da razão deveria ser seguido para o propósito de alcançar a posse de Deus e elevar-se à contemplação d’Ele. Toda a cultura deveria ser subordinada a este fim.”

Mas o grande desafio a que Agostinho dedica trinta anos de sua vida, do qual resulta *A Cidade de Deus*, parece ser, antes, o de apresentar a sua própria concepção de história. Haja vista que ele dedica mais tempo à origem e ao fim do mundo, bem como ao fato de bem e mal nele andarem misturados, do que à história propriamente dita. Observando a realidade presente de Roma, Agostinho nota que o curso da história se dá de forma a reiterar constantemente as verdades já reveladas na tradição judaica. Ela culmina com o evento nuclear da encarnação, seu *kerygma* ou anúncio da salvação. Consideramos que esta foi a melhor resposta que Agostinho poderia ter dado às mencionadas críticas dos intelectuais da época, a partir de um documento histórico: a *Bíblia*, que muito contribuiu para a formação da cultura ocidental.

Contribuição teológica e filosófica

Embora concordasse com esta avaliação, Lipgens (1951) ressalta que *A Cidade de Deus* não teria sido escrita se não tivesse sido precedida pelas *Confissões*, outro grande exemplar do patrimônio cultural da literatura cristã, principalmente a segunda parte, que vai do capítulo nove até o final. Aliás, esta parte, que é menos “confessional”, autobiográfica, e mais dedicada a glorificar Deus, é, segundo Lipgens, frequentemente esquecida pelos estudiosos. Mas é esta precisamente que lança as bases de uma filosofia da história, voltada para um Deus que intervém nos acontecimentos terrenos. A pergunta central é: quem é Deus e como seria possível ao homem fazer parte do seu caráter. E a resposta natural e necessária é: a pessoa de Cristo, em quem se cumprem e consomem as antigas profecias. Nesse ponto, além de definir o conceito de temporalidade e história, Agostinho antecipa o seu **método hermenêutico**:

Com ajuda da interpretação alegórica das Escrituras, de acordo com a qual tudo o que é dito ali sobre a criação estaria se referindo, no sentido mais profundo, à história da Igreja, Agostinho procura elucidar o percurso total da história [...] As *Confissões* culminam precisamente naquele contexto que Agostinho iria elucidar depois mais detidamente em *A cidade de Deus*, entrando em detalhes mais ‘objetivos’. Os últimos livros das *Confissões* contêm o modelo fundamental de *A cidade de Deus*, de forma ainda bastante elementar, mas para isto com todos os tons vivos da primeira ruptura. Assim, os livros 11 até 13 têm um caráter bastante apaixonado, mas ao mesmo tempo também pouco estruturado; a certas coisas ele dedica análises profundas, e a outras, somente poucas sentenças, mas o todo já se torna claro. (LIPGENS, 1951, p. 171)

Na opinião desse estudioso, a grande descoberta de Agostinho é que Deus criou um mundo temporal e que a história tem que ter um sentido: Ele decidiu tornar significativo o que é temporal. Dado o livre-arbítrio e a possibilidade de erro por parte do ser humano, Deus tornou a “temporalidade tão cheia de sentido, que resolveu ingressar nela pessoalmente.” (TILLICH, 1968, p. 175). Tillich concorda com a importância fundamental dada à criação, como origem do sentido da história, e ao conhecimento de Deus, na concepção agostiniana da história. Entretanto ele destaca ainda o seu caráter **escatológico**, que, a nosso ver, é de fato mais evidente em *A Cidade de Deus* do que nas *Confissões*. Naquela obra é destacado que a perfeição e santificação plenas do homem não podem ser atingidas na Terra, mas somente no Céu. Para melhor elucidar este conceito, Agostinho lança mão de outro importante recurso lingüístico e literário, o da metáfora, partindo da complexa realidade vivida na época em Roma. Ao contrário do que muitos julgam, a imagem da Cidade de Deus não comporta pessoas, já que, como dizíamos, ninguém é capaz de distinguir os habitantes de uma cidade e de outra, nem mesmo os anjos. E muito menos as autoridades eclesiais, já que a Igreja, à semelhança da Cidade, apresenta a mesma mistura de cidadãos de um e outro tipo.

Tal concepção não nos autoriza a inferir qualquer dualismo, já que o mal não é encarnado, mas a depravação de sua natureza criada. Além disso, embora tenham vocação para o Céu, seus cidadãos na Terra não atingiram a perfeição, a qual, como dizíamos, só é alcançada no Além. Assim, o bem e o mal se misturam em ambos os tipos de cidadãos, com a diferença de que os da Cidade de Deus são e percebem-se como **peregrinos** nesta Terra. Portanto, eles têm bons motivos para se empenhar em alcançar o grau máximo de excelência possível nela, evitando todo o tipo de mal e destruição e não se preocupando em dela levar nada. Nas palavras de Tillich (1968, p. 104), “Ao mesmo tempo em que os seus membros não são deste mundo, vivem nele [...] O que se dá na Terra torna-se um preparo para a vida eterna.”

O que Agostinho pretende mostrar, assim, é que a causa da queda de Roma não foi o aumento da presença visível dos habitantes dos Céus na Terra, ou alguma punição da parte dos deuses, mas a decadência **moral** dos romanos. Desta forma, a concepção de **cidadania** de Agostinho em *A Cidade de Deus*, revela o lado fortemente **moralizante** da história. Não é para menos que toda boa literatura, da mesma forma como a história, caracteriza-se não apenas por sua contribuição para a cultura, mas principalmente por sua moral. E esta moral, por sua vez, manifesta-se em um estilo peculiar de escrever.

Estilo literário de *A Cidade de Deus*

De acordo com outro especialista, Bentley-Taylor (1980), o estilo de Agostinho em *A Cidade de Deus* destaca-se pelo seu cuidado em agradar ao gosto do leitor,

usando metáforas, ilustrações, recursos retóricos e até humor. Ele também procura tornar-se mais claro, lançando mão de recorrências, pelas quais acaba dizendo as mesmas coisas de formas diferentes, e usando diversas figuras de linguagem. Com isto suas obras tornam-se quase que “populares”. E de fato, seu uso de imagens concretas é uma marca característica de toda a sua obra. Evans (1995, p. 20), por exemplo, destaca que, embora Agostinho muitas vezes se valesse de imagens bastante conhecidas na época, como a da luz e das trevas, para designar a diferença entre o bem e o mal, e a dos desvios, curva, dobras ou cotovelos, para designar a confusão trazida pelo mal,

Agostinho retoma para seu próprio uso várias noções que se podem encontrar em escritos contemporâneos. As imagens que emprega têm para ele literalidade que as toma descrição exata da consequência e operação do mal, tal como ele o experimentou [...] Elas quase que deixam de ser imagens em suas mãos. (EVANS, 1995, p. 20)

Por outro lado, a imagem gerada por um sinal lingüístico jamais assumirá papel mais importante do que a **coisa** por ela descrita. Ou seja, a linguagem é tratada como um conjunto de sinais que só adquirem sentido à medida que apontam para uma realidade concreta. Com isto, Agostinho procura evitar cair no simbolismo ou na busca do conhecimento, como se fosse válido por si mesmo: “sinal é de mesmo valor que a coisa que significa. É também de menos valor que o conhecimento da coisa que relembra à mente. O sinal é um intermediário muito humilde, e o conhecimento de um sinal é coisa inferior ao conhecimento da coisa que ele significa.” (EVANS, 1995, p. 88).

É peculiar ao seu estilo ainda a coerência entre forma e conteúdo e entre a filosofia pregada e a realidade descrita. Embora muitos considerassem o texto de leitura difícil, por ser tão pouco sistemático e linear, pode-se identificar uma alta coesão nele. Isto porque Agostinho não se limita a fazer uma crítica à alienação e falta de conhecimento histórico da maioria dos habitantes de Roma; ele também propõe uma solução prática para estes problemas.

Chabannes (1962, p. 154) destaca igualmente que nos seus diálogos com os céticos e hereges Agostinho procurava construir a filosofia cristã, usando analogias e evitando abstrações, pois acreditava que o orador cristão tinha a obrigação de no mínimo saber “entender, expor e persuadir” o seu público. Ele não devia buscar o sucesso pessoal ou o mero entretenimento, mas ensinar o que é bom, desviar-se do mal, converter os oponentes, dar forças aos fracos e luz aos ignorantes, buscando o acordo e a paz. Devia antes de qualquer coisa esforçar-se por conquistar o público, buscando a sua simpatia desde começo. Para tanto, o orador devia ter conhecimentos de mecânica, matemática, aritmética, geometria e música. Desta forma, o estilo de Agostinho pauta-se pela familiaridade e busca sincera da verdade, que é ao mesmo

tempo o fim essencial da história. Era nestes termos que ele se colocava a respeito de temas complexos, tais como o mal e a guerra, que dizem respeito diretamente à cidade, cujo sentido fundamental é precisamente a busca da paz, da boa convivência, e da felicidade. Mesmo que uma cidade seja por vezes forçada a fazer a guerra, o desejo e fim último da paz não deve jamais sair de foco.

Na discussão de tais assuntos, seu estilo caracteriza-se por uma visão equilibrada e balanceada da realidade, em que os meios, como as habilidades científicas e criativas da mente humana e a própria literatura, podem, sim, trazer o progresso, mas também podem redundar em desgraça para a humanidade. Além de marcar a formação da civilização humana com seu estilo literário, que busca na história os modelos para a sua escrita, Agostinho também popularizou um novo gênero literário, o **epistolar**, ou seja, as cartas. Além de mais familiares, pessoais e populares, elas são uma importante fonte histórica e hermenêutica para o pesquisador em geral e, particularmente, o historiador e o teólogo. Isto ficou bastante bem demonstrado por Ramos (1984), em seu estudo comparativo entre a idéia de Estado presente em *A Cidade de Deus* e as suas cartas.

Contribuição histórica e literária

Outro especialista importante a se mencionar neste contexto é o eminente historiador francês Henri Marrou. Depois de perguntar-se o que, afinal é ser um cristão e mostrar os dois lados do papel da Igreja no desenvolvimento da cultura ocidental e do progresso científico, ele destaca as lições que se pode tirar de *A Cidade de Deus* para a compreensão da história. A *civitas terrena*, explica ele, é

demasiado humana, aquela em que o homem, esquecendo a sua vocação para o eterno, fecha-se em sua finitude e fixa como fim único de sua ação o que não deveria ser senão um meio ou, no máximo, um fim subordinado a um fim mais alto; é a cidade onde o homem esquecido de Deus se torna idólatra de si mesmo [...]. Se se pode classificar como otimista a visão cristã da história, trata-se de um otimismo trágico, que se afirma pela fé e mantém a esperança malgrado a dura e demasiado sensível realidade do mal que a experiência retrospectiva ou cotidiana registra. Não é pessimismo, mas um realismo saudável que se depreende do que é infelizmente real demais, isto é, a presença constitutiva do mal na história. (MARROU, 1989, p. 40)

Ele destaca ainda a importância da literatura para o desenvolvimento desta filosofia não dualista e complexa da história. A convivência complexa entre o avanço e a decadência é tão evidente que se confunde com a

sabedoria visceral da velha humanidade tal como se exprime nos mitos mais universais das suas literaturas [...] [ela] manifesta a explicitação das conseqüências do pecado: há como que uma sinistra e sombria fecundidade do mal [...] Não

chegarei a falar em simetria – pois, como vimos, uma leitura atenta da *Cidade de Deus* nos mostrou que repugna à teologia da história tal simetria, que seria dualismo. (MARROU, 1989, p. 46)

O mistério envolvido na história não se daria por uma incapacidade do homem de compreender as coisas de Deus, mas ele se deve a uma limitação ontológica, à estrutura do ser histórico: o ser humano é tal que não consegue dar conta da totalidade da história, mesmo porque ele constantemente se confunde com ela. Daí a necessidade da **revelação** para a sua compreensão. Agostinho propõe, assim, uma concepção de história complexa, que leva em conta as suas ambivalências, inclusive aquela que faz reconhecer o lado obscuro da influência do próprio cristianismo na história. Marrou critica particularmente a hipocrisia e a omissão quanto a certas práticas admitidas sem crítica pelos cristãos da época, como a da escravidão. Para Marrou este tipo de atitude conivente, ainda que culturalmente condicionado, não permite a nenhum historiador sério confundir a cidade terrena, mesmo a da Idade Média, com a de Deus. Mas a grande contribuição de Agostinho, para além dos seus limites foi, a nosso ver, o de procurar dar conta da complexidade e ambivalências da condição temporal e terrena. Foi ele um dos que melhor conseguiu traduzir o tempo como algo que torna as coisas confusas e misturadas. Daí que a verdade, entendida como universal, necessariamente tenha que existir para além do tempo.

O grande desafio de Agostinho era, assim, o de compreender as relações complexas entre as duas cidades no tempo. Para Marrou, a concepção de mistura *pennixtio* ou *commixtio* é uma das mais importantes da teologia da história. E ela acontece em primeira instância no interior do coração do homem. “Esta é a própria lei de nossa condição histórica.” (MARROU, 1989, p. 63). Neste sentido, o tempo passa a ser nada mais do que a **história** da realização do desígnio de Deus na vida de cada um e na vida da coletividade. Assim, ela é vista como uma **narrativa**, através da qual a vida terrena passa a ser vista como uma **antecipação** da vida eterna. Uma imagem excelente para elucidar esta idéia é a de “subúrbio de Deus”. A Cidade de Deus estaria como que rodeada de uma periferia, que vai se “civilizando” ao longo do tempo, à medida que se aproxima das coisas de Deus. Ou seja, ela vai se construindo

como um ideal que encarnaria nos homens e nas coisas valores que participam dos valores eternos. A Cidade de Deus não aparecerá bruscamente no ser, criada num instante pela vontade de Deus: pelo contrário, ele quer que ela se construa lentamente, camada por camada, pedra (viva) por pedra ao longo de toda a história humana; este, como vimos, é o próprio sentido, a sua significação. (MARROU, 1989, p. 120)

Apesar de limitado, o homem é um ser “capaz da eternidade”, que em todas as suas ações, busca a sua justificação teológica. Portanto, todo cidadão pautado pelo cristianismo deve trabalhar dentro da sua competência profissional e técnica para o

cumprimento desta vocação histórica. E, vivendo com amor, justiça e verdade, as coisas terrenas participam das eternas. Evidentemente o cristianismo não existe em primeiro lugar para resolver problemas seculares, mas tratar deles é decorrência inevitável da perspectiva cristã da história. E como “religião doutra, religião do Livro, o cristianismo precisa de um mínimo de cultura letrada” (MARROU, 1989, p. 126).

O processo civilizador promovido pela história do cristianismo é bloqueado precisamente quando o homem pretende **consumar na terra** a imagem da Cidade de Deus. A cidade terrena não é assim condenável em si, mas a constatação de fatos empíricos. Sentimos o desejo de alcançar a perfeição e lutamos por ela, mas temos que constatar que não a temos. E este processo continuará inacabado até a sua consumação final. Até lá, o que nos restaria é conviver com “o hiato [...] entre o que os homens gostariam de ser e o que eles ainda são ou não se tornaram de fato.” (1989, p. 144).

Contribuições da fenomenologia e da hermenêutica

Um dos maiores expoentes da hermenêutica, Paul Ricoeur (1991), defendia que a história e a ficção têm em comum o elemento do tempo. Como ele lembra bem, este tema é também um dos mais destacados em Agostinho. O tempo é algo empiricamente presente, ainda que esquivo e de difícil explicação. Daí que merecesse tratamento dialético.

História e ficção unem-se por sua função poética, que tem recebido um sentido bastante extenso, desde Aristóteles, envolvendo desde a narrativa ou composição, até o ensaio, contanto que trate de algo não imediatamente presente. A história tem esta desvantagem ou vulnerabilidade científica e epistemológica de estar falando de algo, ao mesmo tempo presente e ausente. Ela oscila constantemente entre a ciência e a arte popular. Daí a importância do seu apelo à **imaginação**, tema ao qual Ricoeur dedica todo um capítulo de sua obra sobre hermenêutica. Ele critica o preconceito que impera entre os filósofos quanto a este assunto tão importante para uma visão de mundo **crítica e reflexiva**. Para ele, a reflexão nada mais é, do que a **autocompreensão**. Esta, por sua vez, só pode ser atingida pela **mediação** simbólica. Longe de ser um simples método de interpretação de mediadores simbólicos, a hermenêutica tem a função de retomar o que é, de fato, **dito** no texto. Com isto ela acaba equilibrando a tendência idealista e subjetivista de certas correntes da fenomenologia:

Uma filosofia hermenêutica é uma filosofia que aceita todas as demandas deste longo caminho de volta e que abre mão do sonho de mediação total, ao final do qual a reflexão seria mais uma vez resultado da intuição intelectual na transparência de si mesmo de um sujeito absoluta. Como acabamos de notar, a tarefa da hermenêutica é dupla: reconstruir a dinâmica interior do texto, e

restaurar o funcionamento da sua habilidade de projetar-se a si para fora de si, numa representação de um mundo habitável. (RICOEUR, 1991, p. 18)

Diante da totalidade do real, e particularmente da história, é necessário que o pesquisador considere os limites da própria linguagem e conhecimento humanos, o que não nega a existência dos mesmos e da realidade objetiva. Não há no homem nenhuma predisposição para o conhecimento imediato. Sua construção sempre depende de uma conscientização “desmitologizante” da verdade e um ato da livre vontade de reconstituição do significado. Ou seja, não temos como vislumbrar a realidade de forma instantânea. O real é visto sempre **por meio dos fenômenos**, isto é, de forma mediada.

A razão de ser da hermenêutica é a resistência contra a tendência da linguagem e da literatura de encerrar-se em si mesma, numa concepção demasiadamente literal, ou então, subjetivista. Ela procura resgatar o que é mais importante tanto na história, quanto na ficção, ou seja, o **enredo**, que por sua vez nos remete a uma **ação**:

Em última instância, a história não pode romper completamente com a narrativa, pois não pode romper com a ação, que implica em si mesma em agentes, objetivos, circunstâncias, interações e resultados, intencionais ou não. Mas o enredo é a unidade narrativa básica que organiza estes ingredientes heterogêneos em uma totalidade inteligível. (RICOEUR, 1991, p. 5)

Assim, a **teoria do texto** equivale à **teoria da ação** e pauta-se pelo conceito de razão prática de Kant ou **ação sensata**, que nada mais é, em Ricoeur, do que tornar inteligível e significativo o agir humano. Em outra obra Ricoeur (1978) já defendia que tanto a fenomenologia quanto a hermenêutica associam-se aos mediadores simbólicos e imaginativos, tão necessários para a **compreensão** de qualquer história, inclusive da História. A distinção entre **explicação** e **compreensão** seria muito importante. Elas mesmas se relacionam dialeticamente, da mesma forma que o **evento** e a sua **significação**; o ato de dizer, e o que efetivamente é dito; e a causalidade e a motivação do texto. Trata-se de momentos complementares e não de dois métodos distintos ou excludentes, do ponto de vista epistemológico. Compreender é compreender-se diante da obra, ou seja, responder a ela de forma objetiva, ao invés de sair em busca do que nela supostamente se oculta, no que “está por trás” dela. Para se compreender um texto, não basta tentar explicar ou analisá-lo minuciosamente em sua estrutura linguística. Não basta o esforço exegético. A compreensão envolve antes uma atitude de “simpatia imaginária”, que beira a ingenuidade, para só então proceder à “dedução transcendental” e à crítica, semelhante à defendida por Kant, que visa ao resgate do sentido, num movimento circular:

É então que se descobre o que se pode chamar de círculo da hermenêutica, a que o simples amador de mitos alude sem cessar [...] ‘é preciso compreender para crer, mas é preciso crer para compreender.’ Este círculo não é um círculo

vicioso, e menos ainda mortal. É um círculo bem vivo e estimulante [...] graças a esse círculo da hermenêutica, ainda posso hoje comunicar-me (sic) com o Sagrado, ao explicitar a pré-compreensão que anima a interpretação. (RICOEUR, 1978, p. 251)

Conforme Ricoeur (1980, p. 59), o seu círculo hermenêutico não é psicológico, e sim metodológico, ligando-se em primeira linha à filologia, à história e às razões entre fé e razão. Para Ricoeur, o texto e a própria história por ele narrada só sobreviverão se assumirem um sentido existencial. E o homem só consegue captá-lo através da sua imaginação. Eis porque os fenomenólogos e hermeneutas em geral consideram a ficção o tipo de texto que melhor ilustra a relação entre literatura e história e seu papel fundamental de **reunião** e de **re-significação** do sentido da vida que o tempo tende a fragmentar. E isto só seria possível, voltando ao que Husserl chamava de “a coisa em si” (*Sache an sich*), graças a uma metodologia hermenêutica que permita administrar a limitação da linguagem e a própria subjetividade envolvida na pesquisa histórica.

O papel fundamental atribuído pelos fenomenólogos e hermeneutas à literatura e particularmente à ficção é, ele mesmo, histórico. Haja vista que a ficção imita o modelo primeiro que são os mitos, os quais, por sua vez, nada mais são do que grandes metanarrativas acerca do homem em busca da preservação do sentido da vida. Para tanto elas se valem da linguagem do imaginário. Os mitos são, portanto, os arquétipos primeiros da narrativa histórica, que não se limita a procurar dar explicação aos fenômenos da natureza, ocorridos no tempo. Ela está preocupada, antes, com a preservação do sentido da vida, e assim da esperança e da liberdade do homem. Para além do entendimento do mal e da morte, que põem necessariamente em jogo o debate religioso e teológico, o mito remete à possibilidade da superação da temporalidade e limitação humana. Em seu ensaio intitulado “Liberdade à luz da esperança”, Ricoeur (1980, p. 164) elucida muito bem este conceito, a partir do modelo original da boa nova (*kerygma*) trazida pelo Cristianismo para a história da humanidade:

A liberdade à luz da esperança não se limita somente à liberdade para o possível, mas, em um nível até mais fundamental, é liberdade para a negação da morte, liberdade para a decifração dos sinais da Ressurreição, para além da aparência contraditória da morte.

Além de ser libertadora, a literatura assume assim um caráter de **revelação** do sentido mais profundo da história graças à sua já mencionada função poética, que permite evitar uma demasiada “psicologização” da compreensão do texto.

Somente assim, diz Ricoeur, seria possível atingir a última fase do círculo hermenêutico, que é a pós-crítica, pela qual somos postos diante do texto, dos acontecimentos nele de fato narrados, ou como Kant também o denominava, do *Ding an sich*. Com isso Ricoeur combate não somente as abordagens psicologizantes

ou demasiado subjetivistas da literatura, mas ao mesmo tempo também daquelas que reivindicam para si a posse de um corpo fechado de verdades e de todo o sentido. Pois, como se pode ver no exemplo ímpar da *Bíblia*, não se pode querer encerrar a revelação divina numa interpretação absolutamente literal e nem tão pouco relativista. Haja vista que o Deus que se revela é o mesmo que se coloca mais além do texto. Assim, além deste convite à ação conscientizadora e libertadora, a maior contribuição do diálogo entre a literatura e a história é o sentimento de participação e de pertença por ele gerado:

Isto equivale àquele distanciamento sem o qual nós jamais nos tornaríamos conscientes de pertencer a um mundo, uma cultura, uma tradição. Trata-se do momento crítico, originalmente associado à consciência de pertença, que confere o caráter mais propriamente histórico a esta consciência. (RICOEUR, 1980, p. 107)

Vista por este prisma, a história passa, ela mesma, a ser tida uma grande narrativa sobre os homens do passado, que, por um lado, procura dar explicação, mas que também busca compreender o seu sentido mais profundo e transcendente. O testemunho histórico passa a ser visto como tendo a mesma estrutura e função de “representação imaginativa” que o texto literário. Ele permite ao homem compreender melhor a sua realidade, fazendo-o ao mesmo tempo evitar as reivindicações de conhecimento absoluto. Esse foi certamente também o esforço de Agostinho. Ele tinha em comum com Ricoeur ainda a inspiração de sua metodologia numa visão realista do Verbo encarnado. Ambos a viam como solução histórica para os mistérios do tempo da fragmentação por ele gerado entre o ser e o devir, a diversidade e a unidade, a fé e razão e tantas outras fissuras. A diferença entre eles talvez seja que, enquanto Agostinho defendia uma **alienação** de si mesmo, Ricoeur propunha uma **apresentação** diante de si.

Considerações finais

A partir das considerações acima, temos bons motivos para sustentar que *A Cidade de Deus* ilustra de forma ímpar e única as relações existentes entre história e literatura, que tem implicações esperançosas não só para a história e literatura, mas igualmente para a educação e a cultura geral.

Embora *A Cidade de Deus* certamente não possa, a rigor, ser considerada “ficção”, o recurso abundante de Agostinho às imagens e metáforas, que o tornam tão didático e popular, aproxima-o da ficção. Apesar do seu esforço explicativo ter um caráter claramente histórico, podemos entrever no seu estilo também o seu lado pedagógico. E esta aproximação entre literatura e história, para dar expressão a uma vocação educacional e cultural de uma visão-de-mundo cristã, tem suas origens tanto em Agostinho, quanto em Ricoeur. De acordo com ela, o criador do mundo e dos homens

é igualmente autor da história da humanidade e do seu sentido. E é também o maior mestre, que enche a sua vida de dignidade e significado. Não se trata de nenhum sentido encerrado em algum sistema fechado, mas de algo participativo que gera o sentimento de pertencer a uma cultura mais ampla e que reivindica resposta.

Pode-se dizer, então, que, muito antes dos fenomenologistas, hermeneutas e filósofos da história, Agostinho procede, assim, já na sua época, ao resgate do sentido da própria história, através da literatura e do sentido da literatura.

GREGGERSEN, Gabriele. The Concept of History in *City of God* by Saint Augustine. **Itinerários**, Araraquara, n. 23, p. 69-83, 2005.

- *ABSTRACT: What are the relations between history and literature in Augustine's "City of God". What are the fundamental assumptions of his philosophy of history? Those and other related questions are the focus of this article, which aims at the rescuing of the validity of Augustine's work, style, thought, and workmanship nowadays. After a brief presentation of the historical background of the work, we analyse his contribution to culture in general, to philosophy and history and, particularly to the interfaces of history and literature. The article concludes with a comparison between Augustine's synthetic proposal and the modern phenomenological conception of history, especially that of Paul Ricoeur.*
- *KEYWORDS: Augustine; "City of God"; literature; history; phenomenology; hermeneutics.*

Referências

- AGOSTINHO, Santo. **A cidade de Deus**. Petrópolis: Vozes, 1990.
- BENTLEY-TAYLOR, D. **Augustine**: Wayward Genius. Grand Rapids: Baker, 1980.
- BROWN, P. **Augustine of Hippo**. Los Angeles: Los Angeles Univ. Press, 1969.
- CHABANNES, J. **St. Augustine**. New York: Doubleday, 1962.
- EVANS, G. R. **Agostinho sobre o mal**. São Paulo: Paulus, 1995.
- LIPGENS, W. Die Bekenntnisse Augustins als Beitrag zur christlichen Geschichtsauffassung. **Theologische Zeitschrift**, München, v.2, 1951.
- MARROU, H. **Teologia da História**. Petrópolis: Vozes, 1989.
- MOMMSEN, T. E. Saint Augustine and the Christian Idea of progress: the background for the City of God. **Journal of the History of Ideas**, v.12, 1951.

RAMOS, F. M. T. **A idéia de Estado na doutrina ético política de Santo Agostinho**. São Paulo: Loyola, 1984.

RICOEUR, P. **O conflito das interpretações**. Rio de Janeiro: Imago, 1978.

RICOEUR, P. **Essays on biblical interpretation**. Philadelphia: Fortress Press, 1980.

RICOEUR, P. **From text to action: essays on Hermeneutics II**. Evanston: Northwestern Univ. Press, 1991.

TILLICH, P. **A History of Christian Thought**. New York: Harper and Row, 1968.

