

Introdução.

Este trabalho se propõe a investigar o pensamento de Aurélio Agostinho, na trajetória de elaboração de sua Filosofia da História, que tem sobrevivido até a idade contemporânea. Esta investigação quer identificar como as conclusões de Agostinho são possíveis e que estas se fazem a partir de um determinado modelo hermenêutico.

Na primeira parte situamos a problemática que envolve uma concepção cristã e uma filosofia cristã da história, para saber de sua viabilidade nos embates contemporâneos em torno da história.

Na segunda parte, com as seções dois, três e quatro, estudamos Agostinho enquanto sujeito a influências que adotou como referenciais teológicos e filosóficos, e que estarão na base do seu trabalho como filósofo da história.

Na parte final, nas seções cinco e seis, investigaremos as questões diretamente relacionadas à hermenêutica e à nova hermenêutica e suas relações com a história. Também fizemos uma análise da obra de Agostinho a “Cidade de Deus”, donde se infere a maior parte dos conteúdos de sua Filosofia da História.

1. Problemas de uma filosofia cristã da história.

A discussão acerca de uma filosofia cristã da história passa por dois aspectos fundamentais. O primeiro é a sua

* João Marcos Leitão Santos é licenciado em Filosofia e mestrando em Ciências Políticas pela UFPE.

caracterização: em que afinal consiste uma filosofia cristã da história? O segundo aspecto é a sua possibilidade: se ainda se conservam os espaços mentais em que foi gerada ou se deve refazer o seu discurso para dialogar com a época atual, e ainda assim conseguir manter seu perfil, aquele que lhe dá identidade.

Com certeza podemos afirmar que o princípio fundamental de um pensamento cristão sobre a história (como toda a cosmovisão cristã) se coloca sobre a fé. Cristianismo é fé, embora esta possa recorrer a categorias racionais para auto-explicar-se e para dar testemunho. O postulado na crença em um Deus uno, é este “como” operacionalizador de toda a realidade.

Uma pergunta que se impõe, quando se investiga uma compreensão cristã da história, é se não estamos a falar de uma TEOLOGIA da história em vez de uma filosofia da história, e se teremos a habilidade para distinguir entre ambas.

Maritain (cf. 24) indica que uma Teologia da História se caracteriza pela centralidade no Reino de Deus e na Economia da Salvação, vistas a partir da presença histórica de Deus no mundo, a Igreja. Uma filosofia da história seria centralizada no mundo, embora o explique religiosamente. Mas a concepção cristã não conseguiu avançar em relação a isto.

A concepção da história numa perspectiva cristã representa primeiro uma ruptura com o pensamento grego, isto se dando em três níveis fundamentalmente: a visão cíclica da realidade, a visão otimista da realidade e a visão antropológica da realidade.

A visão grega “rebelde à história”(cf. 10) por atribuir-lhe um caráter descontínuo e por percebê-la como uma cronologia, mas que não possui encadeamento, fará com que “a história nesse período não seja apreciada pelo homem” o que parece ser aquilo que Collingwood chama de “tendência anti-histórica do pensamento grego”(cf. 10:32). O tempo era visto como “natural”, provocando uma indiferença pelo conceito de

tempo, atribuindo ao acontecimento maior interesse pelo seu símbolo do que pelos antecedentes e conseqüentes.

O pensamento grego era humanista e o era também em relação à história, constituindo-se esta mesma história na descrição das ações dos homens, sendo este o fazedor da história, porque era um ser livre, capaz de suas construções individuais e sociais.

O cristianismo representará a antítese desta perspectiva, afirmando um homem subordinado às iniciativas divinas, instrumento em seus propósitos, que é por natureza escravizado, sofrendo uma cegueira natural em suas ações. Portanto, Deus opera neste contexto para variar este quadro, através do que se convencionará chamar de graça corretiva.

O outro elemento é o conceito grego de substancialismo nas entidades, que se funda numa metafísica da substância como característica fundamental da existência. Daí se deriva que só o imutável é cognoscível, com isso se excluirá a história, uma vez que o imutável não é histórico..

A resposta cristã a esta concepção será a doutrina da criação, para afirmar a eternidade exclusiva de Deus e a conseqüente mutabilidade de todas as coisas, inclusive e sobretudo pela ação divina, que, como criador, reúne as potencialidades de variar sobre o universo.

A história cristã terá quatro características que lhe serão distintas, muito bem percebidas por Collingwood. A universalidade, pois a história obedecerá a um único desígnio de um único Deus e, por isso, é a mesma em toda parte. É uma história providencialista, pois tudo ocorre por iniciativa e ação de Deus que distribui e molda a realidade. É uma história “escatológica” que situa Cristo como marca divisora de dois tempos, sendo o segundo inconcluso. É neste que se encaminham e se realizam plenamente as perspectivas humanas e divinas. E por fim, é uma história de épocas, em que se dão os

acontecimentos e que vão demonstrando a completude desse plano original de Deus.

Enquanto forma, a primeira construção cristã será hagiográfica e dela nunca conseguirá se livrar totalmente. É o “locus” de Deus e a narrativa dos Seus feitos, onde irão permanecer os arquétipos sobre os fatos e onde se constrói uma verdade, mesmo não derivada dos fatos. Por fatores da mesma ordem será uma história legitimante.

Ainda enquanto a forma será uma história mediata, além de religiosa, terá na figura de reis e bispos (às vezes dos santos e heróis) os mediadores entre Deus e os homens, e entre as intenções divinas e os papéis humanos. O texto, a seguir, ilustra esta idéia:

“Na alta Idade Média o esquema dominante para pensar a história procede da Cidade de Deus, de Santo Agostinho. Lembremos as suas linhas de força: a cidade terrestre, partilhada por cristãos e pagãos e reunida sob a forma de império romano está em marcha para a Cidade Celeste. No seio da Cidade Terrestre, para a guiar: a Civitas Dei está já presente sob a forma de Igreja. O sentido profundo da história liga-se às conquistas desta instituição fundada por Deus para associar os homens a sua própria beatitude. Desta visão resulta um estatuto político e histórico dos cristãos; membros da cidade de Deus são peregrinos neste mundo, usando a paz relativa da cidade terrestre para atingir a paz celeste.” (08:18)

É assim que a história vai adquirir seu sentido, nesta aventura progressiva por construir a Cidade de Deus, onde então se fixará a ação da providência e por conta disso do progresso.

Incorpora-se a visão linear em substituição à perspectiva cíclica dos gregos.

Finalmente, perguntamos pela possibilidade de uma filosofia cristã da história, para afirmar que ela só se fará possível se assumir uma perspectiva intra-mundana ou intra-histórica e não meta-histórica como o foi.

É necessário assumir que a história acontece num mundo construído e plasmado pela cultura, uma história feita a partir de um momento histórico específico, obedecendo a um projeto cultural específico, gestado por uma ideologia específica e para um ‘status’ específico. como nos lembra Otto Maduro:

“A implicação primeira é de ordem teórico-epistemológica, com uma escolha teológico-política que lhe fundamenta a determinação, o uso social da investigação. Negar-se a optar é uma opção, uma vez que negar o conflito não o soluciona.” (cf.13)

2. Referências do pensamento de Agostinho.

2.1. Referenciais teológicos.

2.1.1. A escritura.

Agostinho será um homem da Escritura. Como nos lembra Hanglund, “sua vida terá a marca da submissão à Escritura” (cf.20). Isto não terá forma accidental, antes será o coração do seu pensamento.

Para Agostinho a vida consiste em conhecer a Deus. É amplamente conhecida a sua postulação de querer conhecer somente a Deus e a alma - porque Deus está lá - consistindo tal busca em contemplar a Deus e ser divinizado. Todavia, “esse é

um processo que... se realiza graças à leitura espiritual da Sagrada Escritura.” (15:139)

Explicar o lugar da Escritura com a analogia do mistério divino, que escondido se faz achar, donde decorre toda a sua cosmovisão da busca pelo sentido oculto de Deus, do mundo(da história) e na alma.

Seus quatro princípios de hermenêutica bíblica serão: Inspiração das Escrituras, iluminação do Espírito Santo na compreensão, acento sobre o “espírito” em relação à “letra” e o método alegórico. Tais princípios serão transplantados para as demais áreas da experiência e, seguindo Ambrósio, assume que “...a Escritura jamais pode ser entendida como se fosse evento puro, há sempre uma interpretação no interior do próprio texto.” (15:158)

A necessidade de entendermos o lugar da Escritura no pensamento de Agostinho, é o ‘status’ paradigmático que a mesma assume na totalidade das suas elaborações. Na história, como veremos, Agostinho reproduz a sua chave hermenêutica para a Escritura no conjunto da realidade não eclesial.

Agostinho toma alguns princípios como normativos, o que impede qualquer trajetória que não guarde simetria com tais postulados. A Escritura é inspirada, tem origem divina, portanto, é norma epistemológica. A Escritura também é una, ou seja, suas duas seções (NT e VT) guardam perfeita unidade de propósito, devido à mesma origem. Agostinho assume que a Escritura possui contradições a que ele chama dificuldades, e entrega-se à tarefa de explicá-las, sempre harmonizando nossa compreensão mais que o próprio texto. Da unidade decorre o caráter contínuo e explicativo entre os testamentos.

Mais dois aspectos devem ser considerados: o propósito e o “locus scripturae”. Agostinho assume dois propósitos na intenção divina, sendo o primeiro a economia da salvação e o segundo apologético. A Escritura foi “escrita para a nossa cura e Salvação” (15:158) bem como é fato quedante dos

artifícios do erro, “Deus quis colocar o fundamento das Escrituras.” (04:V.2)

A famosa frase de Agostinho “vossa bíblia somos nós”, e o revelador do lugar da Igreja como lugar da Escritura, esta não pode ser lida sem a Igreja, como na analogia sugere... coloque avidamente a boca no seio de sua mãe se quiser crescer rapidamente. “A Igreja é a mãe, cujos seios são os dois testamentos...”, (cf. 04.II.1) para indicar que o uso e o acesso à Escritura se condiciona pela Igreja.

Ora, sendo a História palco onde o plano divino se desenvolve, será chave hermenêutica a partir da qual Agostinho vai construir a sua filosofia da história.

2.1.2. Ambrósio de Milão.

Indubitavelmente o pensamento de Agostinho se forma sob a égide de antecessores teológicos, o que não se dá com prejuízo de sua originalidade. Dentre os que marcaram a sua vida e pensamento, ascende a personalidade de Ambrósio, bispo de Milão.

Já num primeiro instante, quando nos deparamos com um Agostinho ainda inconverso ao cristianismo, será Ambrósio a captar sua atenção, uma vez que “...oferecia interpretações alegóricas do Antigo Testamento que resolviam muitas das dificuldades que antes haviam impedido que Agostinho se convertesse” (18:18). Esta relação não será mais interrompida.

Ambrósio foi um exegeta da escola de Orígenes, a ponto de nas suas obras “...encontrarem-se passagens quase literais do autor alexandrino” (15:127). O centro do seu trabalho exegetico será o princípio de que é necessário ir além do texto. Para ele toda exegese tem como finalidade o elemento moral, ou seja, levar-nos à imitação do que o conteúdo nos revelar. O propósito da Escritura é que “... saibamos referir nossas ações às emulações da Escritura.” (15:126) Tais idéias estão expostas no

seu tratado sobre o evangelho de S. Lucas que, uma vez conhecidas “...Agostinho utilizará bastante.” (15:125)

Ambrósio irá ensinar a Agostinho que a Escritura contém um significado além daquele contido na letra do texto, do que decorre que a nossa tarefa é de ir em busca desse tal significado oculto, que em última análise nos é dado em Jesus Cristo. Ele é o significado final. Isto trará algumas implicações. Primeiro que “o sentido literal não pode ser simplesmente aceito” (15:127) restando o espiritual a ser descoberto em Jesus Cristo. Em segundo lugar, o “**mysterium**” que a Escritura encerra, quando assim descoberto, a ela nada acrescenta, sendo seu objeto e revelação. E, finalmente, o fato de que “... a Escritura como tal existe enquanto cravada no coração”(15:130), não como um dado externo, o que combinará com Agostinho que “... a sua epistemologia começa com o homem interior.” (34:109)

Assim Agostinho terá em Ambrósio seu grande mestre alegórico... “um pregador oficial da Igreja, que raciocina exatamente como ele”... (15:127) e um condicionante na sua relação com a Escritura.

Ora, a tese do sentido oculto e da explicação “cristocêntrica/religiosa” do mundo será incluída integralmente por Agostinho, que a transportará para a sua cosmovisão.

2.2. Referenciais filosóficos.

2.2.1. O pensamento grego.

Quando pensamos na influência do pensamento grego sobre Agostinho é necessário que o façamos sob duas dimensões: uma que dá conta de quanto ele incorporou do pensamento grego; e a outra, quanto no seu pensamento se produziu como resposta ou alternativa àquele pensamento.

Já nos reportamos, em partes anteriores deste trabalho, ao humanismo e ao substancialismo presentes no

pensamento grego, e como o pensamento cristão - e não só agostiniano - foi antagônico à esta perspectiva.

Os gregos tinham todo o seu pensamento permeado pela idéia de que aquilo que era para ser tomado como objeto do conhecimento verdadeiro deveria, por sua vez, ser de caráter permanente. Também já vimos como a tensão mutável/imutável no substancialismo era problemático para a história.

Igualmente iremos achar a idéia de que um conhecimento de caráter semi-empírico, como uma opinião, carecendo de fundamento racional e de demonstrabilidade, rivaliza com o conhecimento “verdadeiro”, que é racional e demonstrável e de todo preferível àquele.

Segundo Collingwood “...a história(dos gregos) tem um valor, os seus ensinamentos são úteis para a vida humana.” (10:32) Era uma tarefa pedagógica. Porém, a sua experiência era também de uma “...não inteligibilidade do seu conteúdo.” (10:30)

Em Agostinho nós iremos achar a inteligibilidade do conteúdo da experiência histórica, tendo em vista que esta obedece a um projeto já ordenado e que situa-se fora da esfera de interferência humana. A história é compreensível, porque ela dá o perfil de um Deus ordenador, que a estabelece e a faz funcionar.

Em Agostinho também se imporá a idéia de que a história é este devir fenomênico de um processo de transformação contínua, somente diferindo que o agente dessa transformação é Deus pela Sua graça corretiva, posta em operação em favor do homem.

Agostinho também vai incorporar a idéia de um conhecimento racional/demonstrativo, principalmente considerando que esta assumia uma perspectiva de revelação condicionada nos textos da Escritura. O mundo é racionalmente decifrável e elaborável. A sua obra principal “A Cidade de Deus” é a tentativa então de demonstrar, como todo um suceder histórico aponta para a comprovação de que a história segue

inexoravelmente o seu curso sob a égide da providência e da vontade divina.

Por fim podemos dizer que Agostinho assume integralmente da mentalidade grega o lugar da história como instrumento pedagógico, 'DIDASKALOS' da existência e particulariza a ótica cristã ao dizer que tal aprendizado se inclui não só numa cosmovisão cristã, mas numa economia da salvação. A história nos ensina, antes de mais nada, sobre Deus, somente depois sobre nós.

2.2.2. O neo-platonismo.

Agostinho foi chamado de "O Platão Cristão", e não por acaso, mas porque, entre outras coisas, "renova no espírito do cristianismo a investigação fundamental na especulação platônica" (02:204). Mas além da influência explicitamente platônica, ele será influenciado amplamente pelo neo-platonismo, particularmente por Plotino.

Como é sabido, o neo-platonismo não é platonismo, serve-se dele em suas elaborações, enquanto opera uma simbiose de conceitos pitagóricos, aristotélicos e estóicos. Conservará, todavia, o dualismo platônico para a explicação da realidade. O neo-platonismo procurava o valor prático do conhecimento da verdade e o interrelacionava com os dados da religiosidade.

Plotino foi seu grande expoente e sistematizador, defendia de forma radical a transcendência de Deus sobre todas as coisas, embora as produzisse e mantivesse. Essa transcendência de Deus também é traduzida como **unicidade**. Para Plotino Deus será a causa simples de todas as coisas a que ele chamará de **UNO**, para com isso dizer da total exclusão da multiplicidade.

Por fim, está em Plotino o princípio que será agostiniano, de um inevitável itinerário do homem e do mundo de retorno para Deus, e o caráter progressivo desse mesmo retorno, a

partir de uma visão de ordem invariável da estrutura cósmica, onde: "Dominado como está pela alma universal, o mundo tem uma ordem e uma beleza perfeitas. Para descobrir esta ordem é necessário olhar o todo no qual encontra o seu posto e a sua função cada parte em particular..." [Grifo nosso (02:98)].

Isto dará a indicação do princípio que servirá de base à construção de toda a filosofia da história de S. Agostinho, sobretudo, como está contida na Cidade de Deus, quais sejam, a idéia de um progresso contínuo e a idéia do revelar/descobrir de um significado oculto, tanto para a história como para a experiência individual.

3. Agostinho como filósofo da história.

Discutindo a filosofia da história no pensamento de Agostinho, Tillich afirma que "a filosofia da história de Agostinho baseia-se, como em geral qualquer filosofia da história, num dualismo ontológico, muito embora tal dualismo seja impossível" (34:120), para indicar que a marca fundamental do entendimento de Agostinho, ou seja, a idéia platônica de divisar a realidade em uma esfera temporal, material e outra espiritual, perfeita.

Para Agostinho este processo de confronto das realidades assim postas é dialético, e ele achará a síntese na experiência histórica da Igreja, que conjuga os elementos da cidade eterna, dos valores do Reino de Deus e no ser, expressão dos desígnios de Deus que se realizam, ao mesmo tempo em que tudo isso se dá no âmbito da cidade terrestre, sendo a própria Igreja um ambiente misto, que possui em seu interior elementos que não lhe pertencem, mas que não se desligam completamente dela.

Agostinho, para quem "não há outro estágio na história além do tempo em que vivemos" (34:121) tem muito bem fixada a temporalidade e as etapas de todos os eventos. Para ele,

a história tem o seu referencial na lei mosaica e se divide em anterior à lei, sob a lei e depois da lei, não cabendo pois nenhuma época além dessas.

Na sua concepção vivemos hoje o terceiro tempo. Daí resultam todas as suas reações contra os movimentos quiliastas/milenaristas, porque o Reino de Deus não se fará presente em uma outra época, já que esta não existirá, bem como pelo fato de que já se encontra em ação o senhorio de Jesus Cristo sobre o mundo. Não há uma visão escatológica associada à temporalidade, mas apenas quanto à forma que os eventos futuros irão tomar. Então nos dirá outra vez Paul Tillich que “temos aí uma completa interpretação da história.” (34.121)

O contraste entre as duas ordens não tem conteúdo apenas relativo ao tempo/estado em que se realizam, mas também os princípios geradores e condutores são igualmente distintos. Agostinho vai achar na ordem temporal uma realidade tirânica, deformada em sua natureza pela própria deformidade da natureza humana, que é o exato contraste da Cidade de Deus, que se gerencia pela perfeição e pelo amor. Todavia, como o tempo presente já se acha sob o controle e o governo do Cristo e do seu Reino, a ordem tirânica pode ser alterada, se aquele que governa tomar as expressões do reino, o amor, como norma de conduta. Interessante notar que a mudança da ordem social se dá por iniciativa daquele que governa, do príncipe, excluindo a iniciativa e a mobilização popular. Tal idéia será retomada no século XVI pelo reformador João Calvino.

Portanto a história, na perspectiva agostiniana, é um evento completo e fechado, pelo que as possibilidades de um eficiente exercício hermenêutico vão se tornando mais estreitas. Ele agora tem um referencial teológico-dogmático, a Escritura, um referencial filosófico dualista, o platonismo, e um ambiente de institucionalização e rigidez crescente, a Igreja.

4. Possibilidade de hermenêutica na história.

É enfática, quase com pretensão a ser conclusiva, a palavra de Coreth ao dizer que “a finalidade hermenêutica refere-se antes de tudo à compreensão dos fenômenos históricos” (12:105) o que serve como indicador para uma possibilidade hermenêutica para a história, e mais que isso, ele nos propõe a hermenêutica da história como finalidade de todo esforço de compreensão da realidade.

É fundamental que se estabeleça a princípio a impossibilidade para a compreensão do objeto histórico, uma vez que muito mais que a distância espaço-temporal está o próprio pensar, sem que com isso nos aproximemos do erro dogmático de impor o presente sobre o passado, a partir da falsa perspectiva de que o presente seria qualitativamente superior ao passado.

Na verdade, “toda a diversidade dos mundos históricos, que subsiste inegavelmente, é precedida por uma profunda comunidade de experiências e concepções humanas fundamentais” (12:108), ou seja, o meu mundo, ou a subjetividade do historiador é pressuposto concreto da compreensão.

A construção da história conforme se dá no espírito do historiador, que se depara com a mudez do fato, decorre de uma exigência para a reflexão, que é imposta na quebra do encontro imediato. A história, como exercício hermenêutico, acontece nessa relação dialogal da concreticidade do objeto e a subjetividade do historiador.

Os limites, que são impostos à compreensão, são os provocadores do impulso para a dilatação da compreensão, conforme o fenômeno que se desenvolve na citada relação dialogal, refazendo o conteúdo da nossa pré-compreensão, forjando o exercício que produza a compreensão.

O espaço para o avanço do trabalho hermenêutico sobre a história se fecha no expediente daquele que acriticamente assume a posição de que não está “...disposto a se deixar dizer

algo, abrindo-se compreensivelmente a seu sentido, mas apenas deixar se confirmar.” (12:113)

Esta perspectiva é que assume Agostinho, por força dos limites impostos pela sua teologia. Ele não pode se abrir a algo que seja dito de forma diferente daquela que dogmatizou a Escritura e na imutabilidade do desígnio de Deus.

Quanto à questão da relação entre pré-compreensão, contida na subjetividade, e a compreensão como resultado de sua tarefa crítica, pode-se estabelecer um princípio que se situe entre a perspectiva idealista, de uma compreensão psicológica, como propunha Schleiermacher, com uma superação da dualidade diferença-identidade, e a posição assumida por Gadamer da “fusão de horizontes”.

Pode-se, portanto, dizer que a possibilidade de uma hermenêutica na história, ou mais que isso de uma hermenêutica da história, reside na transposição, por parte daquele que constrói o discurso histórico, dos parâmetros da leitura para a interpretação dos fenômenos, conforme a propositura da nova hermenêutica.

5. Concepções da história.

São muitas as questões levantadas pela teoria e pela filosofia da história, porém há fatos que transcendem as discussões de cunho acadêmico. Sem o passado é impossível o conhecimento, e o problema do conhecimento é reflexo da existência, por isso é possível dizer com Kirm que a história impulsiona a vida (21.54).

A história é, segundo Ortega y Gasset, o sistema das experiências humanas. Por isso não quer ser uma soma de acontecimentos, mas um tecido de relações da realidade, uma realidade inconclusa (por isso inclui o presente), mas que descobre e trabalha os acontecimentos de um devir fenomênico,

sendo ela – a história – a hermenêutica dessa geração e transmissão das coisas.

Isso guarda relação com a posição de Dilthey de uma hermenêutica que seja a interpretação das expressões essenciais da vida, que “implica um ato de compreensão histórica, uma operação totalmente diferente da quantificação do domínio científico do mundo natural, porque neste ato de compreensão histórica está em causa um conhecimento pessoal do que significa sermos humanos” (26:50).

O objeto da história é o homem, a história é antropocêntrica, seu objeto não é o passado, mas o homem, seu trabalho inclui uma realidade não presente, ou seja, não atual e que ela atualiza na medida em que se volta para o homem.

Nesta perspectiva se atribui à história certas tarefas, ou pode-se dizer se projetam sobre ela algumas perspectivas. Uma história que nos dote de memória, QUE CRIE UTOPIAS, que afirme a liberdade como valor.

A grande investigação que se faz é para responder, através de uma história, às questões que nos preocupam, ou qual o lugar da história na cultura.

A história moderna sobreviveu às críticas e aos questionamentos que lhe foram impostos pela modernidade nos fins do século passado. A história avançou na esteira da renovação científica e epistemológica (exigências de nossa época), e assim fazendo, por fim, a um modelo de história narrativa e factual, impôs uma crítica ao conceito de fato histórico, uma vez que não existe realidade acabada, demonstrando que o documento se constrói. Problematizou seu exercício hermenêutico a partir da praxis dialogal.

Assim a história assume função de interpretar a realidade, uma vez que seu interesse não é apenas descrever, mas entender (para transformar) a realidade. Robustece sua função crítica onde pretende responder porque o acréscimo e a supressão de conteúdo nos registros históricos, sabedora que o

acontecimento produz o registro mas não a verdade; e que este mesmo documento possua significados diversos e mesmo enganosos, subjetivos e inexatos é imprescindível.

Esta visão, de uma nova história, refaz o papel do historiador, atribuindo-lhe a condição de intérprete/hermeneuta da realidade, o que se faz pelo aparelhamento hermenêutico.

6. Instrumentos hermenêuticos.

Com a hermenêutica se quer transformar o que ultrapassa a compreensão em algo compreensível. Para isso importa perceber como a hermenêutica se apresenta enquanto instrumento metodológico.

A hermenêutica se constrói sobre três parâmetros ou três expressões: uma proclamação, uma explicação e uma tradução, sendo necessário saber como se apresentam:

- a) Hermenêutica, como proclamação, assume que a palavra precisa tornar-se evento para comunicar seu conteúdo. Por isso se privilegia o discurso verbal, uma vez que a palavra escrita se despe da expressividade;
- b) Hermenêutica, como explicação, ultrapassa o discursivo, para ocupar-se da tarefa explicativa. É a interpretação. Esta é a perspectiva em que a história se incorpora, ser intérprete da realidade. Nessa função interpretativa reaparece o princípio de Gadamer de fusão de horizontes;
- c) A hermenêutica, como tradução, está ocupada dos contrastes de perspectivas, que se estabelecem entre o objeto e aquele que o manipula.

O princípio de fusão de horizontes de Gadamer, acima mencionado, não somente é um ideal a ser perseguido, mas é quase inevitável, uma vez que a interpretação já ocorre quando elegemos o objeto. Na escolha do objeto, como é sabido, “toda interpretação explicativa assume intenções naqueles aos quais a explicação se dirige” (26:34), fechando o ciclo da relação entre

hermenêuta e seu destinatário. Afinal, todo contexto só faz sentido em relação a um retor.

Ainda sobre a tradução, é preciso estar nitidamente fixado o poder da linguagem na moldura da nossa cosmovisão. Esta tradução busca a realidade subjacente num processo de demitologização, com vistas a libertar o passado. E, numa palavra final, nos dar conta que a questão da validade baliza todo o esforço hermenêutico/interpretativo.

7. A nova hermenêutica.

No estudo da filosofia da história de Agostinho, podemos colocar “o espírito científico é uma RESPOSTA a uma questão, se não há questão não há conhecimento científico” (32:03), e então questionar sobre que questão Agostinho queria responder, e a que receptores destinava a sua mensagem.

O próprio Agostinho intercambia sua construção histórica ao colocar a história como instrumento hermenêutico para com a Escritura, dizendo que “tudo quanto nos é referido pela ciência histórica sobre o acontecido nos tempos passados, ajuda-nos muito a compreensão dos livros sagrados...” (23.70) ao mesmo tempo em que toma a Escritura como instrumento hermenêutico para sua filosofia da história.

A nova hermenêutica postula que nenhuma compreensão histórica se dá no vazio, senão naquilo que se chama de “encontro existencial com a história”, para indicar que toda investigação histórica possui apriorismos subjetivos do próprio historiador, uma vez que “se baseia numa certa compreensão preliminar do assunto... a história ganha sentido quando o próprio historiador está dentro dela e toma parte dela.” (26:59,60) Disso se infere o princípio epistemológico da nova hermenêutica, que se fixa no binômio compreender-interpretar, tudo no ambiente de produção e no ambiente de recebimento.

Os autores, que abordam a nova hermenêutica, notadamente Ricoeur, afirmam uma hermenêutica não iconoclasta, mas de reconstrução; Dilthey com o dinamismo da natureza humana e a incorporação da experiência da vida; e Heidegger, que procura o que o texto não disse, irão indicar a inviabilidade de um discurso não interpretativo, este a que a história renuncia para assumir a tarefa hermenêutica.

8. A Cidade de Deus.

“A Cidade de Deus” talvez possa ser tida como a obra principal de Agostinho. Mas mesmo para quem assim não a situa, ela é a representação completa do pensamento agostiniano, clarificado em outros textos.

“A Cidade de Deus” é a tentativa de Agostinho de explicar a origem, o sentido e o destino da existência, usando como método para este fim uma recapitulação dos diversos eventos que ele encontra na história, e que, na sua visão, são explicativos dessa existência.

Através dessa trajetória, Agostinho chegará ao seu conceito de história. A história é o palco onde se desenrolam os embates entre o eterno/divino e o temporal/humano, por ele chamados de cidade terrestre e cidade de Deus.

Azzi, ao fazer uma apresentação da Cidade de Deus (cf.36), propõe que Agostinho, ao explicar “o mundo inteiro de sua origem a seu termo, tem por único fim a constituição de uma sociedade santa” (03:35) a que ele denomina Cidade de Deus.

Para Agostinho existem duas forças que se contrapõem: uma que é a força do amor, a força intencional e operativa de Deus, que pretende levar a bom termo a criação e para isso trabalha na direção de aproximar os homens de Si mesmo, e nessa intenção escolhe a Igreja para desempenhar este papel; a outra, a realidade humana, caída e sob o signo do pecado

original, o que caracteriza sua condição rebelde para com Deus, esta é a cidade secular com seus próprios princípios e valores.

Agostinho passa então a desenvolver o que já se chamou de Teologia, para, por uma via mística, explicar como ocorrem os destinos humanos. É uma imagem mística, porém real, da experiência humana.

As duas cidades são antagônicas entre si. A Cidade de Deus divide seu espaço com a cidade secular. Como diria Abbagnano, “estas duas cidades nunca dividem nitidamente o seu campo de ação na história, nenhuma marca exterior distingue as duas cidades.” (2:222)

Esta co-existência se dá por operação divina, que faz prevalecer seu interesse sempre com o fim de preservar o desígnio que estabeleceu cumprir. Agostinho verá toda a história a se desenvolver sob o signo da providência. Instrumentaliza o homem, mas parece excluí-lo da condição de agente da história.

9. Concepção de história em Agostinho.

É na “Cidade de Deus” que vamos encontrar maior clareza da sua compreensão de história. Nesta, a questão da temporalidade existe em estreita sintonia com a vontade de Deus. O tempo é uma criação divina e serve para a realização de todos os ideais divinos. Para Deus não há distinção no tempo, pois “ordena o futuro como se fosse o presente” (03;X:12) e esta idéia será absorvida por Agostinho numa escatologia realizada na qual o Reino de Deus já é presente.

A operação divina na história é também epocal, visto que as coisas acontecem em épocas.”... criação do homem, época em que as duas cidades começam a existir” (03.XII:1), tempo este que não é somente original, ou seja, não marca só a origem das coisas, mas que se divide em épocas também no seu desenvolvimento. Por isso refere-se a “...certos tempos previstos e determinados, em que os demônios receberam por permissão

divina o poder de excitar o ódio de seus escravos contra a Cidade de Deus.” (03.X:21)

O princípio hermenêutico que irá permear a elaboração de Agostinho é, como já vimos, a Escritura. Ele dirá que “Deus na história, segundo a Escritura...” (03.X.13) é a maneira de perceber ao próprio Deus e construir a história.

Finalmente, deve-se entender a visão histórica de Agostinho como uma visão de confronto, de um grande conflito cósmico em que só haverá vitória, mas não reconciliação. O destino da cidade secular é ser destruída para que a Cidade de Deus possa triunfar.

O conceito agostiniano de Cidade de Deus é fundamental. A história (o cenário) e a cidade secular acontecem em função daquela. “Damos o nome de Cidade de Deus de que dá testemunho da Escritura, aquela que rende obediência (a Deus)...” (03.XI:1) que é a sacralização da cidade temporal, e que será também a sacralização da ordem social, porque “toda a cidade do Redentor, a cidade dos santos, é como sacrifício universal oferecido a Deus pelo supremo pontífice” (03.X.6) para representar a Igreja medianeira. Esta cidade é contínua em sua relação com os que “habitam o céu”, sendo nós peregrinos no mundo: “somos com eles (habitantes da Cidade Celeste) uma só Cidade de Deus... cidade peregrina em nós.” (03X.12)

Como já foi mencionado de passagem, e agora queremos demonstrá-lo, estas duas cidades vivem uma relação de duelo e nunca complementar. “Neste mundo andam misturadas e confundidas uma com a outra” (03.XI.1), e nesta relação não interdependem, rivalizam, e quem ainda habita a cidade secular é escravo dos demônios a perturbar os santos da Cidade de Deus. “...os demônios receberam por permissão de Deus o poder de excitar o ódio de seus escravos contra a Cidade de Deus.” (03.X.21) Este exercício temporário de uma ação contra a Cidade de Deus, não altera o destino final da cidade secular...

condenação eterna da sociedade dos ímpios e o Reino eterno da gloriosíssima Cidade de Deus. (03.X.17)

Assim a concepção histórica de Agostinho é sempre uma meta-história, de onde os efeitos derivados vêm se manifestar na experiência humana. Uma realidade bipolarizada cujo final já foi fixado conforme testemunho da Escritura, e onde o homem apenas se situa em um dos lados da pelega.

10. O exercício hermenêutico de Agostinho.

Agora uma palavra final sobre o exercício hermenêutico de Agostinho. Enquanto intérprete, ou hermeneuta, Agostinho esteve condicionado à sua referência teológica. Sua interpretação quase sempre é do que diz a Escritura sobre os acontecimentos históricos. Estes, em si mesmos, vazios de significado, apenas reflexos dos desígnios divinos. Estes, sim, objetos para o nosso conhecimento e nossa interpretação.

É possível, por isso, inferir que Agostinho, de fato, fez uma interpretação sobre os assim considerados fatos, incorporando de forma ativa seu ambiente e seu conteúdo religioso subjetivo.

Porém, toda a obra de Agostinho e sua Filosofia da História, podem ser objeto de uma crítica revisionista, que determine os valores intrínsecos que esta possui. É sabido, todavia, que a validade e o sentido estarão presos ao conceito da “fusão de horizontes”, onde Agostinho falará e nós não ouviremos tudo o que ele nos diz, mas produziremos nós mesmos os filtros com a nossa subjetividade. O que, talvez, nos impulsione na direção de uma leitura dos eventos para os relacionarmos com o pensamento agostiniano.

Conclusão.

Lendo “A Cidade de Deus”, e vendo em Agostinho a presença tão marcante dos seus condicionantes filosóficos e teológicos, longe de limitarmos a originalidade e a genialidade do bispo de Hipona, mostramos a maneira como ele se articulava entre estes dois parâmetros.

A Filosofia da História de Agostinho é densa, embora seus apelos freqüentes nos remetam a uma meta-história; porém sua atualidade permanece, se relida a partir de uma compreensão mais dilatada do significado.

O imperativo que hoje se impõe é de resgatar o pensamento agostiniano sobre a história. Para isto já tem sido gerado todo um instrumental que nos fornece um arcabouço hermenêutico e que nos amplia a possibilidade de acesso, com fidelidade, ao seu pensamento, sem que produzamos supressão do seu conteúdo.

Referências Bibliográficas.

01. ABBAGNANO, N. Fatores que atuam na história, em *A sabedoria da Filosofia*. Rio de Janeiro, Vozes, 1990.
02. ————. *História da Filosofia*. Lisboa, Presença, 1969, vol. II.
03. AGOSTINHO, Aurélio. *A Cidade de Deus*. São Paulo, Editora das Américas, 1961, vols. I, II, e III.
04. ————. *Comentário a Primeira Epístola de S. João*. São Paulo, Ed. Paulinas 1990.

05. ALTHUSSER, L. A dialética da História. Em *Montesquieu, a política e a História*. Lisboa, Presença/Martins Fontes 1979.
06. BERLIN, Isaiah. A inevitabilidade histórica. Em *Quatro ensaios sobre a liberdade*. Brasília, UnB, 1989.
07. BOEHENER, P. / GILSON, E. *História da Filosofia Cristã*. 4ª Edição. Rio de Janeiro, VOZES, 1989.
08. BORGES, V. Pacheco. *O que é História*. Coleção primeiros passos. São Paulo, Brasiliense, 1989.
09. BOURDE, G. / MARTIN, G. *As escolas históricas. Portugal*, Publicações Europa América, 1990.
10. COLLINGWOOD, R. G. *A idéia de história*. Lisboa, Presença, 1981.
11. COMMANGER, H. S. *La Historia*. México, UTEHA, 1967.
12. CORETH, E. *Questões fundamentais de Hermenêutica*. São Paulo, EDUSP/EPU, 1973.
13. MADURO, O. Apontamentos epistemológicos para uma história da teologia na América Latina. Em *História da Teologia na América Latina*, São Paulo, Ed. Paulinas, 1984.
14. EDWARDS, O. C. The Ecumenical Church Historiography Project. In *Ecumenical Trends*, II/1992, pp.28-32.
15. FIGUEREDO, F. A. *Curso de teologia patrística*. Rio de Janeiro, VOZES, 1990. Vols. I, II e III.

16. GOFF, J. *A história nova*. Lisboa, Martins Fontes, 1990.
17. GONZALEZ, J. L. *Uma história Ilustrada do Cristianismo*. São Paulo, Vida Nova, 1980, Vol. I.
18. ————. *Historia del pensamiento cristiano*. Buenos Aires, La Aurora, 1972, Vols I e II.
19. HAMMAN, A. *Os Padres da Igreja*. São Paulo, Ed. Paulinas, 1985.
20. HANGLUND, B. *História da teologia*. Porto Alegre, Concórdia, 1981.
21. KIRN, P. *Introduccion a la ciência histórica*. México, UTEHA, 1961.
22. LOHSE, B. *A fé cristã através dos tempos*. São Leopoldo, Sinodal, 1981.
23. MAGALHÃES, R. *Textos de Hermenêutica*. Porto, RES, 1984.
24. MARITAIN, J. *Sobre a filosofia da história*. São Paulo, Herder, 1967.
25. MONDIM, B. *Curso de Filosofia*. São Paulo, Ed. Paulinas, p.981. Vol I.
26. PALMER, R. *Hermenêutica*. Lisboa, Ed. 70, 1989.
27. PIPER, O. *A interpretação cristã da história*. São Pulo, EDUSP, 1956.
28. PLEKANOV, G. *A concepção materialista da história*. São Paulo, Paz e Terra, 1980.
29. RAMA, C. M. *Teoria da história*. Coimbra, Almodina, 1980.
30. RIBEIRO Jr., J. *Pequena História das Heresias*. São Paulo, Papyrus, 1989.
31. RICOUER, P. *Cristianismo e o sentido da história*. Em *História e Verdade* Rio de Janeiro, Forense, 1968.
32. SANTOS, J. F. *Epistemologias contemporâneas*. Mss. não publicados. Recife, 1992.
33. SEEBERG, R. *Manual de la história de las doutrinas*. Mexico, Cas Bautista de Publicaciones, 1967.
34. TILLICH, P. *História do pensamento cristão*. São Paulo, ASTE, 1988.
35. ————. *Interpretações históricas e não históricas da história*. Em *A Era Protestante*. São Paulo, ASTE, 1992.
36. VAZ, H. C. L. *A História em questão*. Em *Escritos de filosofia*. São Paulo, Loyola, 1988, Vol II.
37. WALKER, W. *História da igreja cristã*. São Paulo, ASTE/JUERP, 1981.