

Agostinho de Hipona (354-430) entre a antiguidade clássica e o império romano: instrução, educação e ação

Ana Paula Tavares Magalhães

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, Rua do Lago, 717, 05508-090, Butantã, São Paulo, São Paulo, Brasil. E-mail: apmagalh@usp.br

RESUMO. As dioceses do norte africano constituíam um posto avançado da cristianização no Ocidente tardo-antigo. A presença de Agostinho favorecia a vocação da região para o debate em torno da fé e para a formulação de diretrizes formativas para os fiéis. Na perspectiva agostiniana, o papel da educação ultrapassava o ensino formal das normas das disciplinas do mundo clássico, e propunha a criação de uma nova cultura. O viés formativo caracterizou a ação agostiniana, que se voltou rapidamente para a reelaboração de saberes tendo como finalidade a cristianização. No interior desse rearranjo, assumiriam papéis de destaque as obras destinadas a leigos, embora sem prejuízo da tratadística episcopal.

Palavras-chave: conhecimento; episcopado; cristianismo; norte da África; cultura.

Augustine of Hippo (354-430) between the classic antiquity and the roman empire: instruction, education and action

ABSTRACT. The North Africa churches used to be an advanced frontier for Christianization in the West World of the Late Antiquity. And yet, Augustine's presence favored the local tendency towards the debate about Christian faith, and the drawing of educational directions for the people. In Augustinian perspective, Education role overlapped formal rules of the Classic World disciplines, by proposing the raising of a new culture. The formative perspective was a highlight into the Augustinian activity, and that turned very quickly to the replacement of the knowledge in the way of Christianization. In the center of this arrangement were the works for laics, although never excluding bishop's high writings.

Keywords: knowledge; episcopacy; christianity; North Africa; culture.

Agustín de Hipona (354-430) entre la antigüedad clásica y el imperio romano: instrucción, educación y acción

RESUMEN. Las diócesis del norte africano se constituyeron como un puesto avanzado de la cristianización en el Occidente de la Antigüedad Tardía. La presencia de Agustín favorecía la vocación de la región por el debate en torno de la fe y por la formulación de normas directivas para los fieles. El la perspectiva agustiniana, el rol de la educación transcendía la enseñanza formal de las normas de las disciplinas del mundo clásico, para proponer la creación de una nueva cultura. El carácter formativo he caracterizado la acción agustiniana, la cual se volvió muy rápidamente a la reelaboración de un saber cuya finalidad era la cristianización. En este rediseño, tuvieron rol destacado las obras destinadas a los laicos, aunque sin daño a la tratadística episcopal.

Palabras-clave: conocimiento; obispado; cristianismo; norte de África; cultura.

Received on May 27, 2019.
Accepted on August 9, 2019.

Educar para formar cristãos: dilemas de um pai da Igreja

O ano era 410. O bispo de Hipona, cidade do norte da África, não muito distante de Cartago, repartia suas preocupações entre explicar aos fiéis de sua congregação o evento da véspera – o inesperado saque de Roma pelo visigodo e até então aliado do império Alarico –, reprimir o avanço da heresia donatista em torno de Cartago – cujo bispado recuara na ação de repressão ao ‘desvio’ – e, por fim mas não menos importante, munir-se de argumentos da retórica clássica para debater com uma aristocracia

pagã ilustrada, composta de refugiados de Roma, nos salões de Cartago – o que o motivou a redigir sua obra magna, a *Cidade de Deus*.

Agostinho de Hipona tinha, portanto, preocupações decorrentes de uma agenda tão múltipla quanto diversificada. A alegoria da prensa de azeitonas passou a frequentar os sermões de Agostinho: “Estamos no fim do ano. É hora de sermos prensados”. (*Enarratio in Psalmos*, 136, 9, apud Brown, 2005, p. 362) Terra de oliveiras, o norte africano era propício à imagem, que resume a interpretação agostiniana sobre o saque de Roma: as catástrofes da época representavam a prensagem de toda a humanidade. Da mesma forma, ele justificava a “catástrofe controlada” da coerção dos donatistas por parte dos católicos. A humanidade necessitava de disciplina, e Deus, enquanto pai severo, “[...] açoita o filho a quem acolhe” (*Sermo* 296, 10, cf. *Epistola* 99, 3, apud Brown, 2005, p. 363). Mas a prensagem resultaria, finalmente, na liberação do bom azeite: “O mundo cambaleia sob golpes esmagadores e o ancião se perturba; a carne é prensada e o espírito se transforma em fluido azeite cristalino”. (*Sermo* 296, 6, cf. *Epistola* 111,2, apud Brown, 2005, p. 363) A reação de Agostinho aos eventos do presente implicava, portanto, na ação: as catástrofes apresentariam uma natureza corretiva, e não representavam forçosamente um sinal do fim dos tempos – este ele deixa em aberto. Na *Cidade de Deus*, assim como no *Sermão* 105, ele afirma:

[...] não desanimeis, irmãos: todos os reinos terrenos terão fim. Se este é o fim, Deus o está vendo. Talvez as coisas ainda não tenham chegado a este ponto: por alguma razão – chamemo-la fraqueza, misericórdia ou simples mesquinhez –, todos temos a esperança de que o fim ainda não tenha chegado (*Sermo*, 105, 11, apud Brown, 2005, p. 365)

Agostinho acreditava viver na Sexta e última Idade do Mundo, a velhice – *senectus mundi*. Mas não concebia essa realidade como se estivesse à espera de um acontecimento iminente; sua perspectiva era a de alguém para quem nada de novo podia acontecer: velhice do mundo, velhice de Agostinho. Mas, em seus sermões, ele insistiria no tempo futuro: a ação humana – ou de alguns eclesiásticos seletos – seria capaz de construir, ainda nesta vida, a Cidade Celeste.

De acordo com o texto do Gênesis (1, 26), Deus criara o homem à sua imagem e semelhança. Ao pecar, o homem decaíra de sua condição de semelhança com o Criador, tendo permanecido apenas um vestígio – esse é o significado do termo Queda, utilizado em referência ao pecado original. Para Agostinho, o homem, ser decaído da condição de semelhança com o Criador, tende a Deus, e, por isso, o busca, a fim de reconciliar-se com Ele. Toda a existência humana na Terra seria, portanto, uma peregrinação, cujo fim último seria o retorno ao reino celeste, pátria dos homens, onde esses teriam sido concebidos como anjos (Magalhães, 2015).

No interior desse contexto, a presença da Encarnação na narrativa cristã desempenharia a função de conferir sentido e finalidade à história da existência humana. Ao encarnar-se segundo a natureza humana, Cristo rememorava e presentificava a semelhança anunciada na Criação. Mas além do Deus encarnado, a segunda pessoa da Trindade era, também, *verbum* divino – princípio motor da obra de um Deus que cria a partir da Palavra: ‘faça-se’. O termo grego é ainda mais esclarecedor neste sentido: *lógos* significa o discurso ordenado, e apresenta uma carga semântica similar à *ratio* latina. Ao retomar o *lógos*, a Patrística grega o associaria à sabedoria – *sophía* – abrindo o caminho para uma identificação, presente em Agostinho, entre o *lógos* divino e o conhecimento. A *Sapientia* teria se adaptado “[...] à nossa tão pequena fraqueza carnal, para tornar-se modelo de vida, precisamente fazendo-se homem” (Agostinho, *De doctrina christiana*, I, 11). Por essa razão, a educação se encontrava justificada desde o princípio entre os teólogos da Patrística, tanto na vertente grega quanto na latina.

O estado peregrino do homem sobre a Terra implicava na transformação, subjacente à condição da imperfeição: ao passo que Deus correspondia à perfeição e à imutabilidade, a condição humana caracterizava-se por uma mutabilidade que mobilizava os homens no sentido de educar-se. Na concepção agostiniana, a educação consistia em uma forma privilegiada para se atingir a “Verdade que vive imutavelmente [...]”, a partir da purificação do espírito, pressuposto para a obtenção de olhos sãos, “[...] para que [se] possa contemplar a luz e a ela aderir quando contemplada” (Agostinho, *De doctrina christiana*, I, 10) Em que pese o pensamento consensual em torno do conteúdo do tratado intitulado *De doctrina christiana*, a saber, a problemática da exegese, muitos estudiosos apontam para o fato de que o escrito apresenta inegáveis bases pedagógicas e, por isso, estaria relacionado com a atividade pastoral de Agostinho. Dito de outra forma, o *De doctrina* não consistiria em um tratado de exegese propriamente dito, mas, antes, em um manual de formação, com o objetivo de facilitar a interpretação da Escritura à cristandade em geral. Neste sentido, coloca-se ao lado do *De catechizandis rudibus*, libelo destinado a

promover o amplo conhecimento do texto bíblico. O sentido educativo dessas obras aponta para as preocupações fundamentais do contexto de atuação do bispo de Hipona – que teria colocado o conhecimento em lugar de destaque para a realização do ideal de todos os cristãos: o reencontro com Criador.

O caminho tomado por Agostinho em relação à concepção da educação a partir de sua maturidade diz respeito aos dilemas enfrentados em seu episcopado em Hipona – uma cidade periférica em relação ao grande centro irradiador de cultura e poder, a saber, Cartago. Peter Brown faz notar que o grande mestre, doravante, “[...] circulava num meio em que muitos homens eram inteiramente sem instrução” (Brown, 2005, p. 330). Sua ação no mosteiro de Hipona testemunhava esse aspecto de sua ‘nova’ *persona*: ali, ele criaria mecanismos para uma convivência paritária entre homens cultos e incultos. No conjunto dos reclusos do mosteiro ou entre os membros de sua congregação, Agostinho assumira a disposição de encarnar o “[...] educador de seu círculo” (Brown, 2005, p. 330).

O reencontro com Deus se encontrava, portanto, disponível aos homens, apesar da precariedade de sua natureza. Deus o dotara da vontade – capacidade para a escolha – e do intelecto – capacidade para conhecer. Ao passo que o intelecto sempre tendia a Deus, a vontade era potencialmente desviante, imprevisível. ‘Quero não querer’ é a tópica agostiniana para caracterizar a tensão entre um intelecto que se volta para Deus e uma vontade que vez por outra tomava o caminho contrário. Eis o grande mote do pessimismo de Agostinho. Sigmund Freud afirmaria que a perspectiva da felicidade era algo intangível aos homens, e apontaria para as três fontes principais do sofrimento humano: a prepotência da natureza, a fragilidade do corpo e a insuficiência das normas sociais (Freud, 1930-2010). Acerca dos dois primeiros obstáculos, Freud observaria que nada há a fazer: nunca dominaremos a natureza, ao passo que nosso organismo, que também participa da natureza, sempre será uma “[...] construção transitória, limitada em adequação e desempenho” (Freud, 1930-2010, p. 31). Mas o criador da Psicanálise não deixaria de apontar para uma alternativa paralela à conclusão estabelecida pelo bispo de Hipona: ao invés de impossibilitar o conhecimento, a consciência da limitação indicaria o caminho possível.

Ao homem pertencia a condição miserável do decaído, nascido do pecado e em meio a excrementos; sua natureza não pendia para o bem – é célebre a imagem de que se utiliza nas *Confissões* (dois gêmeos sendo amamentados, e o primeiro, embora já saciado, tenta impedir que o segundo se alimente):

Amargas adversidades do mundo, uma, duas e três vezes amargas, por causa do desejo da prosperidade, pela dureza da adversidade e pelo medo de que esta vença nossa capacidade de suportá-la! Quem poderá negar que a vida humana sobre a terra seja uma tentação sem tréguas? (Agostinho, *Confissões*, I, 11).

Mas havia uma alternativa, uma chance de resgate do vale de lágrimas: o (re)encontro com Deus passava pela vontade, e era um caminho para que o homem, peregrino e abandonado na Cidade Terrestre, pudesse vislumbrar a Cidade Celeste.

De magistro: Agostinho de Hipona entre a vida terrena e o mundo celeste

Santo Agostinho nasceu Aurelius Augustinus no ano de 354, na cidade de Tagaste¹, no norte da África. Durante boa parte de sua vida adulta (cerca de nove anos), viveu em Cartago, cidade de intensa vida cultural na região. Em seguida, dirigiu-se a Milão, onde tornou-se discípulo de Santo Ambrósio. Sua relutância em relação à vida dedicada à fé é bastante conhecida. Ele só receberia a ordem sacerdotal em 391 – portanto, aos 37 anos. Atribui-se a ele a sentença: ‘Senhor, conceda-me castidade e continência, mas não agora’. Em 395, se tornaria bispo de Hipona, também no norte da África, de onde provém seu epíteto. Ali morreu em 430, de causas naturais.

Em seus primeiros escritos, Agostinho apresenta traços do maniqueísmo. De acordo com os chamados maniqueus, haveria duas entidades na origem do mundo: uma boa, que teria criado o mundo espiritual; e outra ruim, que teria criado o mundo material – que conteria todas as coisas que existem na Terra. Essa perspectiva só poderia resultar em um anti-materialismo, que imporia a negação de tudo aquilo que se referisse à vida em sociedade.

Em cerca de 386, Agostinho se converteria ao catolicismo e passaria a negar o maniqueísmo. Agostinho (354-430). O escrito *Confissões* data de cerca do ano de 400 e não é sua última obra. Trata-se de obra da maturidade, mas ela antecede a *Cidade de Deus* (escrita a partir de 410), sua obra maior. Trata-se de uma

¹ Atual Suq Ahras, na Argélia.

inovação para o século V, em termos estilísticos. Não sendo a primeira autobiografia, o texto inova ao não propor visão idealizada: Agostinho expõe suas fraquezas e se interroga, angustiado, sobre suas motivações. Ele se descobre um enigma a seus próprios olhos, julgando a si mesmo como uma “terra de dificuldades”. O título indica o propósito: trata-se de reconhecer suas próprias falhas e também de ligar-se a Deus (são as duas acepções do termo latino *confessio*).

Em sua contestação ao maniqueísmo, o bispo de Hipona assumiria uma relativa – tanto quanto sutil – defesa da materialidade. Nas *Confissões*, ele se refere aos maniqueus como ‘esses’ (*istes*), forma pejorativa do latim, e os descreve como “[...] enganados e enganadores, faladores e mudos” (Agostinho, 1997, *Confissões*, VII, 3) Para Agostinho, a sociedade humana não podia ser considerada como essencialmente ruim, mas somente inferior à sociedade celeste. O Paraíso, estado anterior à Queda, seria plenamente social – e não propriamente a antítese da vida mundana. Sua reconquista se abria tanto aos monges do deserto quanto aos cristãos da Igreja estabelecida nas cidades.

Para Agostinho, a fraqueza moral, traço constitutivo da natureza humana, extinguiu as categorias da sociedade romana, recolocando a humanidade sobre um ideal de universalidade. A profecia do ‘paraíso reconquistado’ – que supunha a reconciliação dos homens com sua natureza original – coadunava-se com o ideal paulino da ‘simplicidade do coração’, a ser atingido pela superação das preocupações próprias do coração duplo – que caracterizavam o casamento e a vida doméstica e que eram a essência da existência no ‘mundo’.

Na Igreja militante, o *homo viator* encaminhava-se à sua verdadeira pátria – o Reino de Deus –, por intermédio da prece, da liturgia e do ministério dos sacramentos; a consecução desse objetivo encontrava-se, por seu turno, subordinada ao caráter institucional da *ecclesia* – dotada de aparato administrativo e personalidade jurídica, ligada à distribuição de bens materiais e à organização do Estado. Os desdobramentos do fenômeno da imersão do cristianismo no *saeculum*, a partir do início do século IV, seriam assimilados de maneiras variadas no mundo mediterrâneo, conforme, a saber, as práticas e lideranças das diversas comunidades. Em sua contenda com os donatistas², Agostinho formularia um amplo conceito de Igreja, destinado a conciliar seu caráter sobrenatural com suas atribuições terrenas (Markus, 2007, p. 112-113). Ao longo de sua obra, descreve a comunidade concreta de cristãos que constitui a Igreja como um corpo misto de santos e maus, recusando, portanto, a ideia desta como uma elite de eleitos em um mundo profano. Em algumas passagens, as duas cidades – a terrestre e a celeste – conviveriam no Império e na Igreja, sendo esta última identificada à Cidade de Deus aqui e agora, ao passo que o primeiro se encontrava, da mesma forma, indiferentemente aberto às duas cidades.

Portanto, a Igreja que Agostinho descrevera supunha a coexistência das duas cidades não só na vida humana, como também em suas instituições – ainda que, por definição, imperfeitas. A renúncia ao mundo material – pela escolha da vida eremítica, por exemplo – não poderia, portanto, elevar alguém acima da natureza decaída do homem: esse era o “[...] mínimo denominador comum da grande democracia de pecadores reunidos na Igreja Católica” (Brown, 1989, p. 265). Peter Brown refere-se à solidariedade no interior da basílica cristã, frequentada por todos e destituída de espaços distintivos (fatores de oposição aos templos romanos e às sinagogas) – o elo comum entre os cristãos era o pecado, e os aspectos que distinguem as categorias necessariamente partiam desse pressuposto inevitável. Agostinho estabelecia, em suas *Confissões*, o alcance e a profundidade do pecado original na constituição da natureza humana: “A inocência da criança reside na fragilidade dos membros, não na alma” (Agostinho, *Confissões*, I, 11).

Esse pressuposto acerca da constituição da infância humana implicaria em consequências profundas para a concepção educacional dos séculos seguintes. Em primeiro lugar, a educação impunha-se como ‘necessária’ ao ser humano, notadamente o cristão, na medida em que consistia em caminho para Deus. Em segundo lugar, “[...] o conhecimento de Deus pressunha o conhecimento das coisas” (Agostinho, *De doctrina christiana*, II, 17), aspecto relevante da ênfase de Agostinho sobre a exegese alegórica. De acordo com o bispo de Hipona, o conhecimento das manifestações da natureza – ou seja, a ‘ciência’ – seria fundamental para a compreensão correta das mensagens ocultas no texto bíblico, sendo que “[...] a ignorância da natureza das coisas dificulta a interpretação das expressões figuradas, quando estas se referem aos animais, pedras, plantas ou outros seres citados frequentemente nas Escrituras” (Agostinho, *De doctrina christiana*, II, 17).

² O donatismo é uma heresia que remonta à primeira metade do século IV, a partir da ação do bispo Donato, no norte da África. Um de seus fundamentos consistia na busca por proteger sua igreja do contato com os chamados *traditores*, aqueles que haviam abandonado o cristianismo durante a Grande Perseguição de Diocleciano (303-305). A vertente sobreviveria até a expansão islâmica dos séculos VII e VIII, sustentando a concepção da Igreja como ‘elite’ perseguida, a saber, um conjunto de fiéis, santo e dotado de tarefas estranhas ao mundo hostil da sociedade secular que o cercava. Os católicos deveriam, por sua vez, ser vistos como apóstatas, comprometidos com as autoridades seculares – as mesmas que haviam perseguido o cristianismo –, e representariam uma traição permanente à tradição dos mártires.

O conhecimento da Palavra de Deus não se fazia, portanto, sem o reconhecimento da importância dos estudos das ciências naturais e teóricas, na medida em que cabia a essas identificar e explicar fenômenos terrenos ocultos na Escritura Sagrada sob uma terminologia enigmática. Para além das normas morais enunciadas a fim de que se possa alcançar a Verdade, verifica-se uma disposição no sentido da utilização do conhecimento científico, útil ao conhecimento do mundo, o qual serve como metáfora para a mensagem bíblica.

De acordo com Peter Brown, há um pressuposto biográfico importante a ser considerado quando tratamos das relações do bispo de Hipona com a ciência. Profundamente envolvido com as questões do conhecimento ao longo dos anos de sua juventude, teria sido esse

[...] o molde [no qual] Agostinho verteu sua vida intelectual na meia-idade. A mente que um dia tivera a esperança de se preparar para a visão de Deus por intermédio das artes liberais repousaria, agora, na massa sólida e intratável da Bíblia cristã (Brown, 2005, p. 326).

O mal é uma lacuna; só o bem existe

A doutrina estabelecida por Agostinho a respeito da Igreja implicava em sua recusa do maniqueísmo, o que fazia por meio da negação da existência do Mal. Há somente um criador de todas as coisas, um único Deus e, portanto, toda a Criação deve ser atribuída a ele. Sendo Deus Bem absoluto, nenhum mal poderia provir dele. Essa doutrina, expressa muitas vezes ao longo da extensa obra agostiniana, implicava em que o Mal não era autônomo e, portanto, deveria possuir uma origem relacionada ao próprio Bem. Sendo assim, o Mal é tão somente uma lacuna, a ausência do Bem: o Mal não é por si, mas consiste, antes, na manifestação de uma ausência. Por essa razão, não tem o mesmo estatuto do Bem.

Esses elementos se relacionam da seguinte maneira: na medida em que o homem, por sua própria vontade, cessa de dirigir-se ao Bem, ele abre espaço ao Mal. Isso explica o fenômeno da Queda, e também explica todo o pecado. Em suas *Confissões*, Agostinho relata sua relutância em ir à escola, o fato de ser um péssimo aluno e, por fim, os castigos ‘à vara’ dos mestres. Mas também conta como descobriu os religiosos em meio aos mestres, e como se afeioou a eles, o que o tornaria permeável à aprendizagem do latim. Esse jogo implicava em regime de compensações e relativismos, que resultaria em um distanciamento das posturas absolutas. A oposição fundamental de Agostinho de Hipona aos castigos físicos na escola – algo sempre relacionado à sua própria experiência – encontraria correspondência em suas posturas relativistas, expressas principalmente nas *Confissões*.

Mas quem me criou? Não foi meu Deus, que não somente é bom, mas é ele a própria bondade? Como explicar que a minha vontade tenda para o mal e não para o bem? [...] Quem plantou em mim esses germes de sofrimento e os alimentou, uma vez que sou criatura do meu Deus que é cheio de amor? Se foi o Diabo, de onde vem ele? Se também ele se tornou diabo por sua própria vontade perversa, ele que era um anjo bom inteiramente criado por um Deus de bondade [...] (Agostinho, *Confissões*, VII, 5).

Para Agostinho o principal elemento a fundamentar as relações que os homens estabelecem é o amor. Ainda, a respeito da escola, Agostinho indaga se um erro de gramática é mais grave que uma falta contra o homem. Aspecto de um humanismo fundamental agostiniano, o homem se encontra no centro das preocupações éticas – a falta contra o outro sobrepuja, em gravidade, qualquer outro tipo de contravenção:

Vê, Senhor meu Deus, com paciência – segundo o teu modo de ver – como são diligentes os filhos dos homens em observar as regras convencionais da gramática herdadas daqueles mestres que os antecederam, e como são negligentes em relação ao pacto eterno de eterna salvação, recebido de ti! Desse modo, se um daqueles que conhecem e ensinam as antigas convenções gramaticais as transgredem, pronunciando a palavra *homo* sem aspirar a primeira sílaba, desagrada aos homens, mais do que se ele contrariar os teus mandamentos, odiando ‘ao homem’, que é seu semelhante (Agostinho, *Confissões*, I, 29).

Em certo sentido, é possível defender uma espécie de modernidade subjacente ao *De doctrina christiana*. Sob certa perspectiva, a concepção agostiniana de educação apontava para uma relativa liberdade em relação às normas formais das disciplinas – sobretudo no que concernia à Gramática e à Retórica. Essa inclinação – em grande medida relacionada a experiências pessoais – resultaria em uma flexibilização das regras e em uma disposição para a educação do homem comum³.

³ Peter Brown chega a apontar para uma abertura para o ‘natural’, no sentido de valorizar o ‘talento’ sobre as regras (Brown, 2005). Acreditamos que a moderna carga conceitual que pesa sobre essas noções nos impede de realizar uma associação tão direta. No entanto, estamos de acordo com o pressuposto segundo o qual haveria, sob Agostinho, um maior espaço para a liberdade educacional.

Todo ódio, segundo Agostinho, é de si – na medida em que procede de si (e nunca de Deus, do qual não pode proceder nenhum mal). Na sequência do comentário, vem:

Como se pudesse existir inimigo pior que o próprio ódio, com o qual uma pessoa se irrita contra si mesma; ou como se alguém com perseguições prejudicasse mais gravemente a outrem do que ao seu próprio coração, cultivando tal inimizade! (Agostinho, *Confissões*, I, 29).

A formulação agostiniana sobre o ódio é um espelhamento de sua doutrina do amor, enunciada e desenvolvida no *De doctrina christiana* – ela pode ser sintetizada pela afirmação segundo a qual *todo amor ao próximo é amor de si*. Segundo Agostinho, uma vez que o amor de Deus é superior a todas as coisas, e manifesta-se de tal forma que “[...] faz convergir para si todos os outros amores [...] por certo, ao ser dito: ‘Amarás teu próximo como a ti mesmo’, o amor de ti por ti próprio também não foi omitido” (Agostinho, *De doctrina christiana*, I, 27).

A transgressão do *éthos* do amor é, segundo Agostinho, a maior falta contra as leis de Deus, na medida em que exclui a percepção do ‘outro’. Na perspectiva de Hannah Arendt, a ausência da percepção do ‘outro’ transgride a noção de ‘pluralidade’, elemento fundamental da ação humana na Terra. Para Arendt, a experiência de coexistir no mundo com outros que o contemplam sob perspectivas diferentes pode nos tornar mais aptos a compreender a realidade à nossa volta e a desenvolver consensos partilhados. Sem isso, estaríamos todos voltados para nossa própria subjetividade, na qual só nossos próprios sentimentos, necessidades e desejos são reais (Arendt, 1998).

A via activa: vocação dos homens no século

Agostinho de Hipona assumiria um papel-chave no estabelecimento e consolidação da doutrina em um dos polos mais dinâmicos do cristianismo na Antiguidade Tardia: o norte da África. No perímetro que estende de Cartago – sede episcopal de maior relevo na região – até Cesareia, abarcando Salda, Satafi, Milevo, Cirta, Rusíada, Calam, Madaura, Assur, Simittu, Tábraca, Uzális, Útica e a própria Hipona, o debate em torno de concepções e práticas da religião assumiria o estatuto de força diretiva para a construção da teologia e da eclesiologia cristãs. Tamanha força, aliada à capacidade intelectual de Agostinho, resultaria na elaboração dos fundamentos para uma instrução e uma educação cristãs, a partir dos desafios enfrentados pelo próprio bispo.

As dioceses do norte africano eram muito próximas da igreja de Roma e da sede de Milão – tanto geográfica quanto culturalmente e representavam um posto avançado da cristianização no Ocidente tardo-antigo. A presença de Agostinho viria, ainda, a potencializar a vocação da região para o debate em torno da fé e para a formulação de diretrizes formativas para os fiéis. O papel da educação, para esse conjunto de bispos intelectuais, ultrapassava, portanto, o ensino formal das normas das disciplinas do mundo clássico – e dirigia-se para a criação de uma nova cultura. Essa nova matriz era idealmente cristã, mas contava com os fundamentos da educação da aristocracia romana. Tais elementos encontravam-se em permanente negociação, sendo a norma temperada pela dogmática, a liberdade subjacente ao rigor.

O viés formativo caracterizou a ação agostiniana, que se voltou para a reelaboração de saberes tendo como finalidade a cristianização. No interior desse rearranjo, assumiriam papéis de destaque as obras destinadas aos leigos, embora sem prejuízo da tratadística episcopal. A obra de Agostinho apresenta, contudo, características incontornáveis que a ligam às polêmicas de seu tempo, evidenciando uma transformação do pensamento conforme o respectivo panorama. Por essa razão, costuma-se considerar que não há um projeto subjacente à obra agostiniana. Em que pese a correção filosófica dessa análise, podemos indicar direções para uma análise de Agostinho a partir de uma perspectiva política. Em sentido amplo, poderíamos afirmar, portanto, que a ação e a obra de Agostinho na comunidade de Hipona e nas igrejas do norte da África em geral foram perpassadas por um projeto educacional no sentido da mobilização. Educar o cristão representava, nesse sentido, liderar um projeto político no sentido mais original da acepção de *pólis*.

Em sua obra *The Human Condition*, Hannah Arendt utilizou-se da expressão *via activa* para designar as três atividades humanas fundamentais: o trabalho, a obra e a ação. Dentre essas, a ação seria a única atividade que se daria diretamente entre os homens, sem a necessidade da intermediação de coisas ou razões – e corresponderia, por isso, à condição de pluralidade, segundo a qual ‘os homens’, e não ‘o Homem’, vivem na terra e habitam o mundo (Arendt, 1998). Enquanto todos os outros aspectos da condição humana se relacionam, de alguma forma, à política, essa pluralidade é especificamente a condição – não só

conditio sine qua non, mas *conditio per quam* – de toda vida política. Por isso, os romanos se utilizavam das formas ‘viver’ e ‘estar entre os homens’ (*inter homines esse*), e ‘morrer’ e ‘deixar de estar entre os homens’ (*inter homines esse desinere*). Ao tempo de Agostinho, com o fim da cidade-estado, a expressão *via activa* desligou-se da noção de *civis* (cidadão) e da vida política (*bios politikos*) em geral, e passou a denotar todo tipo de engajamento ativo no mundo: a ação alojou-se entre as necessidades da vida terrena, ao passo que a contemplação (*bios theoretikos*, *via contemplativa*) era o estado da santidade, relacionado ao termo *beatus* (santo; também associado a ‘felicidade’).

Agostinho, por seu turno, não abriria mão de estabelecer a ação humana como motor da história e como condição para a salvação. Se havia se inclinado, ao longo da idade adulta, a conceber a ‘via contemplativa’ – o estado monástico – como superior à *via activa*, os problemas que se colocavam para sua comunidade por volta do ano de 410 os fariam reconsiderar essa relação. O combate aos heréticos e às doutrinas ‘pagãs’, e a necessidade de proteger-se da violência – o medo – produziram um pensamento voltado para a prática, que se faria notar n’*A Cidade de Deus* e nas *Confissões*, obras de sua maturidade e velhice. A prensa de azeitonas deveria funcionar, e extrair o melhor dos azeites; cabia à *via activa* conduzir a humanidade à salvação física e espiritual. A ação resultaria não somente em impor pressupostos ao ‘outro’, mas também em estabelecer soluções de compromisso. Autoridade pública que era – bispo –, Agostinho precisava negociar com seus colegas e construir consensos, caso de sua desavença perene com o bispado de Cartago. Homem ilustrado que era – retórico –, ele precisava aplicar seu poder de convencimento ao estabelecer o diálogo com a elite pagã ilustrada que passou a habitar Cartago. Por fim, pregador que era – padre –, ele precisava transmitir confiança à sua congregação, sempre modulando o discurso tendo em vista a heterogeneidade de seu público.

Considerações finais

Político por natureza, o homem desenvolveria, portanto, sua vocação na medida em que vivia em sociedade. A *pólis* grega – a cidade-estado – era a materialização da vida social para aqueles filósofos que primeiro pensaram a respeito da condição humana. Aristóteles classificou os homens como animais sociais (dizemos, hoje, gregários, em alusão à cultura helênica); portanto, animais políticos. A política define as relações humanas, para além da questão do poder. Não existe, portanto, uma classe política, uma vez que a política é inerente à natureza humana.

A ação, conceito estabelecido por Arendt, aquela que liga os homens diretamente, pode ser compreendida como política. Naturalmente, a produção de dissensos é inevitável e, obviamente, salutar. O consenso diz respeito à atuação do rei filósofo, o qual, de posse do modelo ideal, molda seus súditos passivos de forma a caberem no modelo. O enquadramento corresponderia ao esquema de uma sociedade perfeita, na qual cada um se conforma ao quadro desenhado por seu idealizador. Na prática, não há sociedades perfeitas, no sentido de que não há uniformidade. A rigor, na prática, não existe o Homem, essa abstração universal; na prática, o que existem são os homens – diferentes entre si e cuja marca é a pluralidade. Agostinho reconhecia que a Igreja de Deus era plural, correspondendo a um conjunto heterogêneo – mais tarde, nominalistas medievais tais como Guilherme de Ockham diriam que a Igreja não existe enquanto universal: a Igreja só adquire existência na medida em que cada um dos fieis que a compõem existe. Se a Igreja devesse ser entendida a partir unicamente de seu pressuposto institucional, ela seria simplesmente um organismo de poder e, portanto, uma teocracia papal. Hannah Arendt, por sua vez, entende que o modelo abstracionista que uniformiza pessoas e vontades resulta nos totalitarismos.

A fim de estabelecer soluções duradouras de compromisso nas sociedades, a ação arendtiana deve implicar em dois elementos fundamentais: o perdão e o compromisso. O primeiro quebra a cadeia de malefícios decorrente de uma dada decisão desastrosa; o segundo oferece uma segurança, ainda que contingente, na medida em que supõe que pessoas plurais se encontram ligadas em prol de um objetivo comum – o que criaria, segundo Hannah Arendt, ilhas de previsibilidade no oceano do imprevisível (Arendt, 1998). A produção de um consenso mediado, que resulta do trabalho conjunto, permite a obtenção de um grande poder; ao mesmo tempo, os acordos entre pessoas plurais são sempre difíceis de serem alcançados, e nunca absolutamente seguros.

Tanto quanto para Agostinho, para Hannah Arendt, a condição humana também se encontra implícita no Livro do Gênesis (1, 27): trata-se da narrativa segundo a qual “Deus os criou, homem e mulher”. Sendo assim, a multiplicidade dos seres humanos seria o resultado de sua multiplicação. Trata-se de relato diverso

daquele, também presente no Gênesis, segundo o qual Deus teria moldado a mulher a partir da costela do homem (Gn, 1, 22). Segundo essa perspectiva, os homens deveriam ser a repetição exaustiva do mesmo modelo, o que excluiria a ação, por desnecessária. O princípio da multiplicação, que originaria a multiplicidade humana, originaria a diferença, aquilo que caracteriza a pluralidade dos homens. Daí a necessidade da ação – as relações que os homens estabelecem entre si, a fim de construir consensos por meio da interação política.

Referências

- Agostinho, S. (2002). *A doutrina cristã: manual de exegese e formação cristã* (N. A. Oliveira, Trad.). São Paulo, SP: Paulus.
- Agostinho, S. (1997). *Confissões* (M. L. J. Amarante, Trad.). São Paulo, SP: Paulus.
- Agostinho, S. (2007). *La Ciudad de Dios* (J. C. D. Beyral, Trad., 2 tomos). Buenos Aires, AR: Club de Lectores.
- Arendt, H. (1998). *The human condition*. Chicago, IL; London, UK: The University of Chicago Press.
- Brown, P. (1989). A igreja. In P. Veyne (Org.). *História da vida privada. Do Império Romano ao ano mil* (Vol. 1, p. 259-274, H. Feist, Trad.). São Paulo, SP: Cia. das Letras.
- Brown, P. (2005). *Santo Agostinho: uma biografia* (V. Ribeiro, Trad.). Rio de Janeiro, RJ; São Paulo, SP: Record.
- Bíblia de Jerusalém. (2003). *Livro do Gênesis*. São Paulo: Paulus.
- Freud, S. (1930-2010) O mal-estar na civilização. In S. Freud. *O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930-1936)* (p. 14-122, P. C. Souza, Trad.). São Paulo, SP: Cia das Letras.
- Magalhães, A. P. T. (2015). The medieval University and the *Ethos* of Knowledge: Franciscan Friars, Patristic Tradition, and Scholastic 'Instruments'. *Acta Scientiarum: Education*, 37(3), 237-245. Doi: 10.4025/actascieduc.v37i3.24397
- Markus, R. A. (2007). The latin fathers. In J. H. Burns. (Org.), *The Cambridge history of medieval political though c.350-c.1450* (p. 92-122). Cambridge, MA: CUP.

INFORMAÇÕES SOBRE O AUTOR

Ana Paula Tavares Magalhães: Possui Bacharelado e Licenciatura em História pela Universidade de São Paulo (1995), Mestrado em História Social pela Universidade de São Paulo (1998), Doutorado em História Social pela Universidade de São Paulo (2003) e Livre-Docência pela Universidade de São Paulo. Atualmente é Professora Associada da Universidade de São Paulo. Tem pesquisa concentrada na área de História Medieval, atuando principalmente nos seguintes temas: Religião e Religiosidades, Migrações na História, História da Igreja Católica, Heresias Medievais, História do Franciscanismo, História e Narrativas, entre outras. Coordena o LABORA - Laboratório de Estudos e de Produção de Textos relacionados ao Pensamento e à Cultura na Idade Média; é Conselheira da ANPUH - Associação Nacional de História, seção São Paulo; atua em múltiplas associações de pesquisa, nacionais e internacionais. Integra o Comitê de Boas Práticas em Pesquisa da Pró-Reitoria de Pesquisa da USP. Ocupou, entre 2014 e 2018, o cargo de Presidente da Comissão de Pesquisa da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP. É vice coordenadora do Programa de Pós-Graduação em História Econômica do Departamento de História da USP. Desde 2018, ocupa o cargo de Assessora de Programas e Eventos da Pró-Reitoria de Pesquisa da USP. É autora dos seguintes livros: *Os Franciscanos e A Igreja na Idade Média, Linguagem e produção do discurso na História*, entre outros. Sua produção bibliográfica abrange uma grande variedade de artigos, capítulos de livros e apresentações de conferências em eventos especializados. Participou de 140 bancas de conclusão de trabalho, entre Mestrados acadêmicos e Doutorado. Possui 65 orientações concluídas, nos níveis de Iniciação Científica, Mestrado e Doutorado.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7692-2699>

E-mail: apmagalh@usp.br

NOTA:

Ana Paula Tavares Magalhães foi responsável pela concepção, análise e interpretação dos dados; redação e revisão crítica do conteúdo do manuscrito e ainda, aprovação da versão final a ser publicada.