

**“O VERDADEIRO DEUS EM CUJAS MÃOS SE ACHAM TODOS OS REINOS”:
AGOSTINHO DE HIPONA, ESTATUTOS DE HUMANIDADE E OS
PRESSUPOSTOS DO “IMPÉRIO” DE DEUS NA TERRA**

Wendell dos Reis Veloso¹

Resumo:

Em um contexto de credo niceno institucionalizado, o bispo Agostinho de Hipona elenca os supostos motivos que estariam conduzindo o Império Romano no Ocidente ao seu fim, ao passo que também forja elementos identitários para a crescente sociedade cristã. Por meio da análise de trechos de *Confessiones* e *De Civitate Dei*, objetiva-se identificar no projeto agostiniano de identidade cristã a influência da idéia de império, analisando as noções de humanidade nestas práticas discursivas e suas potenciais reverberações em práticas intolerantes direcionadas aos supostamente destoantes.

Palavras-chave: Império Romano Cristão; Agostinho de Hipona; Humanidade

Abstract:

In a context of institutionalized Nicene Creed, the bishop Augustine of Hippo summarizes the supposed motives that would lead the Roman Empire in the West to its end, while also creates identity elements for the growing christian society. Through the analysis of excerpts from *Confessiones* and *De Civitate Dei*, the aim is to identify in the augustinian project of christian identity the influence of the empire idea, analyzing the notions of humanity in these discursive practices and their potential reverberations in intolerant practices directed to supposedly different.

Key words: Christian Roman Empire; Augustine of Hippo; Humanity

Primeiras palavras

Este artigo tem por objetivo analisar a influência da idéia de império no discurso agostiniano, identificando aí as reverberações relacionadas aos que foram situados em uma posição social na qual as suas existências eram questionadas, potencializando assim a vulnerabilidade já característica daqueles que se afastavam do cristianismo ortodoxo.

Metodologicamente a opção é pela análise das obras agostinianas *Confessiones* (*Confissões*), datado em cerca c. 397², e *De Civitate Dei* (*A Cidade de Deus*), cujo período de elaboração descontínua é aceito entre os anos de 413 e 427, valendo-nos, para tal, de pressupostos de uma História Sociocultural.

Tais escritos devem ser enquadrados no que denomina-se de literatura patrística Pós-Nicena, literatura esta de grande importância para a teologia tardo-antiga e medieval, sendo

¹ Professor de História Antiga e Medieval do curso de história EAD do consórcio UNIRIO/CEDERJ/UAB - Polo Resende; Doutorando pelo PPHR/UFRRJ com bolsa CAPES; Colaborador do LabQueer/UFRRJ.

² Todas as datas utilizadas neste artigo referem-se ao período denominado de Era Comum.

mesmo utilizada por elites episcopais de períodos posteriores como argumento de autoridade.³ Como é característico do pensamento patrístico, o exercício de poder era pensado a partir de uma lógica descendente e de alegado caráter divino (VILANI, 1999, p. 27), o qual fora fundido à tradição romana de lei natural. Ou seja, as elites eclesiásticas que compõem o que denominamos de patrística reivindicavam a existência de uma justiça universal que governaria os homens e as mulheres e se revelaria através dos textos judaico-cristãos (Idem, p. 30).

Um dos pressupostos dos quais partem os autores patrísticos é que o estado de perfeita liberdade, igualdade e harmonia entre os seres humanos, e entre esses e a natureza, teria sido maculado no acontecimento mítico da queda, o qual teria destruído a ordem natural das coisas. Sendo assim, agora os homens e as mulheres deveriam ser submetidos às leis punitivas e aos governos coercitivos, os quais teriam como principal objetivo reordenar o mundo e assim estabelecer novamente a paz (Ibidem).

O que mais me interessa nestas reflexões é que, partindo de tais concepções, os castigos e as demonstrações de violência, direcionadas aos que se distanciavam do que era estabelecido como ordem natural pelas elites eclesiásticas, eram entendidas como naturais, posto que desejados pelo deus cristão católico (Ibidem). Feitas estas considerações, pode-se inferir que aqueles acusados de se afastarem do ordenamento natural poderiam ter mesmo a sua condição de humano contestada. Mais à frente tratarei o posicionamento de Agostinho de Hipona sobre tais questões.

Os tratados agostinianos *Confessiones* e *De Civitate Dei*

Aurélio Agostinho nasceu na província romana da Numídia (atual Argélia), na África, em 354. Embora seus pais não tenham pertencido à elite da África Romana, Agostinho teve uma educação formal característica deste grupo social, graças aos esforços de seu pai e da ajuda de cidadãos proeminentes que custearam parte de seus estudos. Durante a década de 90 do século IV Agostinho é integrado à hierarquia católica da região de Hipona – a qual pertenceu até a sua morte em 430 -, próxima a sua cidade natal, e é nesta condição que ele produz as duas obras analisadas neste artigo.

Confessiones e o seu caráter *autobiográfico* propicia a reflexão sobre diversos assuntos por cobrir um vasto período de tempo da vida do *biografado*. Para Henry Chadwick, em biografia dedicada ao bispo de Hipona, entre os anos de 397 e 398 Agostinho teria posto de

³ Sobre a presença da discursividade agostiniana em discursos de momentos posteriores, podemos citar a medievalista Renata Rozental Sancovsky em seu estudo sobre a legitimação ontológica que o Bispo Isidoro de Sevilha encontrou em nosso autor (SANKOVSKY, 2008, p. 99-125).

lado outra obra que estaria escrevendo e passado a se dedicar a escrita do que contemporaneamente denominamos de autobiografia. A ideia do projeto teria surgido a partir das trocas de cartas que Agostinho e seu amigo Alípio efetuaram com Paulino. Este fora um aristocrata que em 395 teria abandonado uma proeminente carreira secular e se estabelecido na Itália, onde teria se dedicado à vida monástica. Em uma destas cartas Paulino teria pedido ao amigo Alípio que escrevesse um pouco sobre sua vida pessoal. Tal pedido teria incentivado Agostinho a confessar-se por meio da referida obra (CHADWICK, 2009, p. 89).

Não obstante aquele que teria sido o precursor motivo para o penejar da obra com as suas confissões, as circunstâncias do contexto histórico dão bem o tom dos objetivos da escrita do bispo. Na referida produção Agostinho faz a seguinte afirmação: “Não me caluniem os soberbos, porque eu conheço bem o preço da minha redenção” (AGOSTINHO, *Confessiones*, Parte II, Livro X, Capítulo XLIII). Agostinho se coloca como advogado de si mesmo, isto de maneira direta e objetiva, frente aos seus inimigos doutrinários; em especial os maniqueístas – seguidores de uma religião cristã considerada herética e à qual esteve ligado antes de sua adesão ao cristianismo niceno; e os donatistas – seguidores de um outro movimento cismático cristão considerado herege e de larga profusão no Norte da África -, os quais comumente travavam discussões teológicas com o hiponense e, por vezes, até mesmo traziam à tona o passado *desregrado* de Agostinho. Logo, apresentar a estes adversários uma autobiografia, na qual assumia os supostos pecados que eram utilizados para desacreditar seu bispado, parece ter sido a solução (CHADWICK, 2009, p. 90; SOUZA, 2004, p. 20).

Já *De Civitate Dei* é considerada a grande obra agostiniana. De dimensão monumental a obra aborda diversos temas e possui diversos interlocutores, dentre eles os pagãos que intentavam uma espécie de retomada; e cristãos alegadamente heréticos, tais como os maniqueístas e os pelagianistas.

Agostinho é contemporâneo ao saque de Roma no ano de 410 por um exército de godos chefiados por Alarico. Um acontecimento deste porte só faria potencializar ao máximo a tensão que caracteriza o século V. Nos dois anos anteriores os godos já haviam colocado a cidade romana em estado de sítio, efetuado pilhagens e causado alguns incêndios (BROWN, 2008, p. 358).

Embora a cidade de Roma, há tempos, não fosse mais a capital política do Império Romano, Peter Brown a descreve como o centro da sociedade ocidental. Nos tempos do império ainda pagão acreditar-se-ia que a existência de inúmeros templos pagãos na cidade de Roma a protegeriam de maneira bastante plena, assim como garantiriam a continuidade do Império. Os cristãos teriam se apropriado destas crenças e no lugar dos deuses de todas as nações, os

seguidores do cristianismo difundiram a crença de que Pedro e Paulo haviam viajado do Oriente até a cidade sagrada de Roma para lá depositarem seus corpos. Substituição de um talismã por outro (Idem, 359).

Após o evento de 410, Agostinho teria que lidar não somente com os cristãos desiludidos, mas de igual forma com os pagãos, os judeus e os heréticos renitentes (Ibidem). Muitos destes acusavam os cristãos de facilitarem episódios como o saque de Alarico ao supostamente se afastarem das questões públicas e investirem em uma cultura *pacifista*, de maneira que insistiam no retorno do paganismo como a religião oficial do Império Romano (Idem, p. 361).

Além do conflito com os defensores da antiga religião do Império, Agostinho tinha que lidar com uma crise de grande extensão entre as comunidades cristãs. Tal crise de autoridade reverberou em uma Igreja dividida por cismas. A violência dos donatistas havia recrudescido e com isso diversas comunidades que seguiam o credo niceno teriam condenado ao ostracismo os antigos donatistas já convertidos ao catolicismo (Idem, 360; LEONE, 2007, p. 233).

No momento de sua elaboração, aquilo a que a historiografia se refere como *vazios de poder* no Império Romano está se expandindo. A Igreja coloca-se, pois, de maneira contundente, por meio de seus líderes eclesiásticos, como a responsável pela manutenção do verdadeiro poder imperial, não somente deste Império dos homens, o qual estaria passível de ter fim, mas, e substancialmente deste, do Império de deus, o qual seria alegadamente eterno.

Como fica evidenciado nos parágrafos acima, não desconsidero as diferentes circunstâncias de escrita dos tratados que me proponho a analisar, contudo, tais diferentes motivações não impedem a constatação de uma *certa unidade* nestes escritos, ainda que esta tenha que ser considerada com cuidado. Os pontos de contato se dão especialmente pelo fato de que estes dois tratados devem ser considerados no conjunto de textos patrísticos e polêmicos, visto que constroem discursivamente uma identidade ortodoxa a partir da desconsideração da religiosidade pagã ou dos cristianismos rotulados como heterodoxos.

Esta identidade cristã católica objetivada pelo *corpus* documental aqui escolhido se ancora no poder de seus autores, no caso de Agostinho de Hipona, não apenas eclesiástico e sim episcopal.

O poder episcopal

A consolidação do episcopado monárquico é de difícil mapeamento, sendo marcada, muito provavelmente, por um processo lento de acumulação de funções e de autoridade

(UBINA, 2016). Entretanto, não parece absurda a assertiva de que a partir do ano 120 a maioria das mais importantes comunidades cristãs já seriam presididas por bispos (Idem, p. 50).

Embora, especificamente na África romana este processo seja de penoso delineamento até o século III (Ibidem), podemos argumentar que os dois últimos séculos do Império Romano no Ocidente testemunham a cristianização das estruturas protocolares do Império e o paulatino aumento do poder dos bispos.

Em consonância com tais afirmativas, Raymond Van Dam parte da ideia de que o cargo eclesiástico de bispo deve ser entendido, antes de qualquer outra coisa, como uma magistratura romana (VAN DAM, 2007). O autor defende que desde o governo de Constantino, no início do século IV, este imperador teria iniciado um processo de aproximação entre clérigos e magistrados, de modo que, já neste século, da mesma família da qual oriunda o senador procederia, em grande parte das vezes, também o bispo (Idem, p. 346).

Evidência do afirmado acima poder ser apontada ao se observar o processo de formação daqueles que postulavam ao cargo episcopal. Os bispos, em primeiro lugar, integravam a elite intelectual do Império, posto que eram educados na dinâmica da *Paidéia clássica* (PUERTAS, 2016, p. 249). E ainda que a formação do *vir bônus dicendi peritus* desse lugar ao desenvolvimento do *vir sanctus dicendi peritus* (Idem, p. 250), a educação destes homens se dava a partir das obras clássicas, rotuladas como pagãs, diante da mal sucedida tentativa de estabelecer um conjunto de textos cristãos para este preparo (PUERTAS, 2016, p. 249). Mais uma evidência de que os bispos estavam inseridos nesta economia discursiva tradicional é a proibição do Imperador Juliano de que os bispos cristãos ensinassem a *Paidéia clássica* (Ibidem).

O historiador irlandês Peter Brown chama atenção para uma importante característica do mundo romano, a de que no contexto imperial as atividades administrativas sempre foram delegadas ao nível local (BROWN, 1999, p. 57), de modo que em um cenário de crise das estruturas políticas formais do Império as elites episcopais fortaleceram o seu poder e alargaram sua área de atuação.

Mantendo estes elementos em perspectiva, conjugados com o fato de que em fins do século IV há uma religião oficial para o Império Romano, a saber, a cristã nicena, torna-se, ainda, significativo atentar-se para a observação de Michael Gaddis ao sublinhar que neste processo as elites episcopais obtiveram mecanismos para perseguir os seus rivais em um espectro muito mais amplo do que já havia sido possível (GADDIS, 2009).

Estes bispos, cujo poder se origina em grande parte do combate à dissidência religiosa (DRAKE, 2008, p. 417), formam parte importante da administração imperial e se encontravam

à frente do empenho, do *projeto* de forja da identidade cristã católica, de modo que devem ser vistos como figuras de autoridade, sob o perigo de uma compreensão inadequada dos processos históricos.

Análise da documentação

Os discursos que formam o *corpus* aqui analisado não são entendidos como cópias da realidade, pois como Reinhart Koselleck sustenta em sua obra *Futuro Passado*,

a história nunca se identifica com seu registro lingüístico nem com sua experiência formulada, condensada oralmente ou por escrito, mas também não é independente dessas articulações lingüísticas (KOSELLECK, 2006, p. 196).

Como aponta Jurandir Malerba, os constructos lingüísticos guardam referências com o real, ao passo que fazemos usos das palavras para nos orientarmos na *realidade* (MALERBA, 2000).

Os historiadores que dedicam seus estudos aos últimos séculos do Império Romano no Ocidente, especialmente os ligados a uma perspectiva cultural, costumam caracterizar tal período por uma série de *interacionismos culturais*, estabelecendo como um de seus elementos o *romanismo*. Este, caracteriza-se na cultura tardo-antiga e medieval também pela preservação de um imaginário imperial, ligado à grandeza e magnificência associadas ao Império Romano. No entanto, diferente do que comumente se pensa, esta idéia de império não está ligada apenas às instituições políticas ou militares formais, antes, como argumenta a historiadora Norma Musco Mendes, devemos entender

império como uma organização relacional formal ou informal para o controle da soberania política sobre um amplo território que apresenta caráter multiétnico (...)", de modo que "a sua sobrevivência não está ligada meramente às forças de coerção e aos atos de acumulação de riqueza (MENDES, 2010, p. 4).

Em um contexto de múltiplas crises, a Igreja cristã tendeu à aproximação crescente com as instituições formais de poder ao longo do século IV. Desta maneira, organizando-se à semelhança do Império Romano, com sua disciplina e hierarquia, a Igreja não era somente o caminho da salvação eterna, mas também uma fonte de recursos terrenos em meio aos vazios de poder deixados pelo Império. (PEREIRA, 2009, p. 48-49)

O Bispo de Hipona, em *De Civitate Dei*, ao abordar o porquê dos seus escritos assevera: "também prometi mostrar os costumes e o porquê do querer do verdadeiro Deus, em cujas mãos se acham todos os reinos, ao reafirmar o Império para engrandecê-lo, (...)" (AGOSTINHO, *De*

Civitate Dei, Vol. I, Livro IV, Cap. II). Nota-se neste trecho o uso de um vocabulário tipicamente político, o que aponta para a ideia de império presente no imaginário cristão agostiniano. De maneira análoga ocorre em outro trecho no qual o bispo declara:

O poder de dar o império e reino não o atribuímos senão ao verdadeiro Deus, que dá a felicidade no reino dos céus somente aos piedosos, e o reino terrestre a piedosos e a ímpios, como lhe apraz (Idem, Vol. I, Livro V, Cap. XXI, p. 222).

Deve-se lembrar que Agostinho está em meio a uma grave crise política caracterizada, especialmente, pela acusação de que o abandono da observância do *mos maiorum* seria o principal motivo dos sucessivos ataques que acometeram as diferentes regiões do Império Romano ao longo do século V.

No primeiro trecho Agostinho afirma que todos os reinos encontram-se sob o poder daquele denominado por ele de verdadeiro deus, de modo que se a ele pertence, ele distribui a quem lhe apraz, como verificamos no segundo trecho, no qual se encontra que o poder de dar o império e o reino não deve ser atribuído senão ao verdadeiro deus. Todos os seres humanos estariam, portanto, sujeitos a um mesmo princípio ordenador, ao caráter universal característico do Império Romano e dos cristianismos. Peter Brown afirma:

Em termos genéricos, e ao contrário de muitas associações comerciais e irmandades religiosas – que em grande parte eram específicas de certas classes ou dependiam do sexo – a Igreja cristã era um grupo que se caracterizava por uma grande variedade. Deste ponto de vista assemelhava-se a um novo império em miniatura: os grandes e os pequenos encontravam-se como iguais porque todos eles estavam sujeitos à lei universal de um mesmo deus. (BROWN, 1999, p. 43-44.)

Todavia, como perceptível, ainda no segundo trecho, a felicidade que caracterizaria o reino dos céus somente seria possível aos piedosos, ao contrário do reino terrestre que poderia ser partilhado por piedosos e aqueles a quem o hiponense, de maneira antípoda, denomina ímpios.

A oposição binária, tal como, entre bom cristão e mal cristão, fiel e infiel, ou entre heréticos e católicos remete-se aos elementos mais primevos da constituição de identidades sociais: “A conceitualização da identidade envolve o exame dos *sistemas classificatórios* que mostram como as relações sociais são organizadas e divididas; por exemplo, ela é dividida em ao menos dois grupos em oposição – “nós e eles”, (...)” (WOODWARD, 2006, p. 14).

Este trecho transcrito permite argumentar que a identidade é relacional, ou seja, depende de elementos exógenos para a sua existência, sendo marcada pela diferença. Esta diferenciação,

por sua vez, pode se apresentar problemática, pois, a despeito da realidade, envolve a negação de similaridades entre os grupos. E aos que são alegadamente diferentes se outorga o epíteto de *outro*, sustentando esta pretensa distinção pela exclusão (Idem, p. 9). Acerca disto, e também retomando os termos básicos dos sistemas classificatórios das identidades (*nós* e *vós/eles*), Reinhart Koselleck argumenta que “o simples uso destes termos estabelecem inclusões e exclusões, e, desta maneira, constituem uma condição para que a ação se torne possível” (KOSELLECK, 2006, p. 191-192).

Partindo destas reflexões, deve-se acrescentar que a identidade é marcada por símbolos, de maneira que a construção da identidade se dá tanto no campo do social, quanto do simbólico (WOODWARD, 2006, p. 10). Isto implica em aceitar que a afirmação das identidades possuem consequências materiais, de modo que se um grupo for simbolicamente marcado como inimigo, o *outro*, isto terá reverberações reais, pois o grupo será socialmente excluído e terá desvantagens materiais (Idem, p. 10; 14). Sem mencionarmos que este conflito, o qual caracteriza a outorga das identidades, surge em um momento particular, é historicamente identificável (Idem, p. 11). E na Antiguidade Tardia as classificações identitárias coletivas, tais como, cristãos e os não cristãos, ou ainda os supostamente maus cristãos (*heréticos*), intentavam uma alegada ordem.

Sobre este *outro*, deve-se destacar que desde o processo de aproximação entre a versão nicena do credo cristão e as esferas formais de poder, tem-se início uma relação de assimetria. Ao chegarmos ao final do século IV, a única maneira sancionada de ser romano será ser cristão, o que coloca os não-cristãos (e também os supostamente maus cristãos) potencialmente do lado de fora da esfera pública da sociedade, à margem da dinâmica formal dos poderes políticos e sociais.

Os teóricos da identidade defendem ser o binômio *nós/vós* seus constituintes básicos e que o seu simples emprego estabelecem inclusões e exclusões, possibilitando condições para que a ação se torne possível. Ou seja, uma vez que os escritos agostinianos, inseridos em uma tradição patrística, consolidavam importantes axiomas sobre a sacralidade cristã e sobre os entes que dela poderiam desfrutar, assim como definiam lugares sociais e históricos àqueles que se distanciavam, por erro ou desvio, das projeções escatológicas presentes em sua teologia (ROZENTAL, 2010, p. 128), defendendo serem os escritos do hiponense não apenas indicadores de ação, mas também responsáveis por caracterizar e criar grupos políticos e sociais com base

em conceitos *antitéticos* e *assimétricos*⁴ que almejavam atribuir constantes naturais às condições que são históricas.

Em confluência com as idéias defendidas anteriormente, Michel de Certeau adverte que a violência que se encontra marcada a ferro na linguagem define de onde eu falo, está inscrita no lugar de onde eu falo (CERTEAU, 2008, p. 88), portanto, define se sou *nós* ou se sou *vós*. Levando em consideração os atributos do cargo episcopal é possível a defesa de que o episcopado garantiria, ao menos em potência, o lugar de referência da relação de construção das identidades.

Ainda sobre este assunto, tacitamente pelo menos, as classificações históricas, tais como, gregos e bárbaros, cristãos e pagãos, ou como visto na documentação analisada acima, piedosos e ímpios, sempre se referiram a totalidade dos homens, de modo que a humanidade mostra-se imanente a todos os dualismos. Contudo, isto muda quando ela, a humanidade, entra na argumentação como uma grandeza política de referência e produz separações em pólos opostos, não obstante a sua pretensão à totalidade (KOSELLECK, 2006, p. 219-231).

Sobre a humanidade como valor não característico de todos os seres, Gilvan Ventura já refletiu:

(...) *humanitas*, termo latino que designa, em seu sentido literal, o apanágio dos seres tidos propriamente como humanos pelo fato de não serem bárbaros, ou seja, não apresentarem usos e costumes “incultos” ou contrários à própria humanidade. *Humanitas* seria, assim, a condição de humanidade em sua essência como propunha Cícero (SILVA, 2008, p. 8).

E é justamente isto que ocorre no período da Antiguidade Tardia. Em um contexto de crescente catocilização da sociedade, incluindo aí as estruturas políticas formais, os pertencentes à cidade de deus, os cristãos católicos, confundem-se cada vez mais com aqueles integrados à estrutura política vigente, entendida como ordenamento natural e, portanto, garantidor do estado de humanidade.

No primeiro parágrafo do capítulo oitavo de suas *Confessiones* Agostinho empreende a seguinte reflexão:

Acaso será em alguma parte e momento injusto amar a Deus de todo o coração, com toda a alma e com todo o entendimento e amar ao próximo como a nós mesmos? Por isso todos os pecados contra a natureza, como o foram os

⁴ Tais expressões são utilizadas por R. Koselleck para se referir a conceitos opostos assimétricos, onde o seu oposto não é somente o seu contrário em uma relação de equilíbrio, antes, ocupa uma posição de desigualdade em uma relação hierarquizada (2006).

dos sodomitas, hão de ser detestados e castigados sempre e em toda parte, (...).
(AGOSTINHO, *Confessiones*, Parte I, Livro III, Cap. VIII)

Percebe-se no seguinte trecho o estabelecimento de alguns pecados, exemplificado por um pecado sexual(!), como que antitéticos à natureza humana, ou seja, os seres sociais tidos como desviantes, como os *sodomitarum* citados pelo bispo africano, são enquadrados em uma relação antagônica e hierarquizante, ou, fazendo referência à supracitada obra de Koselleck, antitética e assimétrica, em que ocupam uma posição de inferioridade que sugere a potencialidade até mesmo de inexistência, uma vez que suas práticas são caracterizadas como *contra naturam*.

Mais à frente encontra-se:

Com relação aos pecados que são contra os costumes humanos, também hão de ser evitados de acordo com a diversidade de costumes, a fim de que o pacto mútuo entre povos e nações, firmado pelo costume ou pela lei, não seja quebrado por nenhum capricho de cidadão ou forasteiro, porque é indecorosa a parte que não se acomoda ao todo. (Ibidem)

Mais uma vez temos uma evidência da correlação operada por Agostinho entre pecado e uma assertiva negativa à humanidade de alguns seres sociais, e, portanto, uma correlação entre a falta de pecados, ou luta contra estes, e uma assertiva positiva à humanidade de outros seres.

De maneira indiciária podemos localizar nos trechos acima as matrizes filosóficas do discurso alvo de nossa análise. O próprio Bispo de Hipona admite em suas *Confissões* que lera algumas obras platônicas:

Primeiramente, querendo tu mostrar-me como resistes aos soberbos e dás tuas graças aos humildes, e com quanta misericórdia ensinastes aos homens o caminho da humanidade, por se ter feito carne teu Verbo, e ter habitado entre os homens, me fizestes chegar às mãos por meio de um homem inchado de monstruoso orgulho, alguns livros dos platônicos, traduzidos do grego para o latim (CONFISÕES, Parte I, Livro VII, Cap. IX).

Na biografia dedicada ao bispo, Peter Brown nos mostra que nosso autor tivera contato com o Platonismo provavelmente através de Plotino. Sobre o pensamento deste, Brown assevera:

O sentimento pungente de que o homem comum, preso ao mundo óbvio dos sentidos, move-se na penumbra e de que o saber que ele afirma possuir é meramente o estado obscuro e derradeiro de uma progressão inelutável de estágios decadentes de consciência é a marca da visão plotiniana do universo. (BROWN, 2008, p. 116)

E segue afirmando que os *seguidores* de uma concepção platônica de pensar a realidade sempre assentiram ante a possibilidade de oferecer uma visão de Deus que o homem poderia conquistar por si e para si através da *ascensão* racional e desassistida de sua mente ao mundo inteligível (Idem, p. 125). Atentando para a matriz socrática existente no pensamento de Platão entendemos que falamos, portanto, do axioma platônico do *logos*. Sobre ele, o *logos*, podemos dizer:

Ora: “que é?” significa para estes gregos “dar a razão disso”, encontrar a fórmula racional que o abranja completamente, sem deixar fresta alguma. E a essa razão que o explica, a esta fórmula racional denominam com a palavra grega **logos**, uma das palavras mais refulgentes do idioma humano; ilustre, porque dela provém a lógica e tudo aquilo que com a lógica se relaciona; ilustre também porque o credo religioso apossou-se dela, e a introduziu no latim com o nome de **verbum**, que se encontra até mesmo nos dogmas fundamentais de nossa religião: o verbo divino. (GARCÍA MORENTE, 1980, p. 87)

Em capítulo dedicado a utilização do pensamento agostiniano como matriz discursiva do pensamento isidoriano a medievalista Renata Sancovsky defende que a reapropriação do conceito filosófico do *logos* deu-se porque a ontologia platônica está essencial e intrinsecamente associada a tal conceito grego, elemento do ser que apresenta uma conformidade unitária, coerente e existencial. Desta maneira acabou por ocorrer à coincidência entre o *logos*, posto que perfeito, e a instância divina.

Tal coincidência é verificável nos comentários agostinianos sobre as obras platônicas que lera: “Neles eu li - não com estas palavras, mas substancialmente o mesmo e expresso com muitos e diversos argumentos – *que no princípio era o Verbo, e o Verbo estava em Deus, e o Verbo era Deus. Este estava desde o princípio em Deus*” (AGOSTINHO, *Confessiones*, Parte I, Livro VII, Cap. IX).

Desta maneira se pode entender que a luta maniqueísta⁵ infinita do bem contra mal, para Aurélio Agostinho, resumir-se-ia à luta do *logos/verbum* contra os seres que não o são de verdade, por serem falsos, ilusórios e nocivos, posto que não teriam sido purificados pelo reconhecimento do *verbum* – já consubstanciado na pessoa de Cristo – pelos seres.

Com base nestas reflexões se entende melhor o antagonismo formulado por Agostinho, e evidenciado nos dois trechos analisados anteriormente, entre pecado e humanidade, uma vez que em sua opinião o não reconhecimento do *verbum*, ou seja, da pessoa de Cristo como

⁵ Acerca do caráter flagrantemente antimaniqueísta de *Confessiones* já refleti em outro texto (VELOSO, 2016).

imane de toda bondade e verdade, implicaria necessariamente em uma vida balizada pela maldade e pela inverdade.⁶

Os sodomitas, os gentios dados as paixões, ou os ímpios citados em outro trecho documental, dentre outros seres sociais, evidenciariam através de seu comportamento a sua ligação com a maldade e a inverdade, a não busca da *Imago Dei*, do *Verbum*, não podendo, por isso, participar das alegrias do reino dos céus, da cidade de deus, o que para estes homens e mulheres assumia tons dramáticos.

Como também visto por nós anteriormente, devido à tendência de assimilação entre os conceitos de bom-cristão e humano/natural, assim como entre Igreja e os poderes formais, os supostamente desviantes ficariam à margem das relações sociais também no reino terrestre. Evidenciando assim que na dinâmica do Império de deus na Terra, aqueles que se desviassem da proposta oficial para o *ser cristão/ser humano* concebido pelas elites eclesiais deveriam ocupar não somente um lugar antitético em relação aos inseridos na ordem do discurso (FOUCAULT, 2006), mas também uma posição assimétrica.

Diante do discutido acima, cabe lembrar que:

Ao contrário da tentativa de melhoramento pessoal do filósofo, ferozmente individual, o “pecado” era tratado pelos cristãos como um problema comum a todos eles. Era possível transformá-lo em rectidão através da reparação e da penitência de Deus. Mas esta reparação não era puramente pessoal. (BROWN, 1999, p. 47)

E neste contexto em que a recuperação do supostamente desviante é um dever coletivo, as assertivas agostinianas devem ser entendidas levando em consideração às noções de *violência justa* e de *violência injusta*. Esta, a empregada pelos supostamente desviantes contra os ordenadores do discurso, enquanto aquela é empregada por todos os que estão à frente de uma instituição dominante contra qualquer tipo de oposição, podendo, em nome de sua justiça, fazer uso dos mais atrozes castigos (MEREU, 2000). Italo Mereu defende ser Agostinho de Hipona um dos maiores teóricos deste tipo de violência (Idem, p. 43), o que se comprova quando o próprio bispo estabelece que:

Há outras ações semelhantes a ações maldosas ou a delitos, e que não são pecados, porque nem te ofendem a ti, Senhor, nosso Deus, nem tão pouco à sociedade humana; como por exemplo quando procuramos coisas convenientes para o uso da vida e às circunstâncias, sem que se saiba se essa

⁶ Sobre a forte influência da filosofia neoplatônica no pensamento de Agostinho, também já a abordei em texto pregresso (VELOSO, 2014).

busca é cobiça, ou quando castigamos a alguém com desejo de que se corrija (CONFISSÕES, Parte I, Livro III, Cap. IX).⁷

Tais teorizações coadunam-se com as determinações presentes no discurso já analisados nesta seção do artigo, no qual Agostinho de Hipona sustenta que os seres sociais destoantes deveriam não somente ser detestados, mas em confluência com a lógica da intolerância de que se nega o *outro* como verdadeiro humano para excluí-lo, causar-lhe mal, destruí-lo (HÉRITIER, 2000, p. 25), Agostinho afirma que os desviantes deveriam também ser castigados. Em todo o tempo. Em todo o Lugar.

Considerações finais

Procurei argumentar ao longo deste artigo que a concepção de exercício do poder episcopal no Império Romano cristão, incluindo aí o bispado de Agostinho de Hipona, estrutura-se nas características universalista e excludente da *basileia*, uma realeza sagrada de inspiração helenística fundida a alguns princípios da tradição judaico-cristã ao longo dos séculos III e IV (SILVA, 2008, p. 9; SILVA, MENDES, 2006, p. 193-221).

Universalista porque se pretende ordenadora do Universo, não apenas deste mundo. Já a exclusão, a qual se origina como efeito colateral deste ordenamento, organiza-se a partir de um processo, em um primeiro momento discursivo, de associação entre a identidade cristã católica, a cidadania romana e a concepção de *natura*, ligada, por sua vez, à noção neoplatônica de substância e, conseqüentemente, de existência.

Os bispos, entendidos primeiramente como magistrados romanos, membros de uma elite, seriam os principais responsáveis por levar ao cabo as medidas necessárias para tal ordenamento. O qual seria desejado pelo deus-imperador dos cristãos, o alegado dono de todos os reinos, aquele que em um contexto de contestação da *basileia* cristã, por conta dos sucessivos ataques dos denominados bárbaros, através dos seus representantes na Terra – incluindo aí o episcopado – reafirmaria o Império para engrandecê-lo por meio da demarcação da identidade cristã ortodoxa e protocolar. Os afastados da ortodoxia ocupariam assim uma posição antitética e assimétrica ao serem lidos socialmente como *contra naturam* e distantes da *humanitas* – *a priori*, não importa se sob o epíteto de maus cristãos, heréticos, ímpios ou pagãos. Portanto, não deveriam apenas ser detestados, mas, sobretudo, punidos. Afinal, punir com o desejo de

⁷ Há que se ressaltar que este não é o único trecho em que Agostinho teoriza sobre a relação entre violência e uma dada concepção de justiça. Após o trecho citado nosso autor continua empreendendo tais reflexões.

corrigir, embora se assemelhe a algo mau, na verdade é bem, não ofenderia a deidade cristã, como argumenta Aurélio Agostinho, o bispo de Hipona, em suas *Confessiones*, antes, contribuiria para o fortalecimento do Império do deus católico na Terra, tal qual é defendido em *De Civitate Dei*.

Como aponte a partir das reflexões teóricas sobre a constituição social das identidades ocorrerem no plano simbólico e material, tais classificações não se restringiriam apenas aos discursos, mas também teriam ingerência na dinâmica da *vida vivida* do Império Romano.

Documentação:

AGOSTINHO, Santo. *A Cidade de Deus: Contra os Pagãos*. Bragança Paulista: 8ª ed. Tradução de Oscar Paes Leme. Editora Universitária São Francisco, 2008. (Coleção Pensamento Humano). 2 v.

_____. *Confissões*. Tradução de J. Oliveira e A. Ambrosio de Pina. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2011.

AUGUSTINUS, Aurelius. *Confessiones*. In: *Obras de San Agustin*. Texto Bilingüe. Madrid: La Editorial Católica, 1963. (Biblioteca de Autores Cristianos, Tomo II)

S. AURELII AUGUSTINI HIPPONENSIS EPISCOPI CONFESSIIONUM LIBRI TREDECIM. Disponível na Internet: http://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_0354-0430__Augustinus__Confessionum_Libri_Tredecim__MLT.pdf.html. Acessado em: maio de 2012.

S. AURELII AUGUSTINI HIPPONENSIS EPISCOPI AD MARCELLINUM DE CIVITATE DEI CONTRA PAGANOS. Disponível na Internet: http://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_0354-0430__Augustinus__De_Civitate_Dei__MLT.pdf.html. Acessado em: maio de 2012.

Bibliografia:

BROWN, Peter. *A Ascensão do Cristianismo no Ocidente*. Lisboa: Editorial Presença, 1999.

BROWN, Peter Robert Lamont. *Santo Agostinho: uma Biografia*. Rio de Janeiro: 5ª ed. Record, 2008.

CERTEAU, Michel. A Linguagem da Violência. In: _____. *A Cultura no Plural*. Campinas, São Paulo: Papyrus, 1995, p. 87-97.

CHADWICK, Henry. *Augustine of Hippo: a Life*. Oxford/New York: Oxford University Press, 2009.

DRAKE, H. A. The Church, Society and Political Power. In: CASIDAY, Augustine; NORRIS, Frederick W. (Editors). *Constantine to c. 600*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 403-428. (The Cambridge History of Christianity, V. 2)

FOUCAULT, Michel. *A Ordem do Discurso: Aula Inaugural no College de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970*. 14 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

GADDIS, Michael. The political church: religion and state. In: ROUSSEAU, Philip (Ed.). *A Companion to Late Antiquity*. Malden: Blackwell Publishing, 2012, p. 511-524.

GARCÍA MORENTE, Manuel. *Fundamentos de Filosofia I: Lições Preliminares*. São Paulo: 8ª ed. Mestre Jou, 1980.

HÉRITIER, Françoise. O Eu, o Outro e a Intolerância. In: DRUCROCQ, Françoise Barret (org). *A Intolerância: Foro Internacional sobre a Intolerância*. Academia universal das Culturas. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000, p. 24-27.

KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado: Contribuição à Semântica dos Tempos Históricos*. Rio de Janeiro: PUC-Rio Ed., 2006.

LEONE, Anna. Christianity and Paganism, IV: North Africa. In: CASIDAY, Augustine; NORRIS, Frederick W. (Editors). *Constantine to c. 600*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 231-247. (The Cambridge History of Christianity, V. 2)

MALERBA, Jurandir. Para uma Teoria Simbólica: Conexões entre Elias e Bourdieu. In: CARDOSO, Ciro F.; MALERBA, Jurandir (Orgs.). *Representações: Contribuições a um Debate Transdisciplinar*. Campinas: Papyrus, 2000, p. 199-225.

MEREU, Italo. A Intolerância Institucional: Origem e Instauração de um Sistema sempre Dissimulado. In: DRUCROCQ, Françoise Barret (org). *A Intolerância: Foro Internacional sobre a Intolerância*. Academia universal das Culturas. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000, p. 42-45.

MENDES, Norma Musco. Professora Norma Musco Mendes Evidencia Estudos de Roma no Brasil (Entrevista Concedida ao Pesquisador Carlos Eduardo da Costa Campos – NEA/UERJ). *Phília: Jornal Informativo de História Antiga*, Rio de Janeiro, n. 35, p. 4-5, jul/ago/set, 2010.

PEREIRA, Antônio Celso Alves. Estado e Soberania na Idade Média. In: SILVA, Francisco Carlos Teixeira da; CABRAL, Ricardo; MUNHOZ, Sidnei. *Impérios na História*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2009, p. 47-56.

PUERTAS, Alberto Quirogas. El obispo como *Orator Christianus*. In: ACERBI, Silvia, MARCOS, Mar, TORRES, Juana (Org.). *El obispo en la Antigüedad Tardia: Homenaje a Ramón Teja*. Madri: Trotta, 2016. p. 247-258.

SANCOVSKY, Renata Rozental. Práticas Discursivas e Campos Semânticos das Narrativas “Adversus Iudaeos”. Século IV ao VII d.C. *Phoenix*, Rio de Janeiro, v. 16, n. 1, p. 128-145, 2010.

_____. *Inimigos da Fé: Judeus, Conversos e Judaizantes na Península Ibérica. Século VII*. Rio de Janeiro: Imprinta Express, 2008.

UBINA, José Fernández. Origen e consolidación del episcopado monárquico. In: ACERBI, Silvia, MARCOS, Mar, TORRES, Juana (Org.). *El obispo en la Antigüedad Tardia: Homenaje a Ramón Teja*. Madri: Trotta, 2016. p. 37-51.

VELOSO, Wendell dos Reis. Apontamentos sobre a Tradução Cultural do Neoplatonismo Operada por Agostinho de Hipona na Antiguidade Tardia (c. 386-426). *Roda da Fortuna*, Barcelona, v. 3, p. 110-130, 2014.

_____. O discurso antimaniqueísta como elemento demarcador da identidade católica na Primeira Idade Média. As referências na obra Confissões (c. 397) de Agostinho de Hipona. *DIA-LOGOS*, Rio de Janeiro, v. 10, p. 90-99, 2016.

SILVA, Gilvan Ventura da. Humanismo e tolerância religiosa: é possível aprendermos com os romanos? In: _____ (Org.). *Conflito cultural e tolerância religiosa no Império Romano*. Vitória: GM Gráfica e Editora, 2008, p. 7-17.

SILVA, Gilvan V. da; MENDES, Norma M. Diocleciano e Constantino: a construção do *DOMINATO*. In: _____ (Orgs.) *Repensando o Império Romano: Perspectiva Socioeconômica, Política e Cultural*. Rio de Janeiro; Vitória, ES: Mauad, EDUFES, 2006, p. 193-221.

SOUZA, Mauro Araujo de. Introdução. In: AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. São Paulo: Martin Claret, 2004, p. 13-28.

VAN DAM, Raymond. Bishops and Society. In: CASIDAY, Augustine; NORRIS, Frederick W. (Editors). *Constantine to c. 600*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 343-366. (The Cambridge History of Christianity, V. 2)

VILANI, Maria Cristina Seixas. *Origens medievais do Estado moderno*. Belo Horizonte: Inédita, 1999.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e Diferença: uma Introdução Teórica e Conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). *Identidade e Diferença: a Perspectiva dos Estudos Culturais*. 6ª Ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006, p 7-72.

Recebido em setembro de 2018.
Aprovado em dezembro de 2018.