

LUCIANO DANIEL DE SOUZA

**O AGOSTINISMO POLÍTICO:
contribuições e limites para as discussões políticas medievais**

**ASSIS
2014**

LUCIANO DANIEL DE SOUZA

**O AGOSTINISMO POLÍTICO:
contribuições e limites para as discussões políticas medievais**

Tese apresentada à Faculdade de Ciências e Letras de Assis – UNESP – Universidade Estadual Paulista para a obtenção do título de Doutor em História (Área de Conhecimento: História e Sociedade).

Orientador: Dr. Ricardo Gião Bortolotti

**ASSIS
2014**

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

S729a Souza, Luciano Daniel de, 1974-
O agostinismo político: contribuições e limites para as discussões políticas medievais / Luciano Daniel de Souza.
-- Assis, SP : 2014.
189f.; 30 cm

Orientador: Ricardo Gião Bortolotti.
Tese (doutorado) – Faculdade de Ciências e Letras de Assis – Universidade Estadual Paulista.

1. Política medieval. 2. Agostinismo político. 3. Gregório VII. 4. Papado medieval. 5. História da Igreja. I. Bortolotti, Ricardo Gião. II. Título.

CDD 320.5

LUCIANO DANIEL DE SOUZA

**O AGOSTINISMO POLÍTICO:
contribuições e limites para as discussões políticas medievais**

Tese apresentada à Faculdade de Ciências e Letras de Assis – UNESP –
Universidade Estadual Paulista para a obtenção do título de Doutor em História
(Área de Conhecimento: História e Sociedade).

BANCA EXAMINADORA

Orientador: _____

Dr. Ricardo Gião Bortolotti
Faculdade de Ciências e Letras de Assis/UNESP

2º Examinador: _____

3º Examinador: _____

4º Examinador: _____

5º Examinador: _____

Assis, ____ de _____ de 2014.

In memoriam
Adolpho Ferreira da Luz
Jovina Conceição da Luz

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao Dr. Ricardo Gião Bortolotti por ter me acompanhado durante esta pesquisa, pela sua cordialidade e disponibilidade desde os tempos em que eu estudava os aspectos políticos da obra de Guilherme de Ockham.

Agradeço aos professores que participaram da minha Banca de Qualificação e que através das orientações tornaram possível a finalização desta pesquisa: Dra. Ana Paula Tavares Magalhães Tacconi e Dr. Milton Carlos Costa. Agradeço à Dra. Ana Paula Tacconi por toda colaboração recebida desde o começo. Também agradeço à leitura atenciosa e sugestões do Dr. Maurício de Aquino. Estendo este agradecimento aos mesmos professores citados que participaram de minha Banca de Defesa. Agradeço ao Dr. Ruy de Oliveira Andrade Filho pela presença amigável e pela disponibilidade.

Agradeço ao Departamento de História da Unesp-Assis através de seus docentes que produzem resultados importantes nos estudos históricos em nosso Brasil, formando professores e pesquisadores de qualidade para os desafios do ensino e da pesquisa em História. Agradeço aos técnicos e outros que contribuem para que o Departamento de História execute com tanto esmero sua função de docência e pesquisa.

Agradeço à minha família pela compreensão dos momentos em que não pude estar presente ou que permaneci por pouco tempo.

Agradeço a todos que me incentivaram, compreenderam minhas ausências e apostaram na realização do meu doutorado. Agradeço à Ordem dos Frades Menores.

Se entre quem caminha e o lugar a que se dirige existe caminho, há esperança de chegar. Se, porém, falta ou se ignora por que caminho se há de ir, que aproveita conhecer o ponto de chegada da viagem?

Santo Agostinho, *De civ. Dei*, XI, 2

SOUZA, Luciano Daniel de. **O agostinismo político**: contribuições e limites para as discussões políticas medievais. 2014. 189 f. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Assis, 2014.

RESUMO

O presente estudo analisa o agostinismo político de Henri-Xavier Arquillière (1883-1956), a fim de compreender o momento histórico em que ele formulou essa categoria histórica para a política medieval. Para Arquillière, o pensamento político de Santo Agostinho foi invertido em aspectos fundamentais criando versões interpretativas. Arquillière, historiador francês, defendeu em 1934 que o pensamento político de Gregório VII e de outros papas guiava-se pelo agostinismo político. O agostinismo político como exposto por Arquillière foi contestado como sendo uma versão neotomista e apologética das ações do papado. Neste contexto, buscou-se compreender se as afirmações sobre a importância de Santo Agostinho podiam ser desprezadas pelo motivo da vinculação institucional do autor. Certeau, em sua concepção de lugar social do historiador, contribui nesta tese para apontar que todo historiador parte de uma instituição que o legitima e confere autenticidade à sua historiografia. Esta tese desdobra-se, num primeiro momento, para conhecer a formação acadêmica, a historiografia e os livros didáticos de Arquillière. O historiador francês, possuindo traços da escola metódica, expandiu o agostinismo político como uma chave de leitura da política medieval expondo-se, assim, aos problemas de uma generalização. Arquillière escreveu manuais didáticos nos quais expôs o agostinismo político para os jovens com a intenção de ensinar sobre a Igreja Católica, resgatando a importância dela no cenário político e religioso de seu tempo. Por meio da análise da obra *A Cidade de Deus*, percebe-se em Santo Agostinho posições benévolas ao Império Romano e à ausência de afirmações que sustentassem uma monarquia papal. O neotomismo na época em que Arquillière formulava o agostinismo político foi um movimento ativo na Igreja Católica, possibilitou o aprofundamento dos estudos agostinianos e contribuiu para resgatar o interesse pela Idade Média. Esta tese defende que os estudos agostinianos podem colaborar para compreender a teologia política medieval. A pesquisa considerou que críticos de Arquillière, ao desconsiderarem certas afirmações, não perceberam os limites e as possibilidades que ele apontou. Considera-se que as interpretações baseadas em aspectos depreciativos do neotomismo ofuscaram o estudo de Santo Agostinho na historiografia e na política medieval.

Palavras-chave: política medieval. agostinismo político. Gregório VII. papado medieval. História da Igreja.

SOUZA, Luciano Daniel de. **The political Augustinism**: contributions and limits to medieval political discussions. 2014. 189 pp. Doctoral dissertation (History) - Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho", Assis, 2014.

ABSTRACT

This study was carried out to analyze Henri-Xavier Arquillière's political Augustinism (1883-1956), in order to understand the historical moment in which he formulated that historical category for the medieval politics. For Arquillière, Saint Augustin's political thought was inverted in its fundamental aspects propitiating interpretive versions. Aquillière, French historian, argued in 1934 that the political thought followed by Gregorius VII and other Popes was based on the political Augustinism. According to Aquillière, the political Augustinism was contested on the basis that it was a neoThomist and apologetical version of the papacy 's actions. Within that context, one tried to understand whether the assertions on Saint Augustin's importance might be relegated due to its institutional connection with the author. Certeau, in his conception about the social role played by the historian, contributes to such a thesis pointing out that every historian starts from an institution which assigns legitimacy and authenticity to his/her historiography. Such a thesis is unfolded, at first, in order to know Aquillière's academic background, historiography, and textbooks. The French historian, by disclosing features of the methodical school, expanded the political Augustinism as an explanatory reading of medieval politics thus exposing himself to generalization problems. Aquillière wrote textbooks in which he introduced political Augustinism to young people aiming at explaining his teachings on the Catholic Church, redeeming its importance in the political and religious background of his time. By analyzing *A Cidade de Deus*, one notices in Saint Augustin's writings benevolent attitudes toward the Roman Empire and the lack of assertions which gave support to a papal monarchy. NeoThomism at the time Aquillière formulated the political Augustinism was an active movement within the Catholic Church, it allowed a careful examination of Augustinian studies and contributed to recapture people's interest in the Middle Ages. Such a thesis argues that Augustinian studies may contribute to help us understand medieval political theology. This research pondered that Aquillière's critics, by disregarding some assertions, did not grasp the limits and possibilities pointed out by him. People believe that interpretations based on depreciatory aspects of neoThomism dimmed the study of Saint Augustin in historiography and in medieval politics.

Keywords: medieval politics. political Augustinism. Gregorius VII. medieval papacy. History of the Church.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1 ENTRE A ACADEMIA E A RELIGIÃO: A ELABORAÇÃO DE UMA CATEGORIA HISTÓRICA	22
1.1 Traços Biográficos e Acadêmicos de Henri-Xavier Arquillière	22
1.2 Formação e mestres de Arquillière	24
1.3 O uso da palavra “político” na Idade Média	36
1.4 O “agostinismo político”: origem e aplicações	38
1.4.1 Dai a César o que é de César: a providência e os impérios	45
1.4.2 Da perseguição ao fim do Império	49
1.5 Arquillière, Cluny e Gregório VII	64
1.6 Os Bizantinos e a Submissão Eclesial para Arquillière	69
2 UMA HISTÓRIA DA IGREJA BASEADA NO AGOSTINISMO POLÍTICO	73
2.1 Uma História Política da Igreja: o Manual <i>Histoire de L’église</i>	75
2.1.1 A importância da hierarquia na obra <i>Historie de L’église</i>	78
2.1.2 De Gregório ao século XVIII	84
2.2 A Igreja na Idade Média: apresentação e análise da história da Igreja Medieval	86
2.2.1 O Período Carolíngio na Igreja Medieval	90
2.2.2 Reforma Gregoriana: a disciplina para a paz	93
3 SANTO AGOSTINHO E A CIDADE DE DEUS	99
3.1 Santo Agostinho: vida	99
3.2 A Obra <i>A Cidade de Deus</i>	105
3.2.1 Origem do título	105
3.2.2 As fontes da argumentação de Santo Agostinho	109
3.2.3 As causas do enfraquecimento do Império Romano segundo <i>A Cidade de Deus</i>	111
3.2.4 O Império Romano e outros impérios	121
3.2.5 A paz e a felicidade	130
3.2.6 Estado, Igreja e história na Cidade de Deus	134
3.2.7 São Paulo e <i>A Cidade de Deus</i>	142
3.3 Apontando Caminhos	144
4 AGOSTINHO POLÍTICO E NEOTOMISMO	147
4.1 O catolicismo na Itália e na França no final do século XIX	147
4.2 O Catolicismo e a juventude na França	161

CONSIDERAÇÕES FINAIS	166
REFERÊNCIAS	171

INTRODUÇÃO

O presente estudo tem como objetivo analisar a historiografia produzida por Henri-Xavier Arquillière (1883-1956) e sua interpretação da política medieval por meio de uma categoria histórica¹ denominada agostinismo político. Caracterizamos o agostinismo político de categoria histórica pelo fato de Arquillière ter aplicado sua interpretação da política medieval a várias circunstâncias e temporalidades. O agostinismo político está ligado às ações e às ideias que determinados bispos e papas da Igreja na Idade Média adotaram com relação ao imperador e aos reis no exercício do poder na sociedade cristã². Essa categoria histórica, para Arquillière, possuiria uma perspectiva de longa duração, ou seja, ele procurou identificar no intervalo de vários séculos o que certas ideias da política medieval teriam como ponto comum. Segundo Arquillière, o agostinismo político se desenvolveu do século V até o século XI, nos períodos chamados de Antiguidade Tardia ou Primeira Idade Média e Alta Idade Média³. No século XI, o agostinismo político teria alcançado seu apogeu.

Nos séculos X e XI, a hierarquia católica reagiu ao domínio dos laicos sobre prerrogativas que esses exerciam na escolha de bispos para as dioceses e sacerdotes para as igrejas locais. Independentemente da autoridade romana, os

¹ Veremos que o agostinismo político expandiu a temporalidade proposta a princípio por Arquillière. A aplicação do agostinismo político estava concentrada no século XI. Arquillière teria chegado ao agostinismo político por intermédio do estudo das cartas, bulas e ações do papa Gregório VII. O agostinismo político constituiu-se numa chave de leitura para as ações de papas e bispos. Como categoria histórica, o agostinismo político procurou explicar quais as fundamentações que os papas possuíam para agirem como monarcas medievais e, por vezes, tentando agir para além de qualquer monarca. O agostinismo político tenta explicar o desenvolvimento de uma ideia teológica e política através dos séculos, por isso, propõe um esquema de interpretação da história medieval.

² A nomenclatura para as partes, às vezes em conflito, oferece algumas dificuldades. No contexto medieval, usar a expressão “dirigentes da Igreja” ou termos parecidos esbarra numa imprecisão linguística. Nem sempre foram somente os bispos, padres ou monges considerados os legítimos dirigentes da Igreja. Em alguns momentos, os reis e imperadores exerceram de fato ou se consideraram os tutores ou dirigentes da Igreja. Esse assunto receberá maiores esclarecimentos no decorrer da pesquisa.

³ O início da Idade Média e o término do Mundo Antigo têm sido temas de discussões não só quanto à nomenclatura e à periodização, como também sobre os eventos que norteiam a mudança. Acrescentamos, nas últimas décadas, a discussão sobre uma Antiguidade Tardia ou Primeira Idade Média para nomear a primeira fase do medievo a partir do século V, como apresentou Franco Junior (2005, p. 233-241), aproximando-se de Brown (1972) e Marrou (1979). Para a história política medieval que tratamos, destacamos os séculos XI ao XIII, pois imprimiram na sociedade medieval uma nova postura político-religiosa. Para Silva (2013, p. 74), foi Jérôme Baschet quem privilegiou o período entre os séculos XI e XIII, por considerar o sistema feudal o centro da Idade Média. Concordamos que nos séculos XI a XIII a forma de exercer o governo da cristandade difere de períodos anteriores pela nova postura dos pontífices diante do poder régio.

reis, príncipes e outros nobres administravam as igrejas. As prerrogativas leigas foram recusadas por meio de um movimento de contestação. Esse movimento passou a defender como unicamente legítimas as nomeações quando realizadas pelos papas e bispos canonicamente eleitos. Esse movimento é conhecido na historiografia como Reforma Gregoriana ou Questão das Investiduras. Nessa contestação, os papas questionaram a interferência dos reis na administração da Igreja, os limites do poder temporal e espiritual e o grau de importância de cada um na cristandade.

O agostinismo político de Arquillière procura explicar a política medieval com base na compreensão de graça e natureza, isto é, entre o que se chamou de espiritual e natural, entendidos como conceitos teológicos. A graça se refere, na teologia cristã, ao sobrenatural operado por Deus com finalidade salvífica, isto é, parte da ideia de um estado decaído do mundo e do ser humano. A natureza representa todas as coisas criadas, materiais ou imateriais, enquanto agem e existem sem qualquer intervenção divina. A compreensão teológica da natureza e da graça, como sugere o agostinismo político, pode ser acompanhada em seu uso teórico e prático no percurso dos séculos para se entender a política medieval da sociedade cristã. O agostinismo político mantém certa proximidade na historiografia medieval com a discussão de temas como a plenitude do poder (*plenitudo potestatis*), com os conflitos entre o Reino e o Sacerdócio, com a monarquia papal e a teocracia cristã⁴.

Para Arquillière (1934) as ideias agostinianas seriam uma chave para a compreensão da interpretação bíblica, dogmática e política para a Idade Média. Essas ideias de Santo Agostinho teriam prevalecido por quase toda a Idade Média.

⁴ Cada um dos termos acima apresenta características próprias, embora por vezes tenham sido tomados como equivalentes. A expressão monarquia papal possui vários significados entre os historiadores. A posição mais presente entre eles define a monarquia papal como o exercício do governo dos papas como reis e sacerdotes tanto nos territórios diretamente por eles governados no chamado Patrimônio de São Pedro, bem como nas ações e tentativas de se estabelecerem acima de todo poder secular nos séculos XI a XIII (MORRIS, 2001; MCBRIEN, 2004; WATT, 1965; TIERNEY, 1998; ROBINSON, 1993, p. 264; BARRACLOUGH, 1972). De acordo com Marenbon (2007, p. 33), a teocracia cristã consistiria na compreensão medieval da missão obrigatória dos líderes de conduzir o povo à salvação. Para Pacaut (1989), a teocracia é a doutrina segundo a qual a Igreja possui a soberania sobre os negócios temporais. A plenitude de poder consiste em afirmações com fundamentações históricas e teológicas sobre a primazia papal sobre qualquer instituição medieval (ULLMANN, 2003, p. 65-106; SOUZA, 2012a; MAGALHÃES, 2005). Os termos reino e sacerdócio representavam, respectivamente, os governantes laicos e a hierarquia da Igreja constituída por bispos e papa. Os termos monarquia papal, teocracia, plenitude do poder, reino e sacerdócio embora tratem de assuntos da teologia política medieval não são sinônimos.

A influência agostiniana teria diminuído somente no século XIV. Santo Agostinho teria sido constantemente interpretado pelos papas, bispos e outros, conforme as circunstâncias requeriam. Essa interpretação teria alterado de forma fundamental a argumentação que Santo Agostinho desenvolveu na obra *A Cidade de Deus*⁵. Nessa obra, ele tratou da questão levantada pelos adversários do cristianismo, sobretudo os defensores da religião romana, que afirmavam ter sido a ruína de Roma uma consequência do abandono da antiga religião e o resultado da aceitação do cristianismo como religião do Império. Em *A Cidade de Deus*, Santo Agostinho tratou dos impérios que se estabeleceram no mundo antes do Império Romano. A prevalência do uso do texto de Santo Agostinho na Idade Média esteve com os papas, bispos e teólogos, ou seja, membros da hierarquia cristã, mas, segundo Arquillière (1956a, p. 159-160), Carlos Magno teria utilizado também partes do livro *A Cidade de Deus* em suas respostas aos pontífices de sua época. O império de Carlos Magno teria preparado as condições para que os papas expusessem, séculos depois, a concepção deles de Estado e Igreja baseadas no agostinismo político.

O principal momento da utilização das ideias do agostinismo político, segundo Arquillière, teria sido na Reforma Gregoriana pelo papa Gregório VII. Para o historiador francês, Gregório VII teria iniciado um novo tempo para a liberdade da Igreja diante dos monarcas laicos. Várias obras de Arquillière que serão abordadas durante esta pesquisa consideram para o papado de Gregório VII o ponto culminante da história política medieval⁶. As conquistas e confrontos de Gregório VII constituem, segundo Arquillière, um legado singular para Igreja. Arquillière julgou necessário formular um sistema ou um modo de interpretação que pudesse abarcar a política medieval para entender o papa Gregório VII⁷. Ele formulou essa interpretação em 1934.

⁵ A obra *A Cidade de Deus* foi dividida em duas partes, com data provável de elaboração entre os anos de 413 e 425.

⁶ Ernest Kantorowicz preferiu utilizar a expressão teologia política medieval, fazendo parte do subtítulo da sua obra composta em 1957 sobre os dois corpos do rei. Para Kantorowicz (1998, p. 29-30) não se poderia pensar em política medieval sem fazer referência à teologia. O autor descreveu como a linguagem do direito apresentava uma semelhança com as discussões teológicas dos primeiros Concílios do cristianismo. Kantorowicz (1998, p. 126-129) ressalta, ainda, que a metáfora dos dois corpos do rei aproxima-se da linguagem utilizada para pensar as duas naturezas de Cristo e o corpo místico de Cristo, que segundo o apóstolo Paulo, seria a Igreja.

⁷ Essa necessidade surgiu quando Arquillière escreveu sobre o papa Gregório VII. Para Arquillière não seria possível entender as ações e o pensamento de Gregório VII sem interpretá-lo no interior de um sistema de compreensão da política medieval. Aqui fazemos menção à parte específica sobre Gregório VII (ARQUILLIÈRE, 1934).

Desde a sua formulação, em 1934, o agostinismo político foi uma categoria histórica utilizada por diversos autores, alcançando uma notável assimilação nos estudos medievais⁸. O número de citações do agostinismo político é extenso. Apresentamos alguns autores, seguindo edições bibliográficas de várias épocas, que utilizaram, comentaram ou elencaram o agostinismo político em seus trabalhos, tais como: Gilson (2006, p. 340), em seu estudo dedicado a Santo Agostinho, aceitou as premissas de Arquillièrè⁹; Dederen (1963, p. 283); Lippi (1998, p. 79); Lira (2004, p. 20); Tabacco e Gaffuri (2010); Rhonheimer e Murphy (2013, p. 204); Mcgrade (2002, p. 121); Le Goff (2013); Magalhães (2005); Ryke (2001). Diante da presença do agostinismo político de Arquillièrè em tantos trabalhos sobre a Idade Média, julgamos que o tema mereça ser discutido em toda a sua amplitude, visando encontrar as bases para a sua recusa ou aplicação na historiografia. Cabe ressaltar que a validade do agostinismo político foi abordada por historiadores e filósofos de modo parcial.

Entre os argumentos dos autores que recusaram ou que questionaram o agostinismo político como categoria de interpretação da história política medieval, podemos classificar seus argumentos em três vertentes principais: a) uma que acusa Arquillièrè de uma escrita histórica apologética baseando-se no teor de sua historiografia e também na sua vinculação à Igreja, instituição analisada por ele; b) outra que considera o agostinismo político uma interpretação que desconsiderou o contexto histórico que criou a possibilidade de Gregório VII e outros papas exigirem para si a plenitude dos poderes; c) e, por último, o neotomismo com o qual Arquillièrè manteve estreita afinidade, condicionou a sua visão sobre Santo Agostinho, sendo por isso ideológico seu esquema de interpretação da política medieval. Esses argumentos citados anteriormente nem sempre se encontram claramente formulados ou separados conforme apontamos. Apresentamos a seguir alguns autores que se classificam mais nitidamente entre as três vertentes expostas acima sobre o agostinismo político.

Tabacco e Gaffuri (2010) atribuem ao agostinismo político uma ambiguidade no conceito de poder e afirmam que essa categoria seria formulada com uma

⁸ Entre os diversos usos do agostinismo político, destacamos o de Lafarge (1995) onde extrapolando as observações de Arquillièrè, aplicou a categoria para analisar a posição entre religião e Estado na Zâmbia atual.

⁹ Arquillièrè (1956, p. 53) assumiu a importância e a dependência de sua argumentação dos estudos de Étienne Gilson.

preocupação apologética e pelo neotomismo. Em Senellart (2006, p. 89) se encontra a citação de Hans Liebeschütz, o qual defendeu que foi Gregório Magno quem alimentou as ideias políticas na Idade Média e não Santo Agostinho. Nessa premissa, Arquillièrre teria, em sua explicação sobre o agostinismo político, entendido de forma errada a questão medieval sobre o exercício do poder na cristandade. Arquillièrre teria afirmado erroneamente que Gregório VII seria aquele que representava melhor a inversão entre a subordinação da hierarquia católica romana e o poder secular para uma visão na qual o papa detinha a proeminência sobre toda a cristandade.

Vaz (2002, p. 289) entende que a ideia de agostinismo político não configurou de forma correta o pensamento do bispo de Hipona, pois, para ele, não se poderia reduzi-lo simplesmente a esquemas políticos. Para ele, Santo Agostinho representou para o Ocidente cristão a busca interior do sagrado e não só uma ação no mundo. Vaz argumenta que a obra agostiniana não visava à instauração de um sistema político cristão. Santo Agostinho teria tido uma perspectiva na qual diferenciava a intenção original do cristianismo de buscar o resgate espiritual do ser humano da construção de uma sociedade política que tivesse o mesmo como elo fundamental.

De acordo com Dufal (2008), o agostinismo político teria sido uma construção de Arquillièrre sem fundamentações prováveis. Dufal enfatiza que a intenção do autor seria demonstrar que nas cartas de Gregório VII os termos justiça e paz (*iustitia, pax*) foram originados da leitura de Santo Agostinho. Considera, ainda, que esses argumentos são equivocados. Arquillièrre procurou rivalizar Aristóteles e Agostinho¹⁰ seguindo um esquema filosófico próprio do neotomismo (DUFAL, 2008). A fim de

¹⁰ Embora Dufal (2008) aponte a rivalização entre Santo Agostinho e Aristóteles, essa passagem foi um movimento lento para a posição que reconhecia a impossibilidade de conjugar as duas filosofias em uma só síntese. Segundo De Boni (1993, p. 127-143), a tradução dos textos de Aristóteles contribuiu para uma maior discussão sobre eles. Entretanto, a origem greco-árabe do pensamento aristotélico, provocou uma desconfiança quanto a sua presença nas universidades medievais. Pensou-se em uma interpretação a princípio que unisse os dois sistemas num "aristotelismo platonizante". Todavia, essas soluções se mostraram não sustentáveis. Foi Santo Tomás que elaborou uma síntese de muitos princípios aristotélicos que se tornaram importantes na construção teórica cristã no século XIII. No ano de 1277, três anos após a morte de Santo Tomás, o bispo de Paris, Estevão Tempier, condenava 219 teses que tinham origem greco-árabes. Para Libera (1999, p. 144-149), os medievais tiveram dificuldade em separar o aristotelismo do islamismo, pois os comentários de Aristóteles foram realizados em primeiro lugar pelos muçulmanos, portanto, a desconfiança sobre o conteúdo confundia-se com a disputa das cruzadas. Conforme Ullmann (2000, p. 163-165), Aristóteles teria sido banido da Universidade de Paris por causa da desconfiança de influências muçulmanas. Para organizar a recepção dos textos aristotélicos, a filosofia patrística e em especial Santo Agostinho, serviram de modelo para confrontar a novidade Aristotélica nos séculos XII e XIII. Santo Agostinho teve uma preferência por Platão em suas obras. Ele assume que as ideias platônicas serviam melhor para sua intenção de entender a criação, a alma humana e a finalidade desse mundo.

reforçar o momento de ruptura do pensamento medieval, o agostinismo político representaria um tempo anterior, motivado pelo exagerado poder exercido pelos reis que realizavam a investidura da hierarquia da Igreja.

Hernandez (2010) aponta que a dificuldade de utilização do esquema de interpretação do agostinismo político resulta, entre outras questões, na definição do que seja o agostinismo. Para ele, o entendimento do que seja o agostinismo é amplo, pois provém da própria quantidade de escritos e temas a que Santo Agostinho se dedicou. O autor explica que o agostinismo político e o gelasianismo¹¹ constituem dois princípios importantes para o estudo das ideias sobre o poder na Idade Média.

Para alguns autores, a compreensão da política medieval deve partir das noções romanas de império e religião. Nesse sentido, Ullmann (1992, p. 34) salienta que entender a história política medieval requer recuar até a tradição romana da herança. Segundo ele, a lei da herança romana foi aplicada a São Pedro, pois os poderes recebidos como papa seriam independentes da pessoa que os recebia garantindo, assim, a continuidade perpétua. Considera, ainda, que as ideias políticas na Roma imperial foram elaboradas com textos bíblicos para justificar tanto o papado como o império. O papado partia da Sagrada Escritura e terminava na lei romana. O Império Romano, após a aceitação do cristianismo, partia da sua lei e ilustrava a sua história com a Sagrada Escritura. Para Ullmann (1992), o próprio imperador, baseado em conhecimentos teológicos, se afirmava como um sacerdote. O sacerdócio do imperador poderia partir da compreensão equivocada do batismo, pois se afirmava que era conferido ao batizado o *múnus* sacerdotal, real e profético.

¹¹ O início do pontificado de Gelásio I (492-496), segundo Souza (2012b, p. 28), coincide com o período em que os povos germânicos se tornaram senhores do Ocidente. Em 493, o rei dos ostrogodos, Teodorico, ariano, tornou-se governante de Roma. Neste contexto, Gelásio elaborou suas posições sobre o governo dos reis e dos papas. “As teses gelasianas são por si mesmas bem claras: o sucessor de Pedro e seus herdeiros exercem o primado sobre as igrejas particulares. O imperador, mesmo sendo cristão e desfrutando de um poder ímpar, não tem o direito de se imiscuir e interferir em assuntos eclesiásticos, devido a não possuir competência e direito para tal. Se os bispos são coniventes com atitudes dessa espécie, naturalmente ilegítimas, o Sumo Pontífice tem o direito de depô-los, porque a Sé Apostólica é responsável pela fidelidade à ortodoxia, à disciplina eclesiástica, e enfim detentora do *múnus* apostólico para julgar os transgressores dos postulados cristãos, pois, conforme o próprio Gelásio, o papa é o detentor supremo dos poderes legislativo, executivo e judiciário na Igreja: ... *O que a Sé Apostólica afirma em um sínodo ou concílio, tem valor jurídico, o que ela recusa não tem força legal* ...” (SOUZA, 2012b, p. 31). Segundo Strefling (2002, p. 22-26), o papa Gelásio não pretendia uma separação de poderes em suas argumentações, mas uma cooperação. Ele respeitava o poder exercido pelo imperador e pedia o mesmo para ele.

A concepção de um agostinismo político depende essencialmente de autores de estudos agostinianos apresentados no elenco de obras utilizadas por Arquillière. A proximidade do autor com o neotomismo, com a História das Ideias e com as preocupações da escola metódica serviram de apoio para a elaboração de sua visão sobre o agostinismo e a história medieval. Um dos autores neotomistas foi Étienne Gilson, a quem Arquillière recorreu para a compreensão de Santo Agostinho. Há entre Gilson e Arquillière uma aceitação mútua de argumentos sobre o bispo de Hipona, podendo se encontrar referências trocadas entre esses autores.

O neotomismo procurou readaptar o pensamento de Santo Tomás aos anseios intelectuais do final do século XIX e início do século XX. O papa Leão XIII, em 1879, escreveu a encíclica *Aeterni Patris*, sobre a Filosofia Cristã, recomendando o aprofundamento da teologia de Santo Tomás de Aquino, fortalecendo, assim, um movimento que havia iniciado na Itália em 1850. Durante os anos do início do neotomismo acirrou-se um conflito entre o governo da Itália e os papas e na França ocorriam discussões sobre o estatuto da religião no estado laico.

Diante da problemática apresentada com o intuito de responder se o agostinismo político é uma categoria sustentável para a elaboração da historiografia da Idade Média, propomos analisar três questões que, para nós, constituem o resumo de toda a polêmica sobre o tema: Os argumentos com os quais Arquillière construiu o agostinismo político são provenientes puramente de uma apologia católica, produto de sua vinculação institucional à Igreja e por isso suas conclusões resultam inúteis ao ofício do historiador? O agostinismo político seria uma interpretação sem vínculo com o contexto histórico que possibilitou a Gregório VII e papas posteriores postularem para si a plenitude dos poderes? O agostinismo seria o resultado de uma interpretação distorcida de Santo Agostinho por meio da ótica neotomista, sendo assim uma interpretação ideológica da política medieval? São essas questões que procuraremos responder no percurso de toda essa pesquisa.

Com a finalidade de alcançarmos essas respostas, julgamos necessária uma abordagem crítica dos principais artigos e livros escritos por Arquillière buscando a gênese e a permanência do agostinismo político como chave interpretativa. Os autores elencados anteriormente que trataram do agostinismo político, concentraram-se unicamente na leitura da sua obra principal, desligando-a até mesmo da obra anexa que trata de Gregório VII. Interessa-nos perceber se o autor foi capaz de realizar a leitura da Idade Média segundo suas concepções de

agostinismo político e quais foram em suas obras as suas principais preocupações. Várias obras de Arquillièrre foram compostas como manuais de história para o ensino secundário francês. Procuraremos perceber como o autor tratou a disputa de poder no Ocidente cristão nesses manuais.

Arquillièrre utilizou o agostinismo político para a interpretação do modo de governar medieval e também para outros períodos da história. Segundo ele, a história europeia coincide, por vezes, com a própria história da Igreja. Desperta nossa atenção a utilização de Arquillièrre fez do agostinismo político para interpretar a História nos manuais compostos por ele para o período de estudos que os franceses chamavam de ensino secundário.

O agostinismo político precisa ser entendido dentro de distinções nem sempre claras entre teologia, formulações de leis e costumes sociais. Esses aspectos citados referem-se, antes de tudo, à predominância de uma visão sacralizada do mundo, do ser humano e das conjunturas que compõem a sociedade em determinados séculos.

A teologia influenciava a sociedade cristã na confecção de teorias políticas no medievo. Entende-se por teologia em sentido amplo toda e qualquer interpretação das Sagradas Escrituras no contexto da cristandade. Trata-se em sentido restrito de uma reflexão sobre os dados da fé, realizada através do diálogo com as ciências (razão). A palavra teologia provém da língua grega reunindo Deus e pensamento (*theós + lógos*), duas palavras numa só expressão. A teologia realiza uma interpretação dos textos sagrados de forma apurada e com os métodos próprios de cada período. No nosso recorte temático, a teologia serviu para fundamentar os mais diversos campos da existência humana.

Algumas das questões apresentadas fazem referência ao lugar social do historiador Arquillièrre. Cada historiador, em sua narrativa, apresenta traços de seu meio social, da corporação que lhe confere credibilidade e certifica sua produção segundo os métodos aceitos pela mesma corporação. Entre os historiadores que se preocuparam com a narrativa histórica, ligando a pessoa do historiador ao seu meio social de produção historiográfica, destaca-se Michel de Certeau.

Utilizaremos, nesta pesquisa, para a abordagem de nosso tema, as questões propostas por Certeau (2006, p. 65), para iniciar a descrição de sua operação historiográfica, inseridas na obra *A escrita da história*: “O que fabrica o historiador

faz quando 'faz história'? Para quem trabalha? Que produz? [...] O que é esta profissão?".

A operação historiográfica, segundo Certeau, compreende o produto de três momentos: um lugar social, uma prática e uma escrita. O lugar social compreende o mundo ideológico do historiador, as relações do sujeito com seu meio social e com as forças condicionantes de sua instituição. A prática compreende as técnicas necessárias para abordagem do "objeto histórico". As técnicas são alteradas ou modificadas pela forma de resistência oferecida pelo objeto. Certeau (2006, p. 79) explica que a partir de 1970 vários temas demandaram novas técnicas, como os estudos sobre a doença, a medicina, o corpo, os espaços urbanos, etc... Mas pode-se ampliar ainda sua afirmação. O objeto oferece resistência ao sujeito porque nenhum dos dois continua sendo o mesmo, ou seja, no processo de rupturas e mudanças o sujeito que interpreta não possui mais o sistema ideológico de outros tempos. Por isso, a historiografia pode ser sempre refeita. A escrita é, para Certeau (2006, p. 93-109), vinculada a um corpo social e à instituição do saber que a reconhece. Na escrita, passa-se de uma prática ao discurso narrativo que procura por vezes preencher os vazios e as lacunas sobre o que se escreve. Os resultados do trabalho do historiador são descritos dentro de uma ordem cronológica, como o desdobramento dos documentos e de suas citações, permitindo um "retorno" pela linguagem do passado.

Certeau, buscando dialogar com a complexidade que pode compor a escrita da história, serviu-se de variadas formas de análise. Desse modo, recorreu a Foucault (1990), à psicanálise, à filosofia, à linguística, à semiótica, à sociologia de Durkheim, entre outros conhecimentos. Frijhoff (2010) para descrever a capacidade de Certeau de transitar por tantas áreas o chamou de multitalento. Josgrilberg (2005, 17) o descreveu com o mesmo acento: "Viajante por excelência, como gostava de se definir (Giard in *Certeau*, 1987, V), Certeau permanecia em constante movimento, intelectual ou físico". Certeau utilizou-se, ainda, em sua historiografia, dos textos de Ferdinand Baudel, de Lucien Febvre e de vários outros autores e perspectivas, demonstrando o domínio de várias áreas das ciências humanas. Por intermédio desses interlocutores e das ciências humanas, ele pensou superar os polos sujeito e objeto na operação historiográfica pelo que chamou de relação.

Para Azevedo e Teixeira (2008), adotando posições da teoria da história de Dominick LaCapra e John Zammito, a relação pode ser uma forma de responder ao impasse entre o objeto e o sujeito que Certeau havia exposto na escrita da história.

Defendemos, assim, que o objeto histórico é construído a partir da relação, regulada por regras intersubjetivas e debates teóricos – os quais delimitam o campo discursivo da história –, entre expectativas de sentido de um sujeito-historiador e os vestígios do passado, pensados não como “fontes” ou “documentos” passivos, mas como “textos complexos” ou então “registros de arquivo”. (AZEVEDO; TEIXEIRA, 2008, p. 71).

A historiografia compreende a posição de um sujeito que escreve o real ou que pensa escrever o real ou parte dele “discursando” sobre um tema. Michel de Certeau afirmou que a escrita da história trabalha constantemente com dois elementos que nem sempre podem ser totalmente identificados: o real e a descrição do mesmo. Certeau (2006, p. 11) expressou, no prefácio de sua obra: “A historiografia (quer dizer “história” e “escrita”) traz inscrito no próprio nome o paradoxo – e quase o oximoron – do relacionamento dos dois termos antinômicos: o real e o discurso”. Na dinâmica entre real e discurso aparece o lugar social do interpretante.

A narrativa supõe uma atividade interpretativa que se processa por intermédio do narrador e do seu lugar social. Para Certeau (2006, p. 66), o lugar social que ocupa o historiador pode influir em sua produção historiográfica. O lugar social é compreendido por Certeau como a totalidade das condições a que as pessoas estariam sujeitas, bem como, por vezes, o horizonte a partir do qual se estabelecem suas escolhas e posições. Transposto para a historiografia, esse lugar social estabelece métodos e objetos para o historiador. A ideia de uma verdade alheia ao sujeito na elaboração histórica, uma verdade em si, não subsiste à crítica estabelecida pelo lugar social. O historiador que compõe sua análise sobre o “fato” está inserido num sistema de interpretações do grupo a que pertence e pensa a história, isto é, a interpreta. Certeau (2006, p. 68) denomina esse movimento de interpretação de “subjetividade filosófica”, tomando filosofia como sinônimo de visão de mundo. Para ele, não é mais possível imaginar que aquele que escreve a história esteja alheio a seu meio e livre de condicionamentos. É importante recordar que, para Certeau (2006, p. 69-70), esses condicionamentos são também institucionais. A instituição oferece a sustentação e a corporação acolhe ou rejeita a historiografia construída, ou seja, determina até que ponto essa ou aquela visão do real

corresponde a determinados princípios e por isso pode ser catalogada entre as “escolas”.

Além do que é dito na escrita da história, Certeau se interessa também por aquilo que não é dito. O não-dito, o silêncio, pode significar as próprias limitações de escrever a história, mas aponta também para o que não se apresenta nessa escrita por não fazer sentido ou não ser uma preocupação do lugar social ocupado pelo historiador.

A contribuição de Certeau demonstra que a escrita da história não é uma prática simplesmente subjetiva. Assim como não pode ser plenamente objetiva. Para além do objetivo e do subjetivo na escrita da história existe a sociedade que funciona sob determinadas regras que se alteram em cada período histórico e grupo.

Consideramos pertinentes à nossa pesquisa as observações sobre o lugar social do historiador apontadas por Certeau. Entendemos que o agostinismo político com as condições de sua elaboração, segundo a definição dada por Arquillière, pode ser mais bem compreendido na medida em que confrontarmos nosso tema de pesquisa com sua vinculação a uma época, às escolas historiográficas e à filiação institucional do autor concomitantemente aos pressupostos que emergem das fontes e referenciais teóricos que ele utiliza sobre o tema.

Os estudos sobre a filiação institucional, a descrição das escolas a que um autor se relacionava são algumas das preocupações que a História dos Intelectuais, proposta por Sirinelli, procura responder. Para ele, a história dos intelectuais seria um campo de estudo histórico.

“A história dos intelectuais tornou-se assim, em poucos anos, um campo histórico autônomo que, longe de se fechar sobre si mesmo, é um campo aberto, situado no cruzamento das histórias política, social e cultural” (SIRINELLI, 2003, p. 232).

Para Sirinelli, a definição de intelectual pode ser ampla, por isso ele propõe reconhecer as várias explicações sobre o termo unificando-as em raízes comuns:

Estas podem desembocar de duas acepções do intelectual, uma ampla e sociocultural, englobando os criadores e os “mediadores” culturais, a outra bem mais estreita, baseada na noção de engajamento. No primeiro caso, estão abrangidos tanto o jornalista como o escritor, o professor secundário como o erudito. (SIRINELLI, 2003, p. 242).

A segunda acepção de intelectual dada por Sirinelli (2003, p. 243) relaciona-se com o “engajamento na vida da cidade como ator”. Essa acepção, mais restrita à anterior, engloba um número menor de indivíduos. A importância para nós, na sua proposta de História dos Intelectuais, assenta-se na visualização mais concreta das ideias assumidas por indivíduos concretos. Essa proposta procura perceber o intelectual em seu meio, como uma teia de relações na qual encontra sustentação e afrontas. Sirinelli pretende perceber o intelectual sempre em seu meio.

“Sem dúvida, o historiador está obrigatoriamente inserido no seu país e na sua época por múltiplas aderências e, além disso, ele próprio pertence, como já dissemos, ao meio intelectual” (SIRINELLI, 2003, p. 239).

As múltiplas aderências do historiador nos levam às redes de sustentação profissional ou acadêmica que o amparam. Os conteúdos recebidos e a filiação acadêmica conduzem a pesquisa em história dos intelectuais à noção de escola histórica. A compreensão do intelectual como herdeiro e receptor de legados produz um interesse por sua biografia, destacando nela os mestres e os discípulos. Nesse caso, deve-se perguntar sobre as razões que levaram o intelectual a receber tais ideias e como ele as transmitiu para a sociedade.

A História dos Intelectuais como temática foi apontada, também, por Le Goff (1984) quando estudou os “mestres das escolas” medievais no século XII como aqueles que tinham por ofício pensar e ensinar seu pensamento. Certos princípios sobre os intelectuais medievais como homens ligados às cidades, pertencentes a uma corporação como homens de ofício e que a teologia não pode ser separada da sociedade foram acolhidos por Le Goff (2007) a partir de conversas com Marie-Dominique Chenu relatadas por Marc Heurgon.

O primeiro passo, no presente estudo, será relacionar a produção historiográfica de Arquillière às escolas históricas de seu período. Assim, seguindo as premissas expostas por Certeau, faremos as análises da biografia de Arquillière como intelectual da Igreja Católica, da sua formação acadêmica visando conhecer a qual forma de fazer história se vinculou e, também, qual corporação lhe confere legitimidade de interpretação.

1 ENTRE A ACADEMIA E A RELIGIÃO: A ELABORAÇÃO DE UMA CATEGORIA HISTÓRICA

1.1 Traços Biográficos e Acadêmicos de Henri-Xavier Arquillière

Henri-Xavier Arquillière nasceu em Firminy, na região de Loire, em 1883 e faleceu em Lyon, em 14 de julho de 1956, sendo enterrado em Firminy. Sua primeira formação foi na escola católica dirigida pelos Irmãos Maristas. O *Bulletin de l'Institut* (1953, p. 463-464) mencionou que foi na rígida educação católica recebida no Colégio Marista, comum para a época, que Arquillière despertou para o catolicismo com suas devoções e símbolos. Foi ordenado sacerdote em 1902. Doutorou-se em teologia em 1907, na Faculdade de Teologia de Lyon. Sua tese, de 1907, intitula-se: *Lamennais et le Galicanisme*. Nesta obra apareceu pela primeira vez seu constante tema de reflexão: as relações entre estado e religião. Por meio dessa primeira obra, Arquillière analisou a posição social e política de Lamennais (2009).

Segundo relatou o jurista e sociólogo das religiões, Le Bras (1956, p. 24), Arquillière foi aluno de Marcel Thévenin, Émile Chatelain, Ferdinand Lot, Adhémar Esmein e Robert Génestal. A influência destes historiadores está presente nas obras produzidas por ele.

Arquillière foi nomeado professor de História da Igreja, na Faculdade de Paris, em 1919. Em 1921, foi nomeado professor de História da Idade Média na Faculdade de Teologia de Paris¹². Ensinava também História Eclesiástica na mesma faculdade.

Em 1939, foi nomeado vice-reitor da Faculdade de Teologia de Paris. Arquillière (1939a), no mesmo ano da nomeação como vice-reitor, publicou a obra

¹² A Faculdade de Teologia de Paris, hoje chamada de *Institut Catholique de Paris*, é um centro de formação intelectual católico. Ela foi fundada em 1875 e desempenhou um papel importante na elaboração de uma linguagem para a fé que fosse capaz de dialogar com o mundo no final do século XIX. Entretanto, foi só em 1889 que se organizou o *Institut Catholique de Paris*. Hoje, aceita-se o ano de 1889 como sua data de fundação. O *Institut Catholique de Paris* (2013) preza, segundo sua descrição, por ser um centro preocupado com uma postura na qual a fé possa iluminar as situações do mundo contemporâneo. Foi nesse Instituto que Arquillière ensinou, continuando mesmo depois de ser aceito na *École des Hautes Études* (Sorbonne), e foi diretor de estudos. Michel de Certeau, entre 1964 e 1977, dirigiu seminários de doutorado no *Institut Catholique de Paris* concomitantemente ao ensino em outras universidades.

L'Église au Moyen Âge, na coleção chamada de Biblioteca Católica de Ciências Religiosas¹³.

Em 1943, foi nomeado reitor da Faculdade de Teologia e Ciências Religiosas de Paris, do Instituto Católico de Paris. Em 1947, foi nomeado Protonotário Apostólico, um título honorífico concedido pelo papa por reconhecimento de serviços prestados à Igreja.

Arquillière foi diretor de edição de Manuais de História para o Ensino Secundário, publicados pela *Les Éditions de l'École*. Esses manuais foram distribuídos em centros de estudos, especialmente nos confessionais. Os manuais estavam presentes na formação histórica de várias escolas secundárias nas décadas de 1930 a 1960. A coleção histórica da qual suas obras de ensino fizeram parte abrangeu da História Antiga à Contemporânea. Nessas coleções, ele constantemente reelaborou e simplificou sua abordagem política. Nas obras produzidas diretamente por ele encontra-se expresso seu pensamento sobre a história do cristianismo, sobre a formação e o desenvolvimento do reino franco e da Gália.

Arquillière (1934) escreveu uma tese intitulada *Saint Grégoire VII: essai sur sa conception du pouvoir pontifical*, a qual chamou de “modesto ensaio de história das ideias” (ARQUILLIÈRE, 1934, p. 1). Em sua tese, demonstrou quais foram os autores que inspiravam as ações de Gregório VII. Esta obra pretendia responder se Gregório VII trouxe elementos novos à discussão sobre o poder em sua época. Cabe ressaltarmos que as conclusões e argumentações do autor sobre esta obra serão expostas durante o desenvolvimento da presente tese.

Os anos de estudo e ensino de Arquillière foram marcados pelo neotomismo presente na França. Ele manteve contato com divulgadores deste movimento, entre eles, Étienne Gilson. O neotomismo pretendia influenciar na interpretação da filosofia e da teologia da Idade Média. Essas influências na obra de Arquillière contribuíram para amparar suas interpretações da Patrística, sobretudo de Santo Agostinho. Foi nas obras neotomistas que Arquillière encontrou as conclusões que necessitava para a política medieval. Em 1953, concluiu um antigo projeto tornando-se professor na *École des Hautes-Études*, Sorbonne.

¹³ Arquillière publicou e dirigiu várias obras durante a sua vida. Visando demonstrar sua produção historiográfica, apresentamos no final dessa pesquisa um Anexo com as obras escritas por ele.

Henri-Xavier Arquillière alcançou reconhecimento entre os historiadores, teólogos e filósofos, impulsionado pela Faculdade de Teologia de Paris e pela Sorbonne. Essas faculdades eram dirigidas por membros da hierarquia católica ou este regime mantinha influência sobre elas. Concomitantemente com o reconhecimento acadêmico foi agraciado, dentro da instituição católica, com o título de honra de Pronotário Apostólico. Essas honras nos levam a considerar Arquillière como alguém que não só pertenceu ao catolicismo, mas agiu com os instrumentos de que dispunha – o ensino e a produção intelectual – colocando-os a serviço da Igreja. Ele possui uma filiação institucional que não pode ser descartada na análise de suas obras. Diante de um catolicismo que buscava seu papel na sociedade francesa que se apresentava como laica, Arquillière contribuiu produzindo obras nas quais apresentou o catolicismo como pertencente à própria origem do povo francês.

A obra de Arquillière foi orientada pela sua posição de pessoa pertencente à hierarquia da Igreja. Pretendemos entender em quais pontos sua postura de historiador da instituição católica condicionou ou direcionou seu trabalho. A esse respeito, Certeau (2006, p. 70) observa que: “A instituição não dá apenas uma estabilidade social a uma ‘doutrina’. Ela a torna possível e, sub-repticiamente, a determina. Não que uma seja a causa da outra”. Por essa ótica, o estabelecimento de Arquillière como historiador está ligado ao domínio de uma técnica aprovada por pares, por uma escola que lhe conferiu a possibilidade de apresentar-se como tal. Para ser aprovado, ele necessitou dominar certas técnicas de pesquisa e escrita da história. Cabe-nos perceber mais nitidamente a que escola historiográfica nosso autor se situa, mediante uma análise sobre seus mestres e sobre a historiografia que ele seguiu.

1.2 Formação e mestres de Arquillière

Le Bras esclarece que um dos sonhos de Arquillière era integrar o corpo de professores da *École Pratique des Hautes Études*. O seu desejo foi alcançado em 1943.

O sonho de Henri Arquillière era de ensinar um dia na *École [Pratique des Hautes Études]* à qual devia sua formação de medievalista. Thévenin e Ferdinand Lot, que tinham por ele uma verdadeira afeição, encorajaram essa esperança que se realizou em 1943: por decisão ministerial de 5 de

maio ele foi nomeado diretor de estudos com dedicação exclusiva para a história da Igreja Medieval e Moderna. (LE BRAS, 1956, p. 24).

Indiretamente, no texto acima, Le Bras (1956) nos informa sobre os antigos professores de Arquillière e, assim, recordou-se de mestres de Arquillière, tais como: Émile Chatelain, Adhémar Esmein e Robert Génestal. Esses professores ofereceram a Arquillière o método com base no qual ele desenvolveu suas pesquisas. A seguir, apresentaremos os professores mencionados por Le Bras com a intenção de compreender a que escola historiográfica Arquillière pertenceu.

Jean Paul Hippolyte Emmanuel Adhémar Esmein, professor de Arquillière, foi jurista e historiador do direito civil e canônico. Participou da revisão do Código de Direito Civil francês em 1904, um ano antes da oficial separação constitucional da Igreja e do estado. Foi professor na *École Pratique des Hautes Études* e trabalhou, ainda, na direção do Conselho Superior de Instrução Pública Francesa.

Robert Génestal foi professor das Faculdades de Direito de Caen e Paris. Especializou-se na história do direito francês e canônico. Segundo Ganshof (1931, p. 453-454), foi aluno de Esmein e sucessor na *École Pratique des Hautes Études*. Ganshof destacou que Génestal interessou-se pelo direito normando e pelo Decreto de Graciano escrito no século XII. Génestal encontrou, pela primeira vez, no Decreto Graciano, privilégios clericais em matérias jurídicas.

Marcel Thévenin, outro mestre de Arquillière, dedicou-se em seus estudos ao direito e à história. Thévenin (1879) publicou estudos sobre o direito germânico e editou, em 1887, diversos textos merovíngios e carolíngios que compreendem o extenso período de 572 a 1130. Essa obra tem o título de *Institutions privées et publiques aux époques mérovingienne et carolingienne*. A sua intenção na referida obra era unir estudantes de história e de direito, pois considerava que essa união entre direito e história contribuiria para melhorar o conhecimento dos códigos merovíngios e carolíngios. Trata-se de uma proposta interdisciplinar que inova ao aproximar dois conhecimentos com suas teorias e modo de trabalho. Outro elemento importante é a palavra “instituição”, que ocupa o título da obra. Nesta palavra, Thévenin utiliza-se de um tema que será objeto de estudos sociológicos e historiográficos posteriores.

Thévenin (1887), na apresentação da obra *Institutions privées et publiques*, destacou que ela contém textos inéditos sobre o tema. Thévenin (1887, p. iii) criticou o modo de fazer história de seu tempo comentando: “O [texto] de n. 59, somente, é

inédito; é a concessão necessária ao gosto exagerado e indiscreto de erudição pelo 'inédito' em nosso tempo". Em sua crítica aparece a busca que os historiadores faziam nos arquivos, na esperança de encontrar novas fontes que pudessem colaborar para o desenvolvimento de um tema. Thévenin citou a *Monumenta*¹⁴ como um exemplo de esforço de interpretação das instituições às quais ele dedicara seus estudos.

A preocupação de Thévenin (1887) estava relacionada aos textos sobre o modo como o direito era exercido pelos merovíngios e carolíngios. Cada texto publicado foi enumerado, apresentado em latim e precedido de um breve resumo ou título em francês. As notas que acompanham cada texto referem-se às diferenças entre as versões conhecidas. As breves discussões do autor referem-se às palavras latinas escolhidas entre as versões. Thévenin (1886, p. 251-270) preparou um índice da obra com os temas distribuídos dentro do que ele chamou de "direito privado: personalidade e territorialidade das leis" que apresentamos abaixo:

- a) Das pessoas: estado das pessoas; capacidade das pessoas, a família e a personalidade jurídica;
- b) Dos bens: sobre a propriedade; condição dos bens na família; doações e testamentos;
- c) Dos contratos e convenções: dos contratos em geral; dos símbolos jurídicos; cartas e notícias;
- d) Procedimento: ações; provas; organização judiciária; julgamentos e direito criminal.

¹⁴ O texto a que o autor se refere na introdução é a coleção *Monumenta Germaniae Historica* que havia publicado muitos textos sobre os merovíngios e carolíngios. Em 1886, um ano antes da publicação de Thévenin, o editor da *Monumenta*, Zeumer havia publicado diversas leis (ZEUMER, 1886). Sobre a importância da coleção *Monumenta* como forma de organização e divulgação de arquivos consultar a obra de Schellenberg e Soares (2002). Para Le Goff (1996, p. 535) o monumento e o documento formam, em determinado momento, uma aproximação privilegiada pelo desejo do interprete coletivo: "o documento não é qualquer coisa que fica por conta do passado, é um produto da sociedade que o fabricou segundo as relações de forças que aí detinham o poder. Só a análise do documento enquanto monumento permite à memória coletiva recuperá-lo e ao historiador usá-lo cientificamente, isto é, com pleno conhecimento de causa". Outro modo de entender o esforço, no século XIX, em reunir, catalogar e datar documentos sobre a origem de Estados, descrito como uma vertente nacionalista, encontra-se em Farge (1989) e Bentivoglio (2011). Para Bentivoglio, a origem da *Monumenta* estaria na vontade do rei Maximiliano da Baviera que sugeriu a Leopold von Ranke que realizasse esse trabalho, mas ele repassou a um colaborador. Certeau (2006, p. 74) considera a *Monumenta* resultado de uma estrutura de sociedade e que a prática francesa dos arquivos procurou imitar: "[...] um recrutamento de eruditos-letrados devotados a uma causa e adotando à sua grande ou pequena pátria a divisa dos *Monumenta Germaniae: Sanctus amor patriae dat animum* [...]".

Para revelar melhor o conteúdo do documento, a filologia foi o instrumento escolhido, nesse momento dos estudos históricos, tanto por Thévenin como por outros historiadores. A edição crítica de textos se sobressaía como a forma mais nobre de se exercer a filologia¹⁵. Thévenin estudou os aspectos jurídicos que embasam as práticas merovíngias, carolíngias e germânicas.

Thévenin escreveu, ainda, com Gabriel Monod, uma homenagem a Georges Waitz que fora professor de ambos. Monod declarou sobre Georges Waitz:

Leopold von Ranke tinha apenas fechado os olhos quando um de seus primeiros e mais ilustres discípulos, Georges Waitz, lhe seguiu na tumba. Se todos aqueles que se ocupam de história moderna e que estudam a política europeia dos quatro últimos séculos nos documentos diplomáticos olham para Ranke como seu mestre, foi Waitz que exerceu nos últimos quarenta anos a maior influência sobre as pesquisas relativas à Idade Média. (MONOD; THÉVENIN, 1886, p. 3).

Temos, então, uma sucessão de professores e alunos que passou por Ranke, Waitz e Thévenin até chegar a Arquillière. Waitz teve seus trabalhos utilizados por Arquillière (1956a, p. 171) quando utilizou a coleção de textos do período carolíngio editado por ele. Monod acrescentou, ainda, que o interesse pelos seminários históricos de Waitz na Alemanha, só era menor quando comparado ao de seu mestre Leopold von Ranke. Monod se recorda de que ele ensinava os alunos a tomarem precaução com as influências das teorias subjetivas na história, com preconceitos políticos e religiosos e com toda a generalização que não proceda dos

¹⁵ Para Basseto (2001), na origem, a palavra filologia na Grécia significava “gosto pelo estudo das palavras”, todavia, o modo como esse gosto se dava não era unânime. O filólogo, embora se preocupe com a gramática e a literatura, conforme Basseto (2001), seu trabalho seria ainda mais amplo. Nas obras latinas de Cícero, Varrão, Sêneca e Plutarco, o entendimento de filólogo amplia-se para significar aquele que se preocupa não só com as palavras, mas com toda forma de manifestação do pensamento. “Sêneca traça bem o perfil do gramático e do filólogo; o gramático se preocupa com problemas específicos de língua e literatura, como expressões típicas, arcaísmos, influências literárias. O filólogo apresenta análises, deduções e inter-relacionamento de fatos, conhecimento dos livros de história, de arúspices e dos escritos pontificais – índices de uma cultura ampla, própria do sábio, do Filólogo, como Erastóstenes e Ateius” (BASSETO, 2001, p. 22). Após descrever o caminho tomado pela definição de filologia durante os séculos que se seguiram, afirmando que ela não foi unívoca, conclui: “Com isso se fixa o conceito moderno, em sentido estrito, de filologia como ciência do significado dos textos; e em sentido mais amplo, como a pesquisa científica do desenvolvimento e das características de um povo ou de uma cultura com base em sua língua e em sua literatura” (BASSETO, 2001, p. 37). Para Quetglas (2006, p. 5-9), a filologia procuraria, por meio da crítica, chegar ao texto original, à compreensão objetiva do mesmo e ao esclarecimento do contexto histórico com a explicação da língua utilizada. Ligada à filologia estariam a paleografia, a epigrafia, a codicologia, a papirologia, a linguística e outras formas de crítica ao texto. Encarnação (2010, p. 17) preferiu definir com Giancarlo Susini a epigrafia “como o estudo da forma como, em determinado momento, o Homem selecionou ideias para deixar de si para os vindouros”.

fatos. No texto de homenagem, Monod destacou que Waitz era, acima de tudo, um professor dedicado a ensinar os métodos para o trabalho histórico.

Saia-se de suas lições não somente mais instruído, com ideias mais claras e espírito melhor ordenado, mas com mais amor e respeito pela ciência, com a consciência da exigência e a decisão de trabalhar por elas. Sentia-se que M. Waitz colocava toda sua alma num ensinamento direto e familiar, que via uma obra moral e ao mesmo tempo intelectual para realizar, queria formar os homens e ao mesmo tempo os cientistas e doava o melhor dele mesmo. (MONOD; THÉVENIN, 1886, p. 3-4).

O modo como os merovíngios organizaram seu reino constituiu uma parte importante para Arquillière do sistema que regeu a política medieval. Os estudos de Thévenin estão presentes nas obras de interpretação da história medieval de Arquillière¹⁶.

Por intermédio de Thévenin chegamos a uma sucessão de mestres e discípulos que se estende de Leopold von Ranke até Arquillière. Podemos apontar, de modo parcial, que a perspectiva historiográfica de Arquillière se aproxima mais da escola metódica da qual herdou a crítica na abordagem das fontes. Porém, não se pode falar de uma escola metódica pura. O estudo da bibliografia sobre Thévenin levou-nos a Georges Waitz. Ele mesmo, sendo um discípulo reconhecidamente ligado a Leopold von Ranke, dispõe de pouca bibliografia e não tem o seu nome relacionado entre os seguidores da escola metódica. Delacroix *et al.* (2012, p. 99) citam Waitz indiretamente, chamando-o de pertencente à “historiografia alemã” na interpretação de Gregório de Tours e da Lei Sálica.

Outro professor de Arquillière, com o qual ele aprendeu o ofício de historiador, foi Émile-Louis-Marie Chatelain. Ele nasceu em 1851, numa família erudita. Chatelain foi latinista, paleógrafo e membro da Academia de Letras e Belas Artes. Ele se destacou pelo trabalho de coletar, fotografar e registrar diversos documentos na Itália e na França buscando conservar e preparar coleções que servissem para abordagens históricas. Um exemplo de seu trabalho foi a catalogação de manuscritos da Universidade de Sorbonne, publicado em 1892¹⁷.

¹⁶ Arquillière utilizou as conclusões de Thévenin sobre a propriedade da terra nos reinos germânicos durante a Idade Média. Thévenin (1886) se ocupou com o tema que está na origem do feudalismo.

¹⁷ O catálogo foi redigido para facilitar o acesso às fontes históricas contidas na universidade. Chama-nos a atenção nesse livro a propaganda da editora, que oferecia vários catálogos de universidades e bibliotecas francesas (CHATELAIN, 1892). Thévenin, conforme salientamos em

Um dos trabalhos de paleografia de Chatelain tratou das chamadas *Notas Tironianas*¹⁸ que constituem um completo sistema de taquigrafia latina. Chatelain (1900, p. vii) salienta que as *Notas Tironianas* representam “uma parte obscura da paleografia latina” e explica que uma nota tironiana se compõe de dois elementos: um radical ou signo principal e uma terminação ou signo auxiliar. Assim, na obra, enumera a formação das palavras segundo a taquigrafia latina composta por Tiron. A obra, na apresentação de Chatelain, destina-se a seus alunos. No sistema das notas tironianas a capacidade de formação das palavras era bem ampla e o domínio dos símbolos que as constituíam era um processo que requeria memorização e bastante prática. Seus estudos das Notas Tironianas e da taquigrafia silábica possibilitaram, entre outras especificidades, decifrar diplomas merovíngios e carolíngios. Os estudos de Chatelain e Quicherat (1891) catalogaram as formas de abreviações utilizadas nos textos latinos contribuíram para o aperfeiçoamento do *Dictionnaire français-latin* (1891)¹⁹.

Segundo os métodos de pesquisa histórica aplicados por seus mestres, Arquillière traduziu diversos textos latinos de Gregório VII. Arquillière (1926a) também editou um texto inédito, encontrado por ele, do teólogo Tiago de Viterbo chamado *De Regimine Christiano*. Conforme o próprio Arquillière (1913) informa, a edição crítica foi preparada por meio de comparações com manuscritos de bibliotecas italianas. O aluno havia compreendido a necessidade das fontes, sua conservação, interpretação e tradução. Dominar o latim para ler as fontes, quase sempre oficiais, era uma característica da escola metódica que pela análise interna do documento procurava retirar-lhe o sentido²⁰. Arquillière utilizou-se desse conhecimento na sua historiografia.

nota anterior, comentou a seus leitores que a procura por fontes inéditas era uma constante na pesquisa histórica da sua época e pondera que seria exagerada.

¹⁸ Marco Túlio Tiron seria um ex-escravo do romano Cícero. Ele teria formulado o primeiro sistema de taquigrafia europeu. Tiron teria sido revisor dos discursos de Cícero e recolheria os discursos no Senado Romano de forma abreviada ou rápida (FLEXOR, 2008; FERREIRA, 1938; LIMA, 2006).

¹⁹ Segundo Aubert (1938), em 1889, na quarta edição do *Dictionnaire Latin-Français*, Chatelain acrescentou 4.000 palavras. Nas palavras cheias de bons adjetivos Aubert (1938, p. 210) comentou o empenho de Chatelain na língua latina: “Ele ama o latim e quer fazer amar. Ele redige com prazer seus prefácios em latim. Ele escreve em latim a seus filhos. Ele retoma os versos latinos com amor e felicidade. Era um confrade amável e respeitoso e onde estava era um amigo muito estimado.”

²⁰ Segundo Bourdè e Martin (c1983, p. 114), Leopold von Ranke rebateu as filosofias da história e propôs algumas regras teóricas: “[...] 5. a. regra: a tarefa do historiador consiste em reunir um número suficiente de dados, assente em documentos seguros; a partir destes factos, por si só, o registro histórico organiza-se e deixa-se interpretar”.

Arquillière foi também aluno de Ferdinand Lot (1866-1952). Lot concentrou seus estudos na Idade Média e no final do Império Romano, particularmente nos períodos limites entre cada época. Autor de *O fim do Mundo Antigo e o princípio da Idade Média* (LOT, 2008), obra na qual pretendia demonstrar que não se podia compreender os períodos do fim da antiguidade e início da Idade Média de forma separada, mas como um processo. Segundo Barros (2009), Lot destacou que o fim do Império foi um processo, mas que o Império terminou e não se transformou em outro reino ou permaneceu nos reinos bárbaros que se estabeleceram nas antigas províncias. As causas deste término do Império foram sociais, econômicas e políticas. Para Barros (2009, p. 552), estas causas “geraram um estado interventor, corrupto e burocratizado”. Todavia, diferentemente da afirmação de Barros, a interpretação de Lot sempre se orientava para a afirmação que quando um mundo termina, outro começa, ou seja, as épocas não se comunicam. A interpretação de Lot se aproxima mais da noção de ruptura.

Outra afirmação de Lot foi que o fim do Império Romano provém mais de questões internas do que pela pressão de povos chamados bárbaros. A compreensão de Lot aproxima-se de Braudel na sua forma de apontar as causas do fim do Império Romano. Lot ao descrever o período de transição, privilegiou os aspectos econômicos e sociais seguindo método que marcou a escola dos *Annales*. O próprio Braudel (1966), no ano do centenário de nascimento de Lot, elogiou sua obra e declarou que seu nome estaria entre os verdadeiros historiadores do mundo. A expressão de Braudel – “verdadeiro” – ainda que desperte a pergunta sobre o que consiste esta verdade, procura registrar o nome de um historiador que caminhou ao lado do movimento de renovação da história.

Lot foi um dos primeiros a utilizar o conceito de Antiguidade Tardia, e alguns defendem que o termo foi criado por ele para manifestar sua compreensão do fim do Império Romano²¹. As obras de Lot foram constantemente citadas por Arquillière, demonstrando uma aceitação parcial de seus argumentos. Lot defendeu que os bispos cristãos encontraram nos privilégios oferecidos por Constantino a satisfação de seus desejos de dominação e autoridade, portanto, Arquillière utilizou os textos

²¹ Uma comparação entre as ideias de Lot e Pirenne demonstra que o primeiro defendeu como aspectos internos para o fim do Império Romano o crescimento da economia não baseada no pagamento de soldos, mas sim na entrega de gêneros variados e terras. Esse aspecto econômico teria contribuído para o enfraquecimento do Império. Pirenne teria defendido uma continuidade da economia monetária (SARTIN, 2010; BARROS, 2009; SILVA, 2013).

de Lot sem as conclusões pejorativas mencionadas. Segundo Lot (1925), os merovíngios desenvolveram um modo especial de unificar religião e reino, afirmação que serviu de apoio para ideias posteriores formuladas por Arquillière.

Le Goff (1966), em artigo sobre Ferdinand Lot e os *Annales*, declarou não ter conhecido pessoalmente Lot, mas por intermédio de Perrin se sentia próximo a ele:

Primeiro por meu querido mestre Charles-Edmond Perrin, que foi seu discípulo e se declarava sempre fortemente marcado pela influência deste grande historiador, tenho um pouco a impressão de ter sido, ousado afirmar, “pequeno-aluno” de Ferdinand Lot. (LE GOFF, 1966, p. 1179).

De acordo com Le Goff (1966), Marc Bloch e Lucien Febvre apreciavam o modo como Lot abordava as questões históricas. Para Febvre, Lot era um “pesquisador apaixonado” que não se considerava jamais satisfeito, que colocava ao leitor centenas de questões em suas obras.

Le Goff (1966) questionou, ainda, por que Lot teria publicado somente um único artigo nos *Annales d'Histoire Sociale* se Bloch e Febvre fizeram elogios a seus principais trabalhos. Segundo Le Goff (1966, p. 1180-1181), Lot não exprimia claramente sua concepção de história e quando o fez parece destoar da História Social. Quando Lot esteve mais perto de exprimir sob a forma de princípios sua concepção de história, por exemplo no seu relato sobre o livro de Roupniel – *Histoire e Destin* –, escreveu Le Goff, foi para insistir sobre a importância da cadeia cronológica constituída pelos “eventos”, sobre o papel dos indivíduos que se destacam e são criadores de “descontinuidades” – ideias que não têm um lugar propriamente no espírito dos *Annales*.

Lot possui uma característica própria e por isso não pode ser compreendido como um historiador pró ou contra os *Annales*. Ele possui certas características que formam a importância da sua herança histórica. Por esta razão, Le Goff (1966) expõe alguns pontos de convergências entre os *Annales* e Lot.

Um dos pontos de convergência com Lot foi a crítica ao sistema de ensino superior francês²². Os *Annales* contestaram, também, o modo como o sistema de ensino superior francês se organizava, mas Lot fizera isso 25 anos antes. Lot

²² Segundo Mahn-Lot (2014), historiadora e filha de Lot, ele foi contrário ao sistema de ensino superior francês se manifestando duas vezes contra ele. Ele inaugurou uma novidade nos estudos superiores franceses quando sua tese foi defendida em francês e não em latim.

chamava a atenção para o atraso do sistema francês comparado ao alemão²³. Para Le Goff (1966, p. 1182), Lot “Combate contra a retórica e a escolástica abusivamente batizada de *cultura geral*”. Ele se opõe ao modelo proposto pela prova de Agregação²⁴ do ensino superior francês. Lot teria percebido problemas que considerava graves e empenhou forças contra ele muito antes que outros acadêmicos considerassem a questão. A sua preocupação ampliava-se ainda para a especialização das ciências humanas e especialmente na história. Essa especialização, longe de ser apenas uma concentração temática, era na verdade um fechamento na disciplina.

[Na *École des Chartres*] se sente os inconvenientes da especialização. Se estuda na *École des Chartres* as ciências auxiliares da história, mas não a história propriamente dita. Na Sorbonne as licenças e agregações de história são autorizadas a ignorar absolutamente as ciências auxiliares. De ambas as partes se perde e se corta com a finalidade de mutilar o ensino de história. (LE GOFF, 1966, p. 1182).

A crítica de Lot, segundo Le Goff (1966), resultaria da sua necessidade de liberdade, de estudos sérios e de estudantes mais receptivos à sua metodologia de pesquisa.

Além das questões que Lot questionava sobre o ensino superior francês, para Le Goff (1966), ele teria sido um historiador dedicado a um campo vasto, recorrendo às múltiplas disciplinas e procurando fazer grandes sínteses. Em sua pesquisa histórica, Lot teria se utilizado da arqueologia, antropologia, psicologia social, demografia, filologia e toponomástica. Lot foi crítico da periodização da história em épocas, o que transpareceu em sua obra principal sobre o fim do mundo antigo e início da Idade Média. Le Goff destacou, ainda, a preferência de Lot pela história da

²³ Além da Alemanha, mencionada por Le Goff acima, Lot ainda acrescentou que a Suíça e a Itália mantinham sistema de ensino superior melhor que o francês (LOT, 1892).

²⁴ Picard (2010, p. 145-155), em artigo sobre a história do ensino superior francês, afirmou que, em 1879, com a chegada do poder dos republicanos, eles propuseram uma renovação no ensino superior. Concordando com George Weisz, Picard aponta que o reformado ensino resulta nas aspirações da nova elite à formação, das propostas republicanas e no desejo dos universitários de autonomia profissional. Prevaleceu uma concentração do prestígio nas instituições de ensino da capital, com forte hierarquia, até na estruturação dos campos acadêmicos. Os regulamentos e normas estabelecidos nessa época refletem o posicionamento das novas elites. As disciplinas canônicas, ou seja, já consagradas no meio acadêmico, foram apoiadas pelo dispositivo do exame de Agregação. Essas disciplinas destacavam as abordagens internalista e reprodutiva dos saberes, sendo elas aceitas, no momento, pela maioria acadêmica. Picard asseverou, ainda, que a Agregação gerava uma crise dificultando a entrada de novos professores. A questão só foi resolvida em 1936, com a mudança da aposentadoria de 75 anos para 65 anos.

França e salienta que ele não a separou da cristandade, seja a bárbara das invasões, seja a carolíngia, seja a feudal.

Como ressalta Le Goff (1966), Lot fez, em alguns momentos, história social, um exemplo seria quando se propôs a pesquisar sobre quando se deixou de falar latim²⁵. Ele teria recorrido não à filologia em si mesma, mas à problemática da história social, apontando uma interpretação de mecanismos mentais.

Para Le Goff, Lot servia-se de um método regressivo quando procurava clarear o passado a partir do presente, mas longe de ser considerado um anacrônico, comentava Bloch “Nós não deixamos jamais de pensar exatamente como M. Lot” (apud LE GOFF, 1966, p. 1185).

A ideia de descontinuidade está presente na obra de Lot, sendo até um tema recorrente em suas pesquisas. Ele preferiu realizar estudos situados nos períodos de ruptura, acomodando aí sua visão sobre o modo como se processam as alterações estruturais que finalizam um mundo, conforme sua expressão.

Na coleção de obras doadas pelas filhas de Lot, Irène Vildé-Lot e Marianne Mahn-Lot, ao *Institute de France* encontram-se documentos inéditos que contribuem para conhecer mais aspectos da vida de Lot, correções de obras e conceitos utilizados por ele. Segundo Mahn-Lot (1997), que apresentou o acervo doado, entre o material doado encontram-se textos inéditos sobre *O fim do Mundo Antigo*, sobre a economia no Império Romano²⁶ e o fluxo comercial no Mediterrâneo. Nesses escritos inéditos destacam-se as sete cartas recebidas de Marc Bloch. Em uma dessas cartas com data de 1921, Bloch escrevia:

Eu te enviarei um artigo sobre os servos da gleba. Eu trabalho numa memória sobre os reis taumaturgos. Você encontrou um texto sobre

²⁵ O artigo de Lot (1931, p. 97-159) discorda da fácil solução à questão opondo-se uma classe mais abastada (aristocracia e clérigos) que tinha acesso à educação e a forma correta de se falar à outra formada por pessoas mais pobres (soldados, camponeses, etc...) que desconheciam o latim correto. O latim não é a língua materna na Idade Média, mas uma segunda língua. Defender o latim vulgar como língua dos pobres e iletrados não se sustentaria, pois ele era o latim falado. Carlos Magno, no impulso dado aos estudos no chamado Renascimento Carolíngio, não conseguiu restaurar o latim. Lot concluiu dizendo que, quando se tentou no período carolíngio restaurar a pronúncia correta do latim, Carlos Magno não havia percebido que tanto o Império Romano como o latim estavam mortos.

²⁶ Lot concluiu, em notas sobre a economia no Império Romano, que os soldados quase sempre recebiam seus pagamentos em víveres e para os veteranos era oferecido terras, logo, não se pode pensar numa economia centralizada no uso da moeda (MAHN-LOT, 1997, p. 362). Pirenne (2010, p. 105), afirma que Lot não percebeu a alteração realizada nos pagamentos dos impostos em Clermont. Os pagamentos eram realizados em produtos naturais, porém, foram alterados a pedido do bispo local para serem efetuados em moedas.

escrófulas? A questão feudal me apaixonou sem contar a velha ideia que te falei outra vez que flutua sempre em meu espírito: de me ocupar um dia da crítica dos testemunhos. (apud MAHN-LOT, 1997, p. 363).

Em outra carta de 03 de outubro de 1939, Lot relatou que poderia ser dispensado do serviço militar por causa de sua situação familiar, mas... o texto termina em reticências, porém sabemos que Bloch aderiu à resistência francesa contra a ocupação nazista, sendo executado em 16 de julho de 1944.

Nos textos que foram doados ao *Institute de France* constam críticas ao materialismo histórico. Lot, na comunicação que data de 1946, reiterou que os reis franceses não se interessavam pela economia, exceto para pagar os gastos com guerras. Os reis ingleses, ao contrário, por contarem com população abundante, certa industrialização e capitalismo, fizeram despontar a Inglaterra como o primeiro país do mundo a considerar a economia como algo vital. Ele critica o materialismo histórico com a seguinte conclusão: “O que conduz o mundo são as ideias e as mentalidades²⁷” (MAHN-LOT, 1997, p. 364).

Em 1913, Lot denuncia como aberração a teoria das raças de Gobineau (1884)²⁸ e prevê o uso pelos alemães de suas ideias em outro texto apresentado por Mahan-Lot (1977, p. 361). As ideias de Gobineau recusavam a mestiçagem, acusando a mistura de raças como um fator de destruição das civilizações. A intenção de Gobineau era explicar a ruína dos grandes impérios da história como um processo de miscigenação. Assim, ele defendeu que os romanos, os persas e outros foram destruídos pela miscigenação que corrompeu a essência moral e as virtudes desses povos²⁹.

Outra informação apontada por Mahan-Lot (1997, p. 353) que consideramos importante é que Lot frequentou cursos de Fustel de Coulanges, em 1886. Sobre Fustel de Coulanges, Lot apontou que, no curso ministrado por ele de instituições francesas, foi despertada uma atenção que não se apagou com o tempo.

Lot foi, entre os mestres de Arquillière, um dos historiadores que se situou numa fronteira entre a escola metódica e a renovação da história. Ele foi um

²⁷ Destacamos que o uso do termo mentalidade ocupou a preocupação dos historiadores contemporâneos (BURKE, 2002; LE GOFF, 1976). As mentalidades seriam não só uma metodologia ou tendência teórica, mas um campo da história. A esse respeito, ver Barros (2010).

²⁸ José Arthur Gobineau, chamado também de conde de Gobineau, defendeu, no século XIX, ideias nas quais escalonava as raças, sendo a branca ariana aquela que ocuparia o topo. Ele esteve no Brasil, em 1869, desempenhando o serviço de Ministro da França no Brasil (embaixador) e convivendo num país de muitos mestiços.

²⁹ Sobre as teorias de Gobineau e como ele conviveu com Tocqueville ver Gahyva (2006, p. 553-582).

historiador engajado, ou seja, sua preocupação se estendeu para além do exercício da escrita da história. Nesse sentido, seria o que Sirinelli chamou de intelectual engajado. Lot questionou como as universidades organizavam os cursos e como era feita a contratação dos profissionais. Sua preocupação se manifestou, também, para com os meios de produção da história e não só com o seu resultado.

Para Lot (2008), a tarefa do historiador parte de um conhecimento sobre seu objeto de estudo, quando o ciclo de eventos está finalizado ou alterado, podendo ler o passado a partir do presente. Boussard (1968, p. 232) citou uma frase que resumia essa ideia: “Ferdinand Lot escrevia que em relação aos homens do passado, somos nós como deuses, pois conhecemos o futuro”.

Certeau (2006, p. 73-74) propõe a compreensão do modelo em que a historiografia de um autor está ligada às influências “das proximidades sociais ou políticas”. Os temas de história surgiriam assim, motivados por um movimento que define patrocínios e meios financeiros. Em seu tempo, Lot percebeu essas influências e as apontou.

As conclusões da obra principal de Lot foram utilizadas por Arquillière. Ele citou Lot em seus manuais de história, mas se manteve alheio a certas preocupações dele.

Arquillière sempre esteve a serviço do ensino superior francês, como professor ou reitor da universidade. Mas a sua situação profissional na *Faculté de Théologie de Paris* não era regida completamente por políticas educacionais públicas, o que o manteve fora das discussões sobre os rumos do ensino superior. O seu lugar social gozava de garantias dadas pela proteção da Igreja e da corporação na qual estava inserido.

Os mestres de Arquillière aqui apresentados demonstraram que sua formação histórica e seu modo de historiografia aproximavam-se mais da escola metódica. Foi a segunda geração dos discípulos de Leopold von Ranke que lhe conferiram a competência para o ensino da história. Todavia, acrescentamos que uma influência incontestável foram os mediadores eclesiásticos, por meio dos quais ele organizou seus temas, seus estudos e sua prática. A formação nos Institutos Católicos não recusou os métodos históricos estabelecidos na época, mas percebe-se uma resistência às novidades. A presença de Lot na elaboração dos argumentos de Arquillière lhe conferiu a ponte de diálogo com uma corrente de transição, mas essa presença não é predominante.

1.3 O uso da palavra “político” na Idade Média

Por meio da análise da formação e dos mestres de Arquillière, percebemos que sua historiografia tem raízes na escola metódica e está inserida no ambiente de uma faculdade católica influente no ensino e na sociedade francesa. Essas influências estão presentes na sua obra principal sobre a política medieval e na formulação do agostinismo político.

A expressão “agostinismo político” é formada pela junção de duas palavras que contêm implicações históricas em cada uma delas. A palavra “agostinismo” se refere à procedência das ideias. A palavra “político”, que entrou na linguagem medieval no século XII e XIII, acrescenta um modo diverso na compreensão, uma alteração do agostinismo. Para entendermos o termo agostinismo, propomos esclarecê-lo nas páginas seguintes e no próximo capítulo.

A expressão agostinismo político apresenta a palavra “política”, de raiz grega, que não era utilizada com constância no tempo de Santo Agostinho e nos séculos posteriores no Ocidente. No século XI e XII as traduções de Aristóteles e Platão trouxeram a palavra para o Ocidente. A palavra encontrou um campo fértil para crescer, pois o uso da sua transliteração latina (*politica*) logo serviu como vocábulo para os tratados sobre o governo das coisas públicas.

O termo política provém do grego *pólis* (πόλις) que significa cidade. A *pólis* grega compreendia, ao mesmo tempo, área geográfica de convivência e as regras definidas pelos cidadãos. *Pólis* era uma cidade-estado com exército, leis e assembleias para deliberação de assuntos considerados importantes para os gregos. O termo política surgiu dentro do contexto da cidade-estado de Atenas. Os filósofos Platão e Aristóteles deixaram obras que partiam da experiência da *pólis*, de suas visões sobre o que seria uma política que visava ao bem do cidadão grego.

No livro *A República*, Platão (2001) defendeu que o progresso da *pólis* alcançaria seu ponto máximo se o monarca fosse um filósofo. Para ele, o filósofo seria capaz de conduzir o cidadão da *pólis* à virtude. Encontramos em *A República* de Platão os mais variados assuntos. Segundo Santos (2009, p. 2):

O título habitual do diálogo, isto é, sua tradução em latim *republica* – “república” na tradução em português –, é enganoso, pois o homem moderno espera encontrar uma obra de filosofia política e, ao invés disso, encontra uma obra com uma grande variedade de temas que inclui política,

educação, estética, sexo, crítica cultural, psicologia, ética, matemática, metafísica e religião. (SANTOS, 2009, p. 2).

Santos (2009) defendeu que o título utilizado para o livro (*República*) provém da tradução latina, sendo o título original *politeia*. A *politeia* significava forma de governo. *Politeia* seria a constituição do cidadão que vive na *pólis*. No entanto, é necessário recordar que a *politeia* foi escrita com a intenção de reformular a prática de governo na *pólis* grega. Os fatos demonstraram para Platão – inclusive com a condenação de Sócrates – que a *pólis* ateniense não estava sendo bem conduzida. A *República* ou *Politeia* foi uma obra escrita a partir da insatisfação perante a prática da democracia grega. Exatamente as características de Sócrates, condenado por perturbar a *pólis*, são exaltadas na obra. O rei-filósofo é o modelo de governante ideal. Essa obra retornou aos debates sobre as formas de governo no século XIII.

Na obra de Aristóteles (1988) chamada *Política*, retomada no século XIII, as controvérsias quanto à terminologia se impuseram ao próprio tradutor latino, o dominicano Guilherme de Moerbeke, quando em 1260 e 1265 – primeira e segunda tradução – realizou seus trabalhos. Ele preferiu a transliteração de termos gregos relacionados à *pólis*, às formas de governo (oligarquia, democracia, tirania, etc.) e não uma tradução. Para os primeiros leitores do texto latino, as novas palavras causaram estranheza e passaram a fazer parte dos novos comentários sobre as formas de governo. Martins (2011) expõe que as traduções feitas por Moerbeke não contemplavam termos já consagrados desde a antiguidade romana e que foram utilizados na Idade Média. Ele preferiu a transliteração para conservar o sentido original dos termos.

A escolha da transliteração ao uso de termos já conhecidos entre os medievais, sobretudo para a palavra grega política, pressupõe, segundo Martins (2011, p. 61) citando a Rubinstein, um novo modo de conceber a dimensão pública do homem. Essa motivação dada por Rubinstein só pode ser inferida pela conhecida transformação ocorrida no século XIII na Europa medieval e não internamente ao texto traduzido ou nos comentários dos contemporâneos.

O termo política só será amplamente utilizado a partir das traduções das obras de Aristóteles, realizadas a partir do século XII, em especial a tradução feita por Moerbeke. Assim, o termo “político”, que foi utilizado por Arquillère, corresponde à compreensão contemporânea do termo. Se no século XIII os contemporâneos percebiam que a forma como os gregos administravam sua *pólis* diferenciava-se da sociedade cristã – *societas christiana* –, a utilização do termo política para todo o

período da Idade Média deve ser feita com certas ressalvas se com ele se quiser evocar uma *história* do termo. Cabe ressaltar que Santo Agostinho não utilizou a palavra com esse sentido e somente três vezes na obra *A Cidade de Deus*.

Nos séculos XI e XII a palavra política não era utilizada e nem a concepção grega sobre o governo dos povos. O termo política, na expressão “agostinismo político”, deve ser compreendido conforme o uso que foi atribuído à palavra na época moderna. A separação entre estado, religião, indivíduo e sociedade foi reivindicada a partir da Revolução Francesa. Todavia, o mundo ocidental ainda necessitou que séculos se passassem para que a dissociação entre estado, religião, indivíduo e sociedade se tornasse uma ideia comum e tivesse aceitação nas constituições dos países.

O sentido de “político”, na expressão de Arquillière, deve remeter então ao processo de formação das concepções sobre o governo do império e dos reinos. A escolha da palavra “política” para explicar o pensamento de Santo Agostinho, serve para deixar fora das análises as ideias sobre a origem divina do mundo, dos sacramentos, dos conceitos dogmáticos e outras categorias do cristianismo. A escolha do termo “político”, entre os diversos temas que Santo Agostinho escreveu, serviu também para delimitar o objeto pretendido na pesquisa de Arquillière. O limite para essa escolha repousa no fato de que o fundamento da Cidade de Deus é absolutamente de ordem sobrenatural. A missão do governante que deve garantir a justiça e a paz insere-se na teleologia do mundo. Garantir a salvação – um conceito sobrenatural – seria não só exclusividade do sacerdote que oferece os sinais visíveis para ela, mas também contaria com a colaboração efetiva dos monarcas. Assim mesmo, o que se poderia chamar de estritamente político está sempre em relação com o divino e sagrado. Com essa introdução aos termos, iniciamos a apreciação da obra de Arquillière.

1.4 O “agostinismo político”: origem e aplicações

A ideia do agostinismo político surgiu numa obra publicada pela primeira vez em 1934. Essa obra tinha a intenção de ser a primeira parte de um estudo preliminar ao seu livro sobre o papa Gregório VII (ARQUILLIÈRE, 1934). Entretanto, Arquillière (1956a, p. 20), percebeu que a publicação de forma separada ampliava o alcance de seus argumentos, pois podia demonstrar como se formaram as teorias político-

religiosas de toda a Idade Média. Pela importância da obra nessa pesquisa, apresentaremos todos os seus principais argumentos.

As edições da obra sobre o agostinismo político tiveram quatro edições em francês: 1934, 1956a, 1972, 2006. A tradução em língua espanhola foi publicada em 2005 por uma editora universitária da cidade de Granada, na Espanha. Essa edição espanhola apareceu depois de um longo período de sua publicação original. A edição que utilizamos para essa apresentação é a de 1956, pois a consideramos mais apropriada por conter uma introdução ampliada incluindo as conclusões de estudos que ele realizou depois da publicação da primeira edição. Entre a edição de 1934 e a 1956, o autor acolheu críticas à sua obra e escreveu uma nova introdução. Nessa introdução, ele aproximou o papa Gregório VII de Leão XIII, aprofundou discussões levantadas sobre a importância de Santo Agostinho e outros temas que serão aqui desenvolvidos. A segunda edição da obra foi publicada um ano antes de seu falecimento.

Arquillière (1956a, p. 51) partiu do princípio de que o entendimento sobre a função do estado na Idade Média provém de uma transformação da ideia de estado dos romanos. À noção romana de estado teria se unido certas considerações retiradas da obra *A Cidade de Deus*, de Santo Agostinho, com as quais os papas fundamentaram suas intervenções nos diversos reinos. Para ele, aconteceu uma vulgarização do pensamento do bispo de Hipona que diretamente ou indiretamente teria formado a sustentação filosófica e teológica para a ação de personagens influentes no medievo. Para Arquillière (1956a, p. 52), Isidoro de Sevilha e Gregório Magno teriam se apropriado das noções fundamentais de Santo Agostinho e alterando-a, deram os primeiros passos na construção do agostinismo político. A posteridade teria simplificado as noções agostinianas sobre o estado e a religião.

A sacralização das monarquias cristãs com a conseqüente ação dos monarcas no governo da Igreja foi motivada também pelos próprios papas e escritores cristãos nos séculos IV ao VI da Idade Média. Maccarrone (1959, p. 582-594) elencou quatro escritores cristãos dos séculos IV ao VI que chamaram ao imperador de vigário de Deus (*vicarius Dei*): Pseudo-Ambrósio (Ambrosiastro), Aponio, papa Anastácio II e Epifanio. Os escritores cristãos procuraram demonstrar que o imperador cristão, em sua sacralização, era diferente do período pagão. Prevalecia ainda o uso da expressão “imagem de Deus” (*imago Dei*) significando a realidade sagrada presente no imperador. Maccarrone aborda o uso das expressões

vigário de Deus, imagem de Deus, vigário de Pedro (*vicarius Petri*) e vigário de Cristo (*vicarius Christi*) como títulos atribuídos a imperadores, reis e papas como conotações teológicas e simbolizando poderes. Arquillière concentrou-se nas interpretações de Santo Agostinho não discutindo a sacralização das monarquias instituídas com o apoio dos papas e teólogos.

A simplificação de Santo Agostinho ocorreu, na interpretação de Arquillière (1956a, p. 52), na compreensão entre religião e estado presente em suas obras. As questões de ordem propriamente dogmática das obras de Santo Agostinho, ou seja, que definem as relações do fiel com as condutas e crenças que o conduzem à salvação, não teriam tido uma simplificação considerável.

Arquillière partiu de uma afirmação comum, especialmente na filosofia, a qual defendeu que até o século XIII seria o agostinismo que fundamentava as visões de mundo medieval. Santo Agostinho estava profundamente associado às ideias platônicas de mundo, sociedade e moral. Essa posição defendeu uma dualidade entre Platão e Aristóteles, e no século XIII, entre Santo Agostinho e Santo Tomás de Aquino. Esses últimos seriam associados aos dois filósofos gregos. A associação entre esses pensadores, ainda que possa colaborar para uma distinção de modos e formas, direciona para uma abordagem que parte da oposição entre eles. Teríamos assim, a partir do século XIII, o tomismo em oposição ao agostinismo.

Não houve, durante a Idade Média, segundo Arquillière (1956a, p. 53), uma distinção entre razão e fé, as quais chamou também de filosofia e teologia. Todavia, houve uma predominância na fundamentação teológica, partindo da tradição judaico-cristã para analisar as questões presentes na Idade Média. Com Aristóteles iniciou-se uma gradual distinção entre fé e razão, sendo impulsionada pelas universidades medievais.

Para Arquillière (1956a, p. 57), a utilização de Aristóteles no século XIII, por intermédio de Santo Tomás de Aquino, diminuiu a influência agostiniana. Porém, ele não faz menção às mudanças ocorridas no século XII, que preparam uma nova etapa teórica na política medieval. Luscombe e Evans (1993, p. 291), seguindo a Haskins, defenderam que no século XII a influência da antiga Roma retornou com seus governantes, juristas, filósofos e escritores. O retorno dos antigos afetou várias áreas da sociedade medieval, até mesmo as teorias políticas. Valendo-se de Haskins, Luscombe e Evans (1993) chamaram esse movimento de Renascença do

século XII. O horizonte teria se expandido no século XII, preparando a renovação do pensamento político.

Ainda segundo Luscombe e Evans (1993, p. 293), o século XII foi marcado por diversas situações, entre as quais destacamos: a aparição de novas ordens religiosas; as obras de Pseudo-Dionísio (2004), sobretudo a *Hierarquia Celeste*; tensões e tendências sacralizantes (instituiu-se a sagração de cavaleiros); diversificação das ordens e instituições.

Na Bíblia, nas obras dos Santos Padres e nos escritos clássicos dos pagãos havia uma variedade de reflexões sobre a vida humana e sobre o governo da sociedade. Essa herança de pensamento foi vigorosamente difundida a partir de um público mais abrangente e mais educado. (LUSCOMBE; EVANS, 1993, p. 295).

No século XII, textos escolhidos de Cícero, Sêneca e outros clássicos romanos foram utilizados para exemplificar ou comparar com as concepções cristãs. Uma das fontes do entendimento cristão de todas as coisas, a Bíblia, foi um instrumento de renovação.

Os estudos bíblicos por intermédio dos mosteiros e das universidades nascentes passaram de uma leitura espiritual (*lectio divina*) para uma interpretação dos textos baseada em pesquisa sistemática, especulativa e com finalidade moral. Segundo Luscombe e Evans (1993, p. 300-307), os textos bíblicos retornaram às discussões da política medieval. Destacam-se os estudos bíblicos de Pedro Lombardo, Bernardo de Claraval, Pedro Abelardo e João de Salisbury.

No Renascimento do século XII, os estudos dos Padres da Igreja, entre eles Santo Agostinho, foram resgatados de modo sistemático. Foi retomado o pensamento de Paulus Orosius (Paulo Orósio), contemporâneo do bispo de Hipona que escreveu a *História contra os pagãos* (*Historiarum Adversum Paganos*) com características apocalípticas e dividindo a história do mundo em seis etapas.

De acordo com Luscombe e Evans (1993, p. 309-312), Jean de Salisbury foi um dos escritores que uniu a política medieval às reflexões gregas. O problema da tirania ocupa parte importante de suas obras. A tirania foi um tema presente nas obras políticas gregas.

E por último, Luscombe e Evans (1993, p. 312-317), atribuem aos muçulmanos e judeus o retorno, no século XIII, dos estudos dos filósofos gregos Platão e, sobretudo, Aristóteles. A proximidade dos muçulmanos com o Ocidente

medieval por meio da Espanha, da Sicília e da Terra Santa contribuiu para que Aristóteles fosse lido e comentado. As obras de Aristóteles que mais interessaram foram as sobre a Lógica, a obra chamada *Política* e a *Ética a Nicômaco*. Foi por intermédio de Maimônides, Averroes e Al-Farabi que Aristóteles tornou-se mais compreensível entre os cristãos. Os cristãos no século XIII se empenharam para construir sua própria interpretação.

Essas ideias expostas acima sobre os séculos XII e XIII não foram contempladas pelo historiador Arquillière. Concordamos com Luscombe e Evans (1993) sobre as novas interpretações que surgiram no século XII e XIII terem alterado o modo como o pensamento político medieval era formulado. Os elementos teóricos ampliaram-se e os argumentos expostos por Gregório VII não eram mais capazes de responder a esse novo período da política. E concordamos com Arquillière quando ele sugeriu que o suposto agostinismo político teve seu auge com a figura de Gregório VII, no século XI.

Para compreender o período que antecedeu o século XII, Arquillière baseou-se na interpretação de Gilson (1929). Gilson defendia que Santo Agostinho alimentou uma aversão ao mundo. O mundo seria o lugar do pecado e inferior ao reino da graça. A consequência seria uma desconfiança que a razão por si só pudesse conduzir a sociedade sem o auxílio da graça. As interpretações de Arquillière se assentam, em grande parte, nas ideias de Gilson e Mandonnet, que ele chamou de um dos maiores conhecedores do pensamento agostiniano. Para Mandonnet (1911, p. 73-74), a doutrina de Santo Agostinho se definia por uma falta de separação formal entre filosofia e teologia, ou seja, entre verdades de fé e de razão. Mandonnet destaca-se como um dos filósofos do tomismo. Mandonnet e Destrez (1921) catalogaram em uma obra os principais estudos sobre Santo Tomás de Aquino visando facilitar os estudos de sua obra.

Arquillière (1956a, p. 54) resume sua afirmação sobre o agostinismo político:

Em suma, a tendência de absorver a ordem natural na ordem sobrenatural, tal parece ser a característica do agostinismo aos olhos destes dois eminentes críticos [Mandonnet e Destrez]. Nós juntamos a esta consequência, que eles não consideram e que constitui o que chamamos de *agostinismo político*: a tendência de absorver o direito natural dentro da justiça sobrenatural, o direito do Estado no direito da Igreja.

A chave do agostinismo político estaria, então, na noção de direito. Encontramos nessa argumentação ecos dos estudos de Ernest Gény. Como

entender este direito da Igreja e do Estado? A separação entre um direito natural e a justiça sobrenatural foi uma das questões debatidas no âmbito da formulação do *corpus* jurídico da Idade Média³⁰.

O entendimento que suprimiu a ordem natural, particularmente no pensamento de certos papas e bispos, segundo Arquillière, deve-se ao próprio Santo Agostinho por não expor sua compreensão sobre diversos tratados de forma separada:

Ele não escreve, em efeito, – salvo em raras ocasiões – obras didáticas, tendo o cuidado de marcar atentamente todas as definições dos termos essenciais, de precisar friamente todas as distinções, como fez mais tarde, um Santo Tomás de Aquino. (ARQUILLIÈRE, 1956a, p. 55).

Seriam, ainda, as obras de Santo Agostinho motivadas para responder a questões que preocupavam em seu tempo? As respostas eram baseadas na experiência religiosa do bispo de Hipona. Santo Agostinho escreveu obras pensando especialmente na orientação sobre o bem e o caminho para alcançá-lo. Escreve Arquillière (1956a, p. 56): “A especulação racional e a fé, a natureza e a graça são constantemente ligadas e unidas como na realidade de nossa vida moral... Seguramente, Agostinho não as confundem e marca constantemente as diferenças”.

A diferença entre as reais intenções de Santo Agostinho e o que o nosso autor define como agostinismo político seria uma “simplificação grosseira”, conforme expressão dele, em matéria política. A natureza e a graça passaram a ser entendidas como uma só manifestação da lei. Essa simplificação alterou também a forma de se compreender a história.

Arquillière (1956a, p. 59-67) discutiu os argumentos do historiador Ernest Bernheim. Para o historiador alemão, Santo Agostinho teria utilizado a palavra paz (*pax*) para definir o estado de equilíbrio entre todas as coisas. Para ele, alcançar a paz foi a intenção de Santo Agostinho. Para ele, seria a paz mais do que uma

³⁰ Na longa Idade Média há uma enorme quantidade de conjuntos de direito: romano sobrevivente no Império Bizantino, canônico, muçulmano, dos povos germânicos, do Império Carolíngio. A partir dos séculos VIII-IX: direito feudal, direito celta e a *Common Law* dos ingleses. Outra dificuldade surgiu a partir no século XII, quando o direito passa a ser debatido nas universidades medievais, ampliando as posições existentes. Santo Tomás defendia que a lei natural (*lex naturalis*) era emanada da lei divina (*lex aeterna*). A lei natural teria como núcleo a propensão humana para o bem, mas a razão humana, por escurecimento causado por um possível pecado original (impulso ao mal), nem sempre o praticaria. Para Guilherme de Ockham a lei divina e a natural coincidem na inclinação para o bem, todavia esse bem é sempre comum e não particular, ou seja, é a humanidade como um todo que deve se beneficiar. Entretanto, não se encontra nele um esquecimento do indivíduo (PONZILACQUA; SOUZA, 2012, p. 361-381).

ausência de conflitos, guerras e turbulências exteriores, mas: “É a submissão à vontade de Deus, assim como nos é conhecida pela fé”. Arquillière (1956a, p. 62) aponta que a mesma ideia estaria no que Agostinho chamava de justiça.

Bernheim defendia que o bispo de Hipona afirmava que todo governo exercido por pagãos – exercido antes do advento do cristianismo ou por monarcas que não haviam recebido a graça pelo batismo – seria imagem da cidade diabólica e destinada à destruição.

Arquillière (1956a, p. 66) escreveu:

É clara a ideia que a paz e a justiça – consideradas como inexistentes fora da Igreja – podia conduzir às concepções teocráticas mais absolutas da Idade Média. Esta mudança foi ainda mais fácil, pois as duas ideias são fundamentais e formam de alguma forma, a substância das teorias políticas.

Na cristandade, a justiça e a paz seriam compreendidas com base em conceitos teológicos, ou seja, sem a fé essas características estariam ausentes em sua totalidade de um reino. O equívoco para o historiador francês estaria em Bernheim determinar – junto com ele algumas teorias políticas medievais – que a justiça e a paz são conceitos inexistentes em qualquer reino que não seja cristão. Somente o esclarecimento da intenção de Santo Agostinho poderia demonstrar que não provém dele a inclinação de certos teólogos de suprimirem o direito natural e absorvê-lo em um direito sobrenatural, orientado e interpretado pela Igreja por meio de sua hierarquia.

Outra definição importante na obra *A Cidade de Deus* seria o que se entende por povo. Santo Agostinho não teria tido uma única interpretação sobre o que seria um povo. Santo Agostinho (*De civ. Dei*, XIX, 24)³¹ teria revisto posições anteriores mais restritivas, retomado o conceito de povo sob o liame da razão e do amor ao escrever: “O povo é o conjunto de seres racionais associados pela concorde comunidade de objetos amados”. Não seria um território ou um idioma qualquer que constituiria um povo, mas seus desejos e os encaminhamentos que os indivíduos tomavam para alcançar esse fim. O que ele entendia por amor seria o que os indivíduos praticam a cada dia e a que as ações se destinam.

³¹ Conforme padrão utilizado mundialmente para a citação dos livros de Santo Agostinho utilizaremos as siglas *De civ. Dei* para *A Cidade de Deus* e *Conf.* para o livro *Confissões*. As traduções utilizadas encontram-se nas referências.

1.4.1 Dai a César o que é de César: a providência e os impérios

A diferença entre os que se guiam pelo agostinismo político e o que nosso autor chama de “verdadeiro” agostinismo, era acreditar que não podia haver justiça e paz fora do cristianismo. Para Arquillièrre, o bispo de Hipona baseia-se em São Paulo que pediu aos fiéis que obedecessem aos reis pagãos. O apóstolo não apresentou restrições ao poder exercido pelos romanos no primeiro século. Santo Agostinho, seguindo o apóstolo, ao considerar os reinos que existiam antes do cristianismo, exorta que os cristãos devem obedecer às autoridades. Todavia, essa obediência não resultaria numa homogeneização entre virtudes cristãs e pagãs. O grau perfeito encontra-se entre os batizados.

Arquillièrre (1956a, p. 69) chamou de Providência o modo como Santo Agostinho entendia a história. Para Santo Agostinho, haveria uma lógica só conhecida por Deus e que encaminharia o mundo. Pagãos e cristãos executariam atos que parecem ser orientados por eles mesmos, mas que estariam em sua finalidade guiados pela providência divina. Ela guia a cidade dos homens para se tornar a Cidade de Deus por meio da justiça.

A justiça constitui, segundo Arquillièrre (1956a, p. 71), o ponto principal da obra *A Cidade de Deus*: “A justiça! Eis a ideia central, a alma de todos os desenvolvimentos, frequentemente diferentes que preenchem os 22 livros da Cidade de Deus”. Essa justiça é, antes de tudo, um conceito teológico. Ela provém da fé e eleva à salvação. A justiça seria entendida por Agostinho com base na Sagrada Escritura e teria se transformado num conceito para a aplicação política baseado nos livros do Novo Testamento³².

O conceito de justiça ocuparia, segundo a posição de Arquillièrre, um ponto importante na elaboração agostiniana sobre o cristianismo na política. Assim, o próximo passo para Arquillièrre seria definir como Santo Agostinho teria chegado ao conceito de justiça. A constatação mais óbvia é que provém da interpretação do

³² Para o estudo da Idade Média, especialmente em assuntos em que a fundamentação foi retirada dos textos bíblicos, torna-se necessário abordar também essas fontes. O cuidado necessário para essa abordagem é tentar entender os textos bíblicos valendo-se do ponto de vista do homem medieval e não se conduzir somente por hermenêuticas bíblicas atuais. Um problema premente na interpretação das fontes medievais é a utilização das traduções bíblicas. A versão mais utilizada na Idade Média foi a Vulgata. São Jerônimo, tradutor da Vulgata, defendia que antes de traduzir as palavras gregas da Septuaginta e do Novo Testamento, traduzia o sentido (FURLAN, 2003, p. 13).

Novo Testamento. Os evangelhos e as cartas de São Paulo consistem no suporte do entendimento agostiniano da justiça. Nos evangelhos, a palavra justiça aparece diversas vezes. Em alguns textos a justiça seria uma característica do que se chama de reino dos Céus nesta terra. O texto citado por nosso autor é: “Com efeito, eu lhes garanto: se a justiça de vocês não superar a dos doutores da Lei e dos fariseus vocês não entrarão no reino dos Céus” (MATEUS 5, 20)³³. A ligação entre justiça e religiosidade é uma característica onipresente na tradição judaica. Os judeus chamam seus livros sagrados de “A Lei e os profetas”. Grande parte dos livros da Bíblia judaica é formada por códigos de leis e condutas que sistematizavam a vida comunitária e individual de cada judeu. As leis que regiam o povo judeu não seriam consideradas por eles mesmos uma simples elaboração do consenso social ou, menos ainda, que proviessem de grupos dominantes como consideramos em análises atuais, mas havia uma coincidência entre lei e vontade divina. Todavia, o que mais marcou o pensamento agostiniano foi a superação da antiga lei pelo cristianismo, tendo nos textos de São Paulo a principal elaboração.

Para Arquillière (1956a, p. 77), São Paulo procurou demonstrar que o cristianismo constituía uma nova visão sobre a lei e a justiça. O zelo pelas regras rituais que marcavam o judaísmo teria sido superado pela nova lei de Cristo. O judaísmo ritualista e ligado a uma etnia, com a vinda de Cristo, fora substituído pelo universalismo cristão. Esse universalismo consistia na possibilidade de todos aderirem ao cristianismo independente de território ou etnia, conforme escreveu São Paulo³⁴.

Não haja mais mentiras entre vós, pois vos despojastes do homem velho, com suas práticas, e revestistes o homem novo, aquele que, para ter acesso ao conhecimento, não cessa de ser renovado à imagem do seu Criador, aí não há mais grego e judeu, circunciso e incircunciso, bárbaro, cita, escravo, homem livre, mas Cristo: ele é tudo e está em todos. (COLOSSENSES 3,9-11)

³³ Doravante todas as citações bíblicas serão feitas a partir da *Tradução Ecumênica da Bíblia* (1997).

³⁴ Em outro texto mais específico, a imagem da superação do antigo pelo novo, da lei pela fé que justifica aparece ainda mais claramente. “Assim pois, a lei foi o nosso vigilante, à espera do Cristo, afim de que fôssemos justificados pela fé. Mas, após a chegada da fé, não estamos mais sujeitos a esse vigilante. Pois todos vós sois, pela fé, filhos de Deus, em Jesus Cristo. Sim, vós todos que fostes batizados em Cristo vos revestistes de Cristo. Não há mais nem judeu nem grego; já não há mais nem escravo nem homem livre, já não há mais o homem e a mulher; pois todos vós sois um só em Jesus Cristo” (GÁLATAS 3, 24-28).

Destacamos que Arquillière não usa a expressão universalismo paulino, mas representa melhor as convicções paulinas. Consideramos que Arquillière não aprofundou a questão do universalismo paulino, mas conduziu a uma eclesiologia da salvação. Ela seria uma visão mais restrita, quando se considera a política da antiguidade na qual São Paulo viveu. A filiação de Arquillière e sua vontade rápida de conduzir todas as coisas à Igreja não permitiram que percebesse melhor o universalismo paulino.

Na compreensão da história que Santo Agostinho desenvolveu há uma visão que subtrai a importância dos eventos singulares – e conseqüentemente de seus protagonistas – do propósito final. Para ele a história, argumenta Arquillière (1956a, p. 73-74), é eminentemente salvífica e, por isso, teleológica e teológica. A visão da história que Santo Agostinho formulou é parte da tradição judaico-cristã da história. Os textos bíblicos de São Paulo apresentam uma interpretação que, para nosso historiador, distingue entre instituição e pessoas. Paulo acredita que o Império Romano foi entendido como desígnio divino. Ainda que o Império perseguisse a Paulo, ele entendeu que o poder provém de Deus. A recomendação de S. Paulo à submissão ao poder constituído era uma aceitação que o estado, ou seja, a organização sob leis, monarcas, imperadores ou outro tipo de governo, era necessária pela própria característica que o ser humano requer para viver em sociedade. Arquillière (1956a, p. 57-58) chamou essa aceitação do governo de “direito natural do Estado”.

Consideramos que Arquillière não retirou as conclusões que os textos de São Paulo sugerem. Arquillière (1956a, p. 75-87) demonstrou que os textos paulinos prezam por uma aceitação da ordem política estabelecida com o Império Romano. Entendemos que eles podem ser colocados à altura dos textos de Santo Agostinho e não só compreendidos como uma referência distante. São Paulo manifestou uma postura contrastante com as ideias judaicas da época que recusavam o Império Romano.

Santo Agostinho afirmava, ao entender o Império Romano como necessário, que ele seria vontade de Deus e para o bem comum temporal. Partindo de São Paulo, Santo Agostinho acreditava que os poderes, mesmo fora do cristianismo ou da Igreja, fossem legítimos. Essa posição, para Arquillière, foi fundamental para demonstrar que não haveria em Santo Agostinho uma absorção do estado. O bispo de Hipona não teria conhecido ou defendido que todo o poder legítimo pertencesse à Igreja ou conforme linguagem posterior, ao sacerdócio.

São Paulo atribuiu à palavra justiça o próprio ideal religioso de salvação. A palavra se torna, em linguagem paulina, uma realidade que provém novamente do próprio Deus, fonte da justiça, como dom ao cristão. Justiça, salvação, fé e a adesão religiosa feita pelo batismo foram aproximadas e, em alguns textos de São Paulo, coincidem. Para Arquillière (1956a, p. 81), a primeira inspiração de Santo Agostinho decorre, sobretudo, dos textos paulinos: “Nós estaremos menos surpresos de encontrar toda a substância das ideias fundamentais de Santo Agostinho, assim como, nós as encontramos sob a pena de Gregório VII”.

É importante ressaltar que o batismo ou a condição de catecúmeno, torna-se o elo fundamental na cristandade. É ele que estabelecia as novas obrigações e ocupava o lugar que antes era dado pelo nascimento. Por meio do batismo, compreendido como um “novo nascimento”, articulava-se a constituição de uma sociedade que contrastava com as outras religiões da antiguidade, especialmente porque pode ser conferido independente de qualquer condição de povo, língua ou aspecto econômico. Esses batizados formavam o Corpo Místico de Cristo, a Igreja, que conduziria à salvação. Segundo Arquillière, esses argumentos teológicos se uniram à concepção romana para formar as bases de uma compreensão cristã sobre a política na Alta Idade Média.

Para Arquillière os textos do Novo Testamento, especialmente os evangelhos, não parecem apontar em nenhum momento para uma realidade terrestre da implantação de uma organização territorial ou social cristã. As referências apontam sempre para um reino dos Céus que, na linguagem do livro de João, se opõe ao mundo. A metáfora do reino dos Céus impõe aos pensadores cristãos definir o que seria este reino. Arquillière recordou a discussão sobre o imposto dos romanos que se inseria nas discussões sobre um reino cristão no mundo.

Dize-nos, pois, qual é o teu parecer: É permitido pagar o tributo a César, sim ou não? Mas Jesus, percebendo-lhe a malícia, disse: “Hipócritas! Por que me armais uma cilada? Mostrai-me a moeda que serve para pagar o tributo”. Eles lhe apresentaram a moeda de prata. Ele lhes disse: “De quem são esta efígie e esta inscrição?” Eles responderam: “De César”. Então ele lhes disse: “Dai, pois, a César o que é de César, e a Deus, o que é de Deus”. (MATEUS 22, 17-21).

O texto acima, na concepção de Arquillière, se prestou a muitas interpretações no decorrer do cristianismo. Para alguns, a separação entre Império e religião foi a sugestão dada para essa interpretação. Outros entenderam que a interpretação

possível seria um reconhecimento do Império, uma vez que era legítimo dar o imposto a César. O apóstolo Paulo reconheceria, por diversas vezes, a ação de um poder ainda que pagão, como provindo de Deus. O texto da Carta de Pedro complementa: “Honrai todos os homens, amai vossos irmãos, temeí a Deus e honrai o rei” (1 PEDRO 2, 17).

O esforço de Arquillièrè se concentrou em demonstrar que nos textos bíblicos não havia uma aversão ao poder constituído, ainda que esse fosse exercido por pessoas que não eram cristãs. Mas o que apontam os textos é principalmente uma ação de Deus por meio de pessoas não cristãs.

1.4.2 Da perseguição ao fim do Império

Os Padres da Igreja ou Patrística constituem um grupo de autores cristãos que deixaram obras que auxiliaram na definição ou elucidação de temas sobre a fé cristã nas suas várias dimensões. No período chamado de Patrística permaneceu uma posição que atualizava e aplicava a reverência mencionada nas Cartas Paulinas e de S. Pedro. Prevaleceu uma aceitação dos imperadores, mesmo com a perseguição dos cristãos em alguns períodos. Arquillièrè exemplifica essa aceitação por meio de textos de Tertuliano, Santo Irineu e Teófilo de Alexandria. Nesses autores o Império não foi visto como inimigo do cristianismo ou como um poder que devia terminar, os romanos cumpriam, ainda que desconhecessem, um projeto sagrado. “Na prática, no meio de perseguições, os cristãos conservam uma atitude conforme a doutrina: respeito absoluto ao Império e resistência passiva às ordens que possam atingir o culto do verdadeiro Deus”. (ARQUILLIÈRE, 1956a, p. 97).

A questão que levou os mártires à morte era relacionada com a liberdade de seu culto ou a obrigação da apostasia de suas crenças, não foi uma revolta ao Império ou ao imperador, concluiu Arquillièrè. Tertuliano seria um dos representantes desta visão da necessidade dos cristãos de se submeterem ao poder constituído.

A obra de Tertuliano, chamada *Apologia*, elencou os motivos pelos quais os cristãos deveriam rezar e respeitar os reis, príncipes e outras autoridades. O primeiro motivo seria para conservar a tranquilidade querida por Cristo, que havia dito “orai pelos que vos perseguem”. O cristão deveria rezar pelo Império por causa da chegada do fim do mundo, porque enquanto ele se prolongasse, o cristão não

sentiria os flagelos. Os cristãos deviam venerar o imperador como um eleito de Deus.

Tertuliano representa fase anterior ao cristianismo como religião do Império. Nesse contexto, Arquillière (1956a, p. 100) cita Tertuliano para comprovar sua posição sobre o império: “O cristão não é inimigo de ninguém, nem mesmo do imperador. Ele sabe que ele foi instituído por Deus, que é necessário amá-lo e o reverenciar”.

A resistência ao Império Romano só aconteceu quando esse não permitiu aos cristãos prestar o culto devido ao seu Deus, na forma como eles compreendiam como a verdadeira. Para Arquillière, havia no Ocidente cristão uma aceitação do poder constituído e certa distinção das funções dele e da religião³⁵. Mesmo com a conversão de Constantino, a mudança aconteceu muito lentamente. A mesma coisa não aconteceu com o Oriente cristão. Arquillière relata que no Oriente foi constante a ingerência nos assuntos ditos eclesiásticos como definições de fé e escolha de bispos. Essa posição de nosso autor, demonstrada em outros momentos, visa afirmar que o Ocidente não compartilhou, a princípio, da forma exercida entre os bizantinos. Eles teriam transformado a religião em um departamento de seu reino com o imperador bizantino exercendo o governo total. A sua proposta de interpretação do Ocidente e do Oriente cristãos pode ser parcialmente aceitável. Para o Ocidente, os reis também exerceram o controle e participaram de todas as decisões da Igreja, como veremos adiante.

Santo Ambrósio, outro teólogo da Patrística apresentado por Arquillière para sua comprovação do agostinismo político, viveu no momento em que o cristianismo se firmava como religião oficial do Império. Santo Ambrósio foi mestre de Santo Agostinho e auxiliou em sua conversão. Santo Agostinho (*Conf.*, V, 13-14) narrou seu primeiro encontro com Ambrósio quando teria ido a Milão ensinar retórica. Santo Agostinho registrou seu encontro com Ambrósio, narrando como se dialogasse no texto diretamente com Deus:

Chegando a Milão, fui visitar o Bispo Ambrósio, conhecido pelas suas qualidades em toda a terra e vosso piedoso servidor, cuja eloquência

³⁵ Coexiste na obra uma tensão na interpretação dos primeiros séculos do cristianismo. Algumas vezes ele apresenta que o cristianismo foi tratado pelos imperadores de modo parecido com a forma utilizada para a religião romana. Nesse momento, ele apresentou uma “certa distinção” entre império e cristianismo.

zelosamente servia ao vosso povo “a fina flor do vosso trigo, a alegria do azeite de oliveira e a sóbria embriaguez do vinho”. Vós me leváveis a Ambrósio, sem eu o saber, para ser por ele conscientemente leva a Vós. (SANTO AGOSTINHO, *Conf.*, V, 13).

O encontro com Ambrósio transformou-se em amizade. Santo Agostinho, a princípio, ouvia as pregações de Ambrósio para descobrir o estilo retórico e comprovar a fama desse bispo. As palavras de Ambrósio foram, aos poucos, mudando de sabor. Escreveu Santo Agostinho (*Conf.*, V, 14): “Contudo, junto com as palavras que me deleitavam, iam-se também infiltrando no meu espírito os ensinamentos que desprezava”. A partir desse momento, Ambrósio e a Igreja recebiam um defensor que marcaria os tempos. Ambrósio pregava a necessidade do ser humano tornar-se virtuoso.

Para Santo Ambrósio, a função da Igreja seria fazer crescer as virtudes em cada ser humano. Essas virtudes seriam a prudência, a justiça, a força e a temperança. A prática de cada uma dessas virtudes devia ser vivida não só na esfera pessoal, mas também na dimensão social. Santo Ambrósio defendia que a Igreja e seus sacerdotes possuíam uma independência em seus assuntos de domínio espiritual. Nesse domínio, a amplitude do domínio espiritual seria completa: todos os cristãos, mesmo os imperadores, estariam submetidos à sua disciplina.

Para Arquillièrre (1956a, p. 114-115), na Patrística, somente João Crisóstomo apresentou uma posição que considerava a Igreja superior ao poder secular. As metáforas de João Crisóstomo aludem que “ao rei são confiados os corpos e aos sacerdotes as almas”. A comparação entre a Igreja e o Império foi realizada por meio de analogias com cada um recebendo suas notas características.

Em razão da exposição que Arquillièrre apresentou, o pensamento Patrístico marcou um ponto de passagem e de metamorfose entre um cristianismo distante do Império e um período depois de Constantino, que teria iniciado a aproximação do poder imperial. Sua intenção era demonstrar o caminho que seguiam as ideias sobre Igreja e Império na Antiguidade e em que estas se diferiam na Idade Média. Para ele, a forma como se entendia o cristianismo alterou-se profundamente, como será demonstrado posteriormente.

Na visão de Arquillièrre, Santo Agostinho não se distinguia muito do pensamento de parte da Patrística. O ser humano seria formado por corpo e alma. O corpo precisa ser orientado em suas necessidades naturais pelo governo deste

mundo. A alma, que leva o ser humano à imortalidade, não pode ser orientada pelo próprio ser humano, mas somente pelo evangelho que conduz à salvação.

Os romanos, conforme Santo Agostinho, teriam constituído um verdadeiro reino neste mundo. Ainda que fossem pagãos, o direito natural lhes dava uma condição real de exercer a justiça.

O ponto de passagem, para Arquillière, estaria, notadamente, na transição de um agostinismo puro para aquele que se manifestou nas ações e práticas de Gregório Magno, do papa Gelásio e em Gregório VII. Essa passagem fez, no período de Gregório VII e depois dele, surgir dois poderes com o fim religioso. Segundo Arquillière (1956a, p. 121):

Esse não será um mundo diferente, submisso a dois poderes de essências diferentes. Essa será uma mesma sociedade regida por dois poderes frequentemente concorrentes, mas unidos na mesma fé e subordinados a um mesmo fim religioso.

O primeiro a ser apresentado por Arquillière no caminho para a concorrência entre dois poderes foi Gregório Magno. Ele sentiu a pressão dos bizantinos em sua administração. O direito romano alimentou suas reflexões e o respeito pela *res publica romana* se estabeleceu no ensinamento e na prática deste papa. A autoridade que exercia o príncipe, defendeu o papa, seria plena sobre os seus súditos, ainda que esse possa ser iníquo. Ele exerceria com os bizantinos o que Arquillière chamou de “concepção ministerial do Império cristão”, ou seja, o império é um elemento fundamental para o desenvolvimento do cristianismo sendo o próprio imperador um cristão a serviço da Igreja. O imperador devia, segundo essa concepção, zelar pela Igreja e propagar a fé. A separação entre os dois poderes começou a desaparecer nos escritos de Gregório Magno. Em outro texto, Arquillière (1934, p. 93) denominou essa atitude de “concepção ministerial do poder secular”. Essa concepção era recomendada à submissão, ao respeito e à obediência. Em nenhum momento os cristãos parecem exercer uma oposição política. A conclusão a que Arquillière chegou foi que não existiu posição que aproximasse o agostinismo político dos primeiros séculos do cristianismo. Ele seria, portanto, o resultado de um novo contexto histórico a partir do século VI. Ele procura demonstrar que aconteceu uma mudança no modo que os cristãos viviam, mas ela foi lenta.

O que Gregório Magno escreveu diferencia-se de sua prática. Nas situações conflituosas, ele defendia que o poder espiritual devia prevalecer sobre qualquer outro. Suas intervenções foram constantes: para diminuir a influência pagã no Império; para reconhecer a capacidade do imperador de intervir nos assuntos eclesiásticos; para pedir um tratamento diferenciado aos sacerdotes; etc. O papa Gregório Magno, utilizou uma concepção constante do agostinismo político que estava baseada na paz. Arquillièrre (1956a, p. 127) e outros depois que defenderam o agostinismo político seguem a afirmação de que “a paz da Igreja e a paz do Estado são intimamente ligados; bem mais, a paz da Igreja assegura aquela do Estado”.

Arquillièrre argumentou que Fustel de Coulanges teria aceitado que o poder conferido aos reis, na forma de uma consagração, lhes concedia uma característica que os diferenciava dos outros laicos. Era uma proximidade com os sacerdotes que os tornava aptos para exercer o poder que vem de Deus. Arquillièrre (1956a, p. 144) apresentou que Fustel de Coulanges perspicazmente observou que a palavra preferida pelos reis era ministério – *ministerium* –, aludindo à missão dada por Deus no cuidado da religião. Essa sacralização da realeza os tornava competentes para exercer de fato uma participação em todas as áreas da Igreja: rito, legislação, moral e disciplina.

A questão que surgia quando se usavam os ritos de consagração de um rei para justificar sua ação no interior da Igreja com deposições e nomeações de cargos eclesiásticos, era se eles geravam a prerrogativa exercida ou se ela antecedia àquele momento. É nesse ponto que Arquillièrre discorda de Fustel de Coulanges. Para o primeiro, os ritos de consagração são apenas uma consequência das ações já exercidas, ou seja, uma forma de reconhecer ritualmente o que já estava sendo exercido de maneira coercitiva. Os ritos de consagração no Ocidente teriam transformado as relações políticas medievais, para Arquillièrre. Para Fustel de Coulanges, o rito conferia a legitimidade religiosa para as intervenções em todos os aspectos do cristianismo. Para nós, a posição de Arquillièrre configura-se mais correta pela análise das ações das monarquias ocidentais e orientais, pois o rito de consagração somente ritualizava o que já existia de fato.

Ampliando a observação de Fustel de Coulanges já apresentada acima, o historiador francês defendeu que houve uma mudança no século IX nas palavras empregadas para designar o poder exercido pelos reis: *regnum*, *imperium* e

celsitudo, foram menos empregadas, para uma ampliação do uso de *regale ministerium* (ministério real). O ministério real “consistia em governar o povo de Deus segundo a justiça e manter a paz” (REVIRON, 1930, p. 145). Essa definição estava no tratado de Jonas de Orléans chamado *De Institutione Regia*, considerado um dos mais antigos tratados sobre política na Idade Média. O rei, nesse tratado, possuía como missão defender as viúvas, os órfãos, os pobres e todos os indigentes. Essas prerrogativas reais se inspiraram na tradição bíblica e em Isidoro de Sevilha. Nessa obra de Jonas de Orléans ocorreu uma mudança na forma de se entender a função real. Os reis tornaram-se, em formulação teórica, o braço armado do Sacerdócio. Política, moral e religião estão intimamente ligadas no tratado de Jonas de Orléans. Arquillière (1956a, p. 151) afirmou que, para Jonas de Orléans, “A política é uma aplicação da moral cristã”.

Arquillière evitou fazer análises quando a situação requeria medir as ações dos teóricos da política medieval (sejam papas, bispos ou outros representantes do sacerdócio) com base nos textos bíblicos de São Paulo que ele havia citado. A posição de Jonas de Órleans contrastou fortemente com princípios contidos no Evangelho e em cartas paulinas textos, repetimos, citados por ele. O silêncio de Arquillière permanece nesses momentos. Ainda que Arquillière seguisse a escola metódica que prezava por uma suposta objetividade, em outros momentos, o historiador francês, expressou-se favorável quando os interlocutores se colocavam contra o poder secular e agindo nas questões tidas como estritamente religiosas. Esses momentos da sua historiografia demonstram a propensão a uma visão preestabelecida de defesa da separação Igreja e estado e simpatia pelas posições do papado em litígio.

Para Arquillière (1956a, p. 146-153), o teólogo Jonas de Orléans resgatou o princípio que distinguia o rei e o tirano. Essa distinção já tinha sido elaborada na Grécia antiga. Todavia, existiam atualizações para serem aplicadas à sociedade cristã: as virtudes da piedade, justiça e misericórdia, distinguem o rei do tirano. Essas virtudes eram compreendidas e intimamente ligadas ao modo como o rei vivia e cuidava da fé cristã. Se um monarca cristão, segundo esse argumento, fosse considerado um tirano, ele, a partir desse momento, não seria diferente de um pagão. Arquillière resgatou esse argumento de Jonas de Orléans para demonstrar que a partir do século IX o Sacerdócio procurava sobressair-se ao poder temporal. Entretanto, Jonas de Orléans não ficou com o papa Gregório IV na deposição de Luís, o Piedoso. Para Souza

(2012a, p. 13), Jonas de Orléans deve ter sido um dos bispos que censurou a atitude de Gregório IV que havia tomado partido dos filhos revoltosos de Luís, o Piedoso. Jonas de Orléans permaneceu contra o papa respeitando a fidelidade ao seu imperador e apoiando-se nas qualidades que ele possuía.

O argumento de Arquillière descrito acima, que supostamente se baseia em Jonas de Orléans, ignora o vazio de poder causado pelo fim do Império Carolíngio. Esse vazio de poder propiciou a oportunidade do papa e dos bispos ligados à sua ideia política de proclamarem-se os únicos dirigentes da Igreja em particular e da cristandade como um todo. A interpretação de Jonas de Orléans feita por Arquillière desprezou que a opção dele, no calor dos combates pelos territórios carolíngios, foi permanecer ao lado de seu imperador. Ele não postulou uma teoria que pudesse justificar a intervenção papal no império a partir de uma plenitude do poder. Discordamos de Arquillière, para nós, Jonas de Orléans pode ser classificado como um teólogo que reconheceu o caráter sagrado dos reis no exercício do governo da cristandade, mas não como um teórico que pensava com base no agostinismo político.

A polêmica da qual Jonas de Órleans participou tem sua origem em Carlos Magno. Como o agostinismo político postula que Carlos Magno teve uma participação importante na criação das condições de sua efetividade, nos deteremos mais na análise do seu império para compreender se o sistema de interpretação político da Idade Média se sustenta.

Segundo Halphen (1947, p. 138), a força do império de Carlos Magno foi curta. Para ele, o império de Carlos Magno, instituído no ano 800, foi uma apoteose pessoal que durou pelo tempo de sua vida. Ullmann (1992) defendeu que a criação de um império no Ocidente com Carlos Magno deve ser compreendida por meio das diferenças entre este e o Oriente cristão. Para Le Goff (2005, p. 49), todas as lutas e partilhas do império de Carlos Magno “deixaram traços duradouros no mapa político e na história”.

A criação artificial de um único imperador romano não tinha raízes na história, porém nas ideias papais, foi um desses atos que não é fácil de se encontrar, próprio de um estadista. Ainda que Carlos Magno permanecesse alheio a essas especulações, a dinâmica iniciada pelo papado assegurou a consequente vitória da ideia papal de um Império romano. (ULLMANN, 2003, p. 42).

Os argumentos para demonstrar a importância da religião nos reinos tornaram-se bem diferentes daqueles formulados por Santo Agostinho, insistiu

Arquillière (1956a, p.152). Na teologia da história de Santo Agostinho até o rei pagão podia contribuir para a instalação da finalidade sagrada. Entretanto, a partir do século IX, a teologia da história de Santo Agostinho foi substituída por uma compreensão de que o ideal cristão estaria no rei submisso à Igreja. Uma mudança substancial processou-se na compreensão cristã da história.

Para Pirenne (2010, p. 125), existia um estado laico antes do século VII: “Por maior que seja o respeito que se professe pela Igreja, e por maior que seja a sua influência, ela não está integrada ao estado”. Não há nenhum rito religioso para agradecer a Deus pelo governante ou em sua diplomação. Os funcionários e os ministros eram laicos. Pirenne (2010, p. 126) concluiu que os merovíngios agiam assim porque a sociedade não dependia da Igreja nesse momento e podia fornecer pessoal leigo para o serviço do estado. Essa condição alterou-se com Carlos Magno.

Arquillière (1956a, p. 159) afirmou que “sem Carlos Magno, Gregório VII seria verdadeiramente impossível”. Essa é uma ideia fundamental de Arquillière para entender Carlos Magno e que ele repetiu em outras obras. Pirenne defendeu como primordial para o domínio alcançado por Carlos Magno a presença dos muçulmanos. Esse elemento foi totalmente ignorado por Arquillière. Segundo Pirenne (2010, p. 222), “Sem Maomé, Carlos Magno é inconcebível”. A conquista que os muçulmanos realizaram em regiões da Europa desequilibrou as forças dos reinos, dando a possibilidade da elevação de Carlos Magno no Ocidente.

A “concepção imperial” de Carlos Magno, conforme expressão de Arquillière (1956a, p. 154), levou o reino franco a seu apogeu. A coroação de Carlos Magno trouxe aos que a assistiam uma ideia de renovação do império romano. Uma versão recusada pelos estudos sobre a coroação no natal do ano 800 provém do texto do biógrafo Éginhard (1938, p. 80-81), que viveu entre 775-840. Segundo Halphen (1938), Éginhard foi aluno no mosteiro de Fulda, entre 791 e 792. Ele foi um dos letrados que estava a serviço do palácio de Carlos Magno, constituindo-se, assim, numa testemunha privilegiada. O biógrafo procurou afirmar que a coroação foi uma situação inusitada e não uma ação preparada³⁶. A versão não se sustenta, pois duas outras

³⁶ Para Pirenne (2010, p. 57), o estado carolíngio é religioso, diferente do merovíngio, dos ostrogodos, visigodos e burgondes. A presença do bispo era necessária à organização do reino carolíngio pela falta de pessoas preparadas para a função. Pirenne observou que os clérigos possuíam uma preparação intelectual que Carlos Magno soube aproveitar para a administração do Império. Os bispos no Império Carolíngio desempenharam, por vezes, uma função direta de administração. Carlos Magno uniu, na escolha de bispos como administradores, uma concepção religiosa a uma necessidade prática que os bispos letrados podiam oferecer.

fontes o *Liber Pontificalis* e os *Annales regni Francorum*³⁷ detalham os preparativos para a coroação afastando a ideia de qualquer ação inusitada. As ações anteriores de Carlos Magno demonstram que ele fundou um Império no qual a religião desempenhou um auxílio importante e ele se considerava o líder principal do cristianismo.

Para Pirenne, quando Carlos Magno recebeu a coroa, no ano 800, não foi para resgatar o império dos romanos, mas recebeu do papa um império sacro. Escreveu Pirenne (2010, p. 221): “A ascensão de Carlos não corresponde a nenhuma instituição imperial. Porém, por uma espécie de golpe de Estado, o patrício que protegia Roma torna-se o imperador que protege a Igreja”. Estava assim, fundado seu império de *populus Christianus*.

Quando Carlos Magno conquistou grande parte do Ocidente, ele planejou refundar o império a partir de Roma, no entanto, seria a Roma cristã (PIRENNE, 2010, p. 219-220). A esse respeito, Halpen (1947, p. 139) acrescenta que era “uma ilusão da ressurreição da Roma antiga”. Pode-se dizer, então, que Carlos Magno não se submeteu ao papado, mas ele se considera o imperador cristão.

Pirenne (2010, p. 218) ressalta que “Carlos protege o papa por veneração a São Pedro, mas não se subordina a ele, como fizera Pepino. Chega a ter a pretensão de ditar ao papa a sua conduta em matéria de dogma”. Para intervir em questões teológicas, tornou-se necessário que Carlos Magno preparasse seus próprios teólogos motivando, assim, o Renascimento Carolíngio (ULLMANN, 1969).

Boussard (1968, p. 105-106) defende que o Renascimento Carolíngio teria contribuído para a formação de muitos clérigos instruídos com a missão de colaborar no império. O chamado Renascimento Carolíngio teve uma finalidade prática de oferecer elementos capazes de colaborar na administração do império. Boussard continua sua exposição alegando que os estudos no período carolíngio colaboraram para a formação de uma teoria do Estado cristão fundada nas ideias expressas por Santo Agostinho em seu tratado sobre a Cidade de Deus. Elas esbarravam na existência de um império do Oriente.

A existência do Império Bizantino era uma barreira à elaboração de uma renovação do império, pois eles se consideravam a continuação dos romanos. Essa

³⁷ No texto do *Liber Pontificalis* o relato do ano 800 destacou a presença do Papa Leão III na coroação. A fonte, embora represente uma interpretação ligada ao pontífice, na comparação com os *Annales regni Francorum* permanece a versão preparada da coroação (DUCHESNE, 1981; KURZE, 1950; LOYN, 1975).

oposição se expressou na demora dos bizantinos para reconhecer o ato de Carlos Magno se declarar “imperador dos romanos” e quando aconteceu foi com ressalvas. O período de Carlos Magno foi considerado como próspero em muitas áreas, tais como: a educação, a expansão territorial, a organização administrativa e a preservação da cultura greco-romana. Uma das formas de preservação da cultura greco-romana foi o latim escrito e falado. Pirenne (2010, p. 261) comentou que o latim deixou de ser entendido por volta do ano 800 e mencionou um sínodo de Tours de 813, o qual sugeria que as homilias fossem em latim rústico para melhor compreensão. O Renascimento Carolíngio trouxe também para o papado uma situação privilegiada diante de outros períodos.

Para Boussard (1968, p. 92), o essencial do período carolíngio foi a presença da Igreja. Para ele, o motivo que fez a Igreja prevalecer foi a instrução que os clérigos possuíam. A evolução política e cultural dependia do pensamento desenvolvido por eles. No período merovíngio, os bispos eram escolhidos pelos reis, algumas vezes entre laicos e depois ordenados para a missão. Carlos Magno não abandonou o direito que os reis merovíngios adquiriram, ele obrigou que para toda eleição de bispos e abades fosse necessário o seu consentimento.

O desenvolvimento das letras foi apoiado de maneira forte por Carlos Magno. Segundo Boussard (1968, p. 121), havia um esforço para produção e multiplicação dos livros. Em 780, os *scriptoria* com caligrafias suntuosas trabalhavam os livros litúrgicos, decorando-os com ilustrações. As bibliotecas monásticas ampliaram seu acervo a partir dos *scriptoria*.

A formação dos clérigos se dava especialmente pelo direito canônico, de fundamentação romana, que claramente afirmava uma separação entre o poder espiritual e temporal. Boussard (1968, p. 105-106) assevera que a interpretação canônica era realizada pelos poucos clérigos instruídos, a grande parte se alimentava da obra de Agostinho.

Boussard (1968) explica que Carlos Magno, ao ter ampliado a possibilidade do estudo dos clérigos, teria permitido um novo contato com as ideias dos direitos romano e canônico que defendem a separação dos poderes, ou seja, aos colocá-los ao seu serviço, Carlos Magno havia lhes aproximado do instrumental teórico necessário para contestarem o modo como Igreja e império se relacionavam. Todavia, essa mudança fundamental só amadureceria em séculos posteriores.

Para Arquillière (1956), a unidade cristã pela fundação do Império fez surgir uma contradição em suas intenções, ou seja, o papado aproveitou-se das intenções de Carlos Magno para colocar-se à frente da cristandade. A noção de direito natural que orientava os romanos e separava religião e estado foi substituída na cristandade por uma doutrina que não mais as distingue. Foi em Fustel de Coulanges (2009) que se fundamentou para explicar como o império romano entendia a religião na finalidade do estado. O império considerado pagão para os cristãos, com a conversão para o cristianismo, passou a intervir constantemente nos costumes, nas práticas e no governo da Igreja. Carlos Magno, ao instaurar um novo império, teria agido segundo os princípios do agostinismo político, mesmo sem o saber. Boussard (1968, p. 106), diferentemente de Arquillière, postulou que o agostinismo político teria sido despertado no tempo de Carlos Magno.

Dando continuidade às suas discussões na obra que analisamos, Arquillière (1956a, p. 162) afirmou que Carlos Magno se considerava um rei à maneira bíblica. A concepção sacerdotal teria prevalecido nas ações políticas de Carlos Magno. Defender o cristianismo contra o mal, dar-lhe impulso para conquistar ainda mais fiéis, tornou-se um princípio de seu governo real. Carlos Magno encontrou, no Antigo Testamento, os modelos para descrever seu reinado. Ele comparou o papa a Moisés e, enquanto ele estivesse com os braços erguidos para Deus, o exército (suas intenções) prosperaria. A união entre o papa e o imperador que fundamenta essa comparação teria a finalidade da paz.

Não concordamos com Boussard e Arquillière quando afirmam uma sujeição de Carlos Magno à religião. Ele, em nenhuma de suas ações, considera-se sujeito à autoridade papal. Seu império tem características religiosas, mas é ele que mantém o controle da Igreja. Pode-se afirmar que o impulso do Renascimento Carolíngio ampliou os estudos, as cópias e as glosas da Bíblia, da Patrística e de outros textos, mas o agostinismo político, conforme a proposta de Arquillière, não tinha condições reais de ser aplicado com Carlos Magno.

Halphen (1947, p. 213-214) distancia-se de Arquillière em sua interpretação. Para ele, Carlos Magno procurou ser um rei cristão como Santo Agostinho descrevia em *A Cidade de Deus*. Mas Halphen reconhece as intenções de Carlos Magno quando lia Santo Agostinho: “Ele escuta aqueles pontos que lhe interessam sobre o livro...”

A posição de Arquillièrre na referida obra prosseguiu com o tema da unidade. Carlos Magno desejava a unidade. Essa unidade passava pela fé, pela lei e pelo governante. Carlos Magno, o papa e outros teólogos interpretavam que só a unidade pode levar a sociedade cristã a alcançar a finalidade da paz. Esse argumento conduzia à tentativa de absorver a religião no império. Para alcançar a unidade, o rei devia controlar seus súditos, por isso criou os “enviados do senhor” (*missi dominici*). Arquillièrre, como descrevemos anteriormente, destacou a unidade e o envio de “embaixadores” como estratégias políticas de Carlos Magno. Alguns “*missi dominici*” eram bispos, mas a escolha deles estava ligada ao domínio das letras o que servia a seus objetivos. Carlos Magno tinha uma concepção utilitária da religião.

A função dos “enviados do senhor” de Carlos Magno era inspecionar o Império e avaliar a prática e o conhecimento rudimentar do cristianismo. Para Arquillièrre, quando os “enviados do senhor” percorriam o reino instruindo e exortando sobre a fé católica estavam buscando a unidade pretendida pelo soberano. As regras que aplicavam em suas vistorias demonstram que para o governante era necessária uma intervenção constante entre os padres e bispos para assegurar o fim pretendido³⁸.

O papa Leão III teria dado seu consentimento às intervenções de Carlos Magno e até demonstrado total obediência e apreço ao monarca³⁹. Esse controle obtido por Carlos Magno não foi alcançado por seus herdeiros. Luís, o Piedoso, filho de Carlos Magno, não podia mais se apresentar como seu pai, que principiava cartas oficiais declarando-se o “mais sereno cristão”.

“É no século IX que o agostinismo político triunfa”, escreveu Arquillièrre (1956a, p. 146). Os motivos estariam na posição que outro Gregório, agora o IV, teria tomado diante das questões de disputas de terra entre os filhos de Luís, o Piedoso. O que legalizava a intervenção do papa seria sua crença que devia zelar pela paz. A busca da paz seria uma necessidade da comunidade cristã.

³⁸ Segundo a versão apresentada por Munro (2013) do *Capitulário General dos Missi* do ano 802 as orientações iniciam-se com a apresentação do imperador Carlos como o mais sereno cristão que escolheu nobres mais preparados para visitar seu reino e admoestá-lo para o bem. Logo após a exortação à promessa de fidelidade de todos ao imperador, solicita que os mesmos se coloquem ao santo serviço de Deus.

³⁹ Na epístola terceira de Leão III ao imperador Carlos Magno ele declarou que nem a morte poderia o separar do amor que sentia por ele (DAVIS, 1992). Recordamos aqui a ideia de Ullmann (2003), exposta anteriormente, sobre a criação de um império no ocidente como uma maneira de reduzir a influência dos bizantinos.

Luís, o Piedoso, filho mais novo de Carlos Magno, em 817, três anos após assumir o trono de seu pai e depois de uma enfermidade, dividiu o seu reino entre seus três primeiros filhos Lotário, Pepino e Luís⁴⁰. Essa divisão provocou o esfacelamento do Império Carolíngio. Nithard (2011), historiador da época de Carlos Magno, comparou o período de Luís, o Piedoso, com o de seu pai e concluiu que antes havia paz e no tempo de Luís, guerras e lutas. As guerras que se travaram pelo domínio dos territórios destruíram a possibilidade de prosseguir a organização do reino como Carlos Magno havia deixado. Nunes (1995, p. 135) descreveu um tratado celebrado em 824, sob o governo do papa Eugênio II, que colocava os territórios e o papa sob a autoridade dos Francos. A instabilidade do império não possibilitou um efetivo cumprimento do tratado entre o papa e os reinos em luta. A sucessão de Carlos Magno demonstrou a fragilidade do que se julgava ser um grande império. Nesse momento, com o enfraquecimento do Império pelas lutas entre a família, surgiram as condições propícias para que os papas pudessem postular um espaço maior no governo da cristandade. Esse enfraquecimento do poder imperial não foi suficientemente considerado por Arquillière.

Arquillière, ao narrar o período de Luís, o Piedoso, concentrou-se somente na versão oferecida pelos bispos Ebon de Reims e Agobardo de Lyon que presidiram em Compiègne o concílio que o julgou e condenou à penitência pública. Lotário, vencedor da disputa, acompanhou o julgamento. Acompanhemos a versão de Arquillière.

Para Arquillière, as premissas de um monarca legítimo personalizadas em Carlos Magno foram desprezadas por Luís, o Piedoso, tornando-se o primeiro soberano a ser destituído como um perturbador da paz (*perturbator pacis*). Segundo Arquillière (1956a, p. 174), vários de seus atos foram considerados crimes, entre as acusações havia: assassinatos, uso da violência desnecessária contra seus súditos, rapinagem, sacrilégios e incêndios. Luís se apresentou no ano de 833 para cumprir uma penitência pública por seus inúmeros crimes e pecados. Arquillière considerou esse um dos momentos singulares da política medieval. A capacidade de depor um imperador proviria, segundo Arquillière, da concepção clara entre eles de que não há mais uma separação entre estado e religião. O bem comum e o bem religioso seriam

⁴⁰ O biógrafo Thegan apresentou a Luís, o Piedoso, como um rei bíblico cristão. O modelo do monarca baseado nos livros do Antigo Testamento esteve sempre presente na teologia política medieval (THEGAN, 2009, p. 187-218).

entendidos nesse momento como um só. Os valores do império e os da fé constituíram, a partir do século IX, a unidade que alicerçou a cristandade.

A versão de Arquillière, que expusemos acima, tomou a deposição do imperador como uma vitória de Gregório IV. Todavia, prevaleceu na vitória de Lotardo sobre seu pai Luís, o Piedoso, o rompimento dos laços de fidelidade e hereditariedade, uma vez que seu pai pretendia redistribuir o império dando terras a seu filho Carlos, nascido no segundo casamento. O papa, na deposição de Luís, o Piedoso, agiu como aquele que teria criado o império cristão e podia transferi-lo para outro monarca quando certas cláusulas, julgadas conforme seu critério, fossem rompidas. Outro elemento importante foi a ausência do papa no concílio de Compiègne. Se somente o papa poderia depor um imperador, por que foram os bispos que o fizeram de fato? Arquillière recusou uma análise sobre a situação das lutas entre familiares após a morte de Carlos Magno. Ele ignorou também as condições reais sob as quais Luís, o Piedoso, foi deposto: imposição armada, sucessões hereditárias não reconhecidas e ambição. O papa ao lado de Lotário representou mais um argumento contra Luís, o Piedoso, e foi mais um instrumento na luta.

Para Arquillière, só com Carlos Magno se pode nomear a sociedade que se formou na Idade Média, como cristandade. A cristandade foi um conceito político e não só uma comunidade onde todos possuíam a mesma fé. Era uma meta comum que unia povos na busca de valores compreendidos como cristãos. Arquillière chegou à conclusão de que entre os impérios de Constantino e de Carlos Magno a ordem política e religiosa havia mudado expressivamente. A cristandade foi um ideal e não uma realidade completa. Partiu-se do princípio de que existia uma unidade de fé, todavia os exemplos nos mostram que permanecem, em determinadas situações, uma conduta orientada por costumes diferentes do cristianismo, demonstrando a falta de uma conversão cultural e sistêmica. Todavia, essa posição pode ainda ser ampliada com o conceito de circularidade cultural⁴¹. Pode-se perceber que os medievais, em alguns momentos, não distinguem entre práticas pagãs e cristãs⁴².

⁴¹ Segundo a circularidade cultural pode-se inferir que houve entre o cristianismo e as práticas religiosas das regiões em que ele se expandiu, a permanência de elementos de outra matriz religiosa. Para Ginzburg (2008, p. 17), a oposição entre matrizes diferentes não só confere o conhecimento da alteridade, como inicia um processo de trocas contínuas. A esse respeito, Langer (2013) apresentou que o conceito circularidade cultural encontra-se inserido nas novas perspectivas da história cultural.

⁴² É necessário ressaltar que, em alguns momentos de maior estruturação institucional da Igreja, os elementos considerados pagãos serão condenados com ameaças sobrenaturais (inferno) ou

Arquillière, como prova para seus argumentos, apresentou uma citação literal de Santo Agostinho (*De civ. Dei*, V, 24-25), da obra *Cidade de Deus*, nos escritos de Gregório IV. É importante esta citação, pois seus argumentos vinham sendo construídos com base em fatos que mostravam as mudanças operadas nas relações de poder no século IX sem encontrar citações literais do livro de Santo Agostinho. A intervenção operada no reinado de Luís, o Piedoso, teria mudado a forma como se compreendia a ação do papa no império. Desse modo, a conclusão de Arquillière que apresentamos abaixo não se sustenta diante dos eventos.

Assim se opera uma prodigiosa transferência da preponderância do poder imperial para o poder do pontífice – sem que Gregório IV pense em sair somente um instante dos deveres religiosos de sua carga pastoral e sem que ele sonhe ao menos usurpar as funções políticas. (ARQUILLIÈRE, 1956a, p. 187).

Outra citação literal de Santo Agostinho estava na carta do papa Nicolau I a Carlos, o Calvo, e Luís II. Nessa citação, o papa afirmou que a paz seria uma necessidade da comunidade cristã e que ele poderia intervir para que ela se tornasse presente, como “Santo Agostinho expôs de modo saudável e abundantemente” (ARQUILLIÈRE, 1956a, p. 196). Carlos Magno teria, segundo Eginhard (1938), biógrafo de Carlos Magno, meditado excessivamente sobre as obras de Santo Agostinho, especialmente *A Cidade de Deus*.

Na apresentação que fizemos acima, Arquillière apontava como pontos importantes do percurso do agostinismo político Carlos Magno e depois Gregório VII. Conforme acompanhamos, os dois teriam como orientação teórica as ideias de Santo Agostinho. Todavia, entendemos que Gregório VII não pode ser compreendido fora do seu meio. Compreender Gregório VII apenas sob a ótica de Santo Agostinho, pode ser restritivo. Há uma situação diante de Gregório VII que o levava a polemizar com Henrique IV.

Apontamos, ainda, uma “filiação” de suas ideias para a Igreja com o mosteiro de Cluny, fato que foi ignorado por Arquillière. Para nós, as ideias de Gregório VII

físicas (prisão e condenação). Entretanto, esse momento de recrudescimento às posições divergentes em questões de definições e práticas do cristianismo se acentuou no período medieval concomitante com a questão das investidas laicas. Outro elemento importante foi o início das cruzadas uma década depois de Gregório VII ter terminado seu papado, o papa modelo da posição do agostinismo político.

devem ser compreendidas como decorrentes de influências provindas do mosteiro de Cluny.

1.5 Arquillière, Cluny e Gregório VII

A Reforma Gregoriana e nela o papa Gregório VII constituem para Arquillière um dos momentos mais expressivos de aplicação do agostinismo político⁴³. A historiografia demonstrou que Cluny e Gregório VII mantiveram proximidade ideológica nas questões sobre a Igreja e o poder temporal. Os papas da Reforma Gregoriana teriam se apoiado em ausências e falhas na leitura de Santo Agostinho. Foram eles: Leão IX, Nicolau II e Gregório VII.

Em determinados momentos da Idade Média, sobretudo a partir do século X, os papas e seus colaboradores mais próximos quiseram colocar-se como os primeiros líderes de toda a sociedade instaurada. O movimento nasceu de uma progressiva consciência de que a sociedade cristã só podia ter como líder principal o papa. Essa reforma coincidiu com um movimento de autonomia dos monges diante dos poderes laicos: foi a reforma cluniacense. Ela retomou as antíteses entre o mundo e a vida religiosa, traçando uma tentativa de distinção entre sagrado e profano nas ações dos sacerdotes. Essas ações, que aconteceram por meio de uma vivência mais literal de uma Regra monástica, foram, num primeiro momento, somente para a correção de princípios internos que tinham sido alterados pelo poder temporal. Os princípios do movimento de Cluny tornaram-se, progressivamente, uma postura de ação política no império e nos reinos.

Cluny foi um movimento monástico que se tornou importante para o Ocidente medieval. Pacaut (1999) descreveu que a “época brilhante” da Ordem de Cluny estaria

⁴³ Rust (2010) defendeu que a palavra “reforma” faz parte da linguagem de Augustin Fliche. A interpretação de Cluny e dos papas no século XI feita por Fliche estava dentro de uma predileção de sua época pela linguagem que empregava as palavras renovação ou reforma. Fliche teria influenciado os historiadores que se ocuparam do século XI. Ele sustentou que os papas utilizaram-se da ausência de poder na época carolíngia para despontarem como protagonistas e colunas de uma sociedade que corria o risco de desmantelar-se. Para Rust, o modelo de Fliche seria oitocentista, mas trouxe novidades à análise destacando, sobretudo, as complexas relações de poder na Idade Média. Rust argumentou que Fliche não mencionou a participação ativa dos laicos, dos legados papais e a falta de um programa preestabelecido de mudanças no século XI. As obras de Fliche foram utilizadas por Arquillière. Conservamos a palavra “reforma” por se tratar do termo utilizado por Arquillière.

entre os anos de 1030-1080. Assim, propôs uma análise de 880 anos desde a fundação de Cluny até a Revolução Francesa. A história de Cluny não é só a da Abadia fundadora, mas de uma ordem monástica que alcançou mais de 1150 fundações⁴⁴. A preocupação de Pacaut era reescrever, na obra *L'Ordre de Cluny* (909-1789), a história da abadia e do movimento cluniacense dentro da sociedade medieval. Para ele, havia sido feita uma leitura que separava Cluny do mundo medieval.

Pacaut (1999) destacou que o mesmo motivo que fez de Cluny uma experiência inovadora e eficaz, a colocou em crise. Cluny estaria sempre em diálogo com as situações fora do claustro. Nas palavras de Zimmermann (1988, p. 85), Pacaut “nos mostra a dinâmica permanente entre Cluny e o mundo, entre Cluny e a tradição monástica”. A abadia principal e outras que seguiam a mesma dinâmica de organização passaram por várias mudanças. A princípio, a abadia de Cluny constituiu-se como um local no qual os monges podiam se dedicar à oração, sem qualquer preocupação com as atividades consideradas seculares, sendo o fundador amparado por laicos e dirigentes eclesiásticos.

A ideia de uma reforma, defendeu Pacaut (1999), surgiu como uma necessidade que movia Cluny. Para ele, no final do século XI os monges cluniacenses e outras pessoas ligadas à abadia pensavam numa reforma da Igreja. Pacaut enfatizou, ainda, que Cluny dirigia o mundo no final do século XI. A abadia pôde se estabelecer por ter o apoio da aristocracia para seu projeto de transformação eclesial. As ideias de Cluny questionavam o clero que se envolvia em muitos assuntos para além da questão sacramental e salvífica. Estabeleceu-se, nesse período, uma dicotomia, comentou Zimmermann (1988), entre clérigos e laicos. Essa dicotomia não viria do fechamento que caracterizava a vida dos monges ou do sentido de claustro para eles⁴⁵.

⁴⁴ Não há um consenso quanto à forma de contar as filiações e fundações de Cluny. Sobre a organização monástico-administrativa ver Dias (2011, p. 123-124). Para ele, o princípio fundamental da organização de Cluny era um mosteiro principal e outros filiados. Zimmermann (1988, p. 85) defendeu que há uma dificuldade em distinguir mosteiros dependentes e aqueles que seguem princípios da espiritualidade cluniacense.

⁴⁵ Segundo Pacaut (1970, p. 67), a base da espiritualidade de Cluny estaria no recolhimento. O monge recolhido seria um homem para a liturgia (ofício divino e oração) e para o silêncio. Não fazia parte como elemento predominante a ideia de penitência que estava presente no monasticismo anterior.

Em artigo sobre o sentido de claustro (*claustrum*), Pereira (2011, p. 71) descreveu que, nos primeiros séculos, a palavra significava fechamento e recolhimento. A palavra passou a representar, nos séculos VIII e IX, um local físico dentro dos mosteiros. Esse local tornou-se um símbolo do Paraíso, habitáculo do monge. Nessas áreas internas do mosteiro, o monge podia desempenhar certos ofícios ou atividades em determinados horários, conforme as prescrições que regulavam a vida monacal. Completando a imagem paradisíaca, o lugar no centro dos mosteiros aberto e ladeado pelas paredes de outras dependências, recebeu um jardim e fontes de águas. Esse curso d'água acentua a simbologia do livro do *Gênesis*⁴⁶. Na análise de Pereira não se percebe uma oposição entre claustro e mundo, ou seja, entre o lugar em que vivem os monges e todos os outros locais. Logo, não se pode procurar as motivações do movimento de autonomia diante do poder dos laicos simplesmente na espiritualidade que vem da vida em clausura.

Outros historiadores franceses, Delumeau e Melchior-Bonnet (2000, p. 139), comentando a importância de Cluny, recordaram que uma de suas heranças foi a definição do dia 02 de novembro como Dia de Finados. Essa data foi primeiramente celebrada em Cluny e em seus mosteiros dependentes desde o século XI⁴⁷.

Para Delumeau e Melchior-Bonnet uma das heranças de Cluny seria sua arquitetura. Durante o período do abade Hugo de Semur (1049-1109), a abadia alcançou seu apogeu arquitetônico.

Em forma de cruz, a basílica, de 187 metros de comprimento, compreende cinco naves cortadas por dois transeptos, com centenas de pilares e janelas; o coro, de 125 estalas, em semicírculo, é circundado por um

⁴⁶ O texto a que se faz referência é o seguinte: “O Senhor Deus plantou um jardim em Éden, a oriente, e nele colocou o homem que havia formado. O Senhor Deus fez germinar do solo toda árvore de aspecto atraente e bom para comer, a árvore da vida no meio do jardim e a árvore do conhecimento do que seja bom ou mau. Um rio corria de Éden para irrigar o jardim, dali se repartia para formar quatro braços” (GÊNESIS 2, 8-10).

⁴⁷ O sufrágio dos mortos foi uma das características de Cluny. Os abades Odilão e Hugo motivados por mensagens divinas teriam insistido para que o sufrágio dos mortos fosse sempre cultivado em Cluny. Eles encontraram apoio em Pedro Damião, influente bispo do Óstia, Schmitt (1999, p. 85) citou relato inserido na vida de Santo Odilão por Pedro Damião em que a oração, as missas e as esmolas de Cluny pelos mortos arrancariam os mortos dos demônios. O papa Bento teria aparecido em sonho dizendo que o sufrágio dos monges o teria livrado de penas após a morte. Para Schmitt, a “Festa dos Mortos” teria começado no ano de 1030. Os monges cluniacenses acreditam numa interação entre mortos e vivos, na qual ambos podem obter benefícios. “Último ensinamento: os vivos e os mortos são solidários” (SCHMITT, 1999, p. 84). Mas essa solidariedade não é uma ação decidida que depois pode ser abandonada. “Vêm-se bem, nessa sociedade, os limites do que hoje chamaríamos de responsabilidade individual: a culpabilidade é mais uma noção objetiva que subjetiva, um fardo que se pode, entre ‘amigos’ dividir e transmitir” (SCHMITT, 1999, p. 84-85).

deambulatório majestoso (“o deambulatório dos anjos”) e aureolado por dezessete absídiolos, onde os monges podem dizer sua missa, ao redor do claustro se estendem diversas edificações, refeitório, enfermaria, celas... (DELUMEAU; MELCHIOR-BONNET, 2000, p. 179)

Ainda de acordo com Delumeau e Melchior-Bonnet (2000, p. 19), o sucesso de Cluny esteve em sua autonomia diante dos poderes locais – dependiam diretamente do papa. Incentivaram o estabelecimento da “Paz de Deus” que diminuía a violência das guerras, cultivaram vastas terras e a arte românica. O enfraquecimento de Cluny viria de sua riqueza e da autoridade excessiva concedida ao abade.

Galli (1997), por sua vez, defendeu que a busca da autonomia da Igreja já estava na fundação da Abadia de Cluny, não sendo uma consequência dela. A afirmação pode ser aceita, desde que compreendida como um desejo presente nos laicos e nos dirigentes eclesiásticos que encontrou em Cluny sua expressão mais precisa. Todavia, fontes documentais até o momento não parecem comprovar essa situação.

Para Loyn (1997, p. 97), os monges cluniacenses tiveram apenas uma influência indireta em Gregório VII. Destacou como uma das características de Cluny a centralização das decisões e o governo da Ordem na pessoa do abade. Para ele, a Regra Beneditina por eles professada era algo nominal, pois a haviam interpretado de modo bem diferente de outros mosteiros.

Uma posição de defesa da instituição eclesiástica está presente na obra de Lorain (1845, p. 46-50) sobre a abadia de Cluny. Sua escrita insere-se nas reações católicas contra as políticas de intervenção francesa na religião. Lorain defendeu que o monge Hildebrando, futuro papa Gregório VII, era firme em suas decisões contra as nomeações eclesiásticas sem a concessão romana. Segundo Lorain (1845, p. 46): “Raramente se passava qualquer coisa importante sem que Hugo tivesse tomado parte”. Quando Hildebrando foi eleito papa, a amizade de Hugo serviu de consolação às árduas questões que teria enfrentado. Lorain apontou a disputa entre Henrique IV e Gregório VII como o grande acontecimento do século XI.

Outro autor do século XIX, Pignot – o contexto do século XIX o insere na reação católica às reformas francesas –, afirmou que a amizade de Hugo, abade, e Gregório VII o sustentava em momentos difíceis. Em 1075⁴⁸, quando Gregório VII se sentiu atribulado, foi a Hugo que ele se dirigiu.

⁴⁸ Foi no ano de 1075 que ele publicou a bula *Dictatus Papae*, texto composto de 27 proposições na qual afirma, entre outras considerações, que o papa poderia depor o imperador (HENDERSON, 1965, p. 366-367). A bula causou uma disputa entre Gregório VII e Henrique IV, causando parte do

Se eu viro os olhos para o Ocidente, para o meio-dia ou para o Norte mal posso encontrar bispos eleitos canonicamente, levando uma vida regular, governando o povo Cristão por amor a Cristo e não para satisfazer sua ambição temporal. (PIGNOT, 1868, p. 75).

Cantarella (1993), em sua obra sobre o Hugo, abade, usou as expressões “eclesiologia cluniacense”⁴⁹, “cultura cluniacense”⁵⁰, “ideologia cluniacense”. Para ele, a produção hagiográfica produzida sob a influência de Cluny exaltou as qualidades de organização, santidade e autonomia das abadias. A hagiografia escrita entre 1120-1122 insere-se num tempo de enfraquecimento de Cluny e surgimento da Ordem de Cister. Os monges de Cister se opuseram ao modo de Cluny viver a regra beneditina.

A influência de Cluny no monarquismo ocidental e na Igreja é um dos elementos de consenso entre as pesquisas. O modo de vida tornou-se não só protótipo para os monges, mas ideal de perfeição eclesiástica. Dias (2011, p. 119) relatou que: “De 909 a 1109, Cluny teve apenas seis abades e, deles, quatro santos canonizados: Odão, Odilão, Máio e Hugo”. Outra característica foi a duração do governo desses abades. “Por sorte, os 6 primeiros abades tiveram governos de longa duração, enquanto na Igreja se sucederam 31 Papas e Antipapas” (DIAS, 2011, p. 70).

A vida monástica era centrada na oração mediante liturgia longa e diversificada em que se rendiam os louvores contínuos a Deus. Segundo Dias (2011, p. 125), o centro mediador que se tornara Cluny, atraía donativos e terras em sufrágios pelos mortos. Entretanto, Dias reconheceu que a caridade e a misericórdia faziam parte da espiritualidade de Cluny. Acolhiam-se os peregrinos num tempo em que não havia hospedarias ou pousadas para eles.

Dias (2011, p. 128) chamou os eventos a que se opuseram os papas e os monarcas laicos no século XI de “teoria de papas cluniacenses”. E enumerou os papas Vitor II, Estevão IX, Nicolau II, Alexandre II, Gregório VII, Vítor III, Urbano II,

estado de ânimo a que Pignot se referiu. Sobre *Dictatus Papae* consultar os estudos de Souza (2007, p. 41-42) e de Souza e Barbosa (1997, p. 24-26). No ano de 1075, as diferenças políticas, religiosas e culturais se acentuaram entre a Igreja Ocidental e a Bizantina (COWDREY, 1998, p. 481-494; EMERTON, 1990). Arquillièr citou a mesma correspondência de Gregório VII a Hugo. A citação de Arquillièr inicia-se exatamente com a lamentação de Gregório pela apostasia da Igreja do Oriente e termina com uma descrição amarga de seus dias: “Minha vida é realmente uma morte contínua” (ARQUILLIÈRE, 1934, p. 28).

⁴⁹ Cluny se assemelhava a uma igreja local e não prestava obediência a nenhum bispado. Para Dias (2011, p. 124), havia também a *Ordo cluniacensis* que eram os mosteiros que seguiam a Regra e os costumes de Cluny, sem pertencer à *Ecclesia cluniacensis*.

⁵⁰ Sobre a cultura cluniacense pode-se elencar a arquitetura românica espalhada pelos mosteiros cluniacenses. Patrocinada pelos nobres como ato de devoção, para o perdão dos pecados e para garantir a sepultura a eles e a seus familiares, os mosteiros possuíam recursos para desenvolver a beleza e a grandeza de suas obras.

Pascoal II, Gelásio II e Calisto II como defensores do mesmo ideal de reivindicar a liberdade da Igreja diante do poder laico e temporal.

O movimento espiritual e político iniciado no final do século X, a partir dos mosteiros coligados de Cluny, culminou com a tomada de seus princípios de prática religiosa como ideal para toda a Igreja. A historiografia costuma chamar esse movimento de Reforma Gregoriana, tomando o nome de um de seus representantes, o papa Gregório VII. Para Arquillière, os monges ligados a Cluny conseguiram impulsionar uma transformação no pensamento da hierarquia cristã que resultou em ações para diminuir o controle do cristianismo ocidental pelos monarcas⁵¹. Esses seriam os antecedentes para o ponto culminante do agostinismo político.

Para Bloch (1993), com a doutrina gregoriana buscava-se romper com a concepção que divinizava a pessoa do monarca, ou melhor, a sua função na sociedade. A doutrina gregoriana procuraria separar o temporal e o espiritual. Para Bloch, o poder sacralizado prejudicava o exercício espiritual de bispos e papas, pois as teses bizantinas equiparavam os âmbitos do poder.

Consideramos que o mosteiro de Cluny representou uma influência expressiva para Gregório VII, oferecendo-lhe apoio e revelando a origem das ideias contrárias às investidas. Arquillière, na obra que agora analisamos, não atribui a Cluny a origem de certas ideias defendidas por Gregório VII. A intenção de mostrar a vinculação dele com o agostinismo político levou-o a não apontar outras influências em Gregório VII.

1.6 Os Bizantinos e a Submissão Eclesial para Arquillière

A intervenção contínua de imperadores e reis em questões teológicas provém da própria compreensão de uma sociedade unificada pela fé. Os próprios sacerdotes de diversos séculos não consideravam uma intromissão em assuntos que não

⁵¹ Utiliza-se cristianismo ocidental por considerar-se que o Oriente, no século X, possuía uma diferença expressiva com as práticas e os costumes do ocidente. A subserviência ao monarca no Oriente não consistia para eles uma preocupação. Todavia, essas diferenças não eram expressivas nas definições de fé. Questões políticas e estritamente religiosas (discussões iconoclastas e procedência do Espírito Santo) contribuíram para a separação do Oriente e do Ocidente no ano de 1054. Todavia, foi definitivo para a separação entre Bizâncio e Roma, a IV Cruzada realizada entre 1202-1204 que saqueou o Oriente. Considera-se que o uso da palavra catolicismo não seja adequado por se tratar, no período, de uma Igreja unida nos dogmas e em sua hierarquia (BALARD, 2006, p. 129-138; LEMERLE, 1991; STROGORSKI, 2005).

fizessem parte da própria missão régia, quando reis e imperadores controlavam a Igreja.

Os imperadores bizantinos exerceram o cesaropapismo controlando e submetendo a igreja cristã em seus territórios⁵². Conforme Arquillière (1939a, p. 62-65), uma das motivações para essa conduta advém da própria maneira como o Império Romano lidava com a religião antes do cristianismo. Com o término do Império Romano no Ocidente, Bizâncio considerou-se a capital de toda a cristandade. Os imperadores do Oriente se consideravam os sucessores do Império Romano e compreendiam Bizâncio como a nova Roma. Arquillière considerou ser uma herança do espírito dos antigos romanos o imperador se fazer presente nas discussões teológicas sobre questões de doutrina. Para Arquillière, a aceitação com certa naturalidade do cesaropapismo mudou com o passar dos séculos evoluindo para uma distinção de funções.

Consideramos que a posição apresentada acima por Arquillière, embora possa ser acrescentada à explicação sobre a relação entre a religião e o Império Bizantino na Idade Média ou mesmo para o Ocidente cristão, sem a doutrina sobre a origem divina dos poderes não esclarece o modelo medieval. A concepção do poder na Idade Média continha fundamentos teológicos e práticos. Para eles, todo poder constituído provém de Deus. A origem da afirmação encontra-se no texto bíblico de São Paulo (ROMANOS 13, 1): “Cada qual seja submisso às autoridades constituídas, porque não há autoridade que não venha de Deus; as que existem foram instituídas por Deus”. Arquillière mencionou em seus estudos a concepção divina do poder, mas não lhe deu a devida importância.

Quais as relações dos papas e dos imperadores? Assim como os reis, os pontífices romanos professam um profundo respeito para com o César bizantino. Eles seguem a tradição patrística. Para eles, o poder imperial tem origem divina. No *Libert Pontificalis*, as ordens dos imperadores são qualificadas de “divinas”, suas cartas são “sacras”. Os papas recebem com reconhecimento seus presentes, seus ícones lhes são enviados. (ARQUILLIÈRE, 1939a, p. 62).

⁵² Ullmann (2003, p. 35-56) formulou uma problemática que julgamos importante. Como pôde surgir uma entidade no ocidente que reclamava as mesmas raízes romanas que pertenciam ao Império Romano do Oriente (Bizâncio)? Os ocidentais passaram a se referir ao império chamando-o de Império dos Gregos para olvidar e desassociar as origens romanas. Ullmann defendeu que o Império do Ocidente, quando o contexto histórico permitiu sua criação, foi uma alternativa que os papas encontraram para a rivalidade com Bizâncio.

Os bispos e sacerdotes bizantinos possuíam certa autonomia, o que lhes permitia contestar decretos expedidos pelo papa no Ocidente. Essa contestação feita por bispos orientais era possível por estarem mais ligados aos poderes laicos constituídos em seus territórios do que ao papa e à administração romana. As questões sobre a obediência do Oriente ao Ocidente cristão e um novo entendimento sobre a diferenciação do poder espiritual se tornaram presentes nos debates políticos e teológicos da Idade Média. No Oriente cristão, a disputa entre bispos e imperadores não esteve presente com tanta constância como no Ocidente. O Reino e o Sacerdócio, após o século IX, tomaram duas posições conflitantes.

Para Arquillière, o reino e o sacerdócio teriam a mesma finalidade de estabelecer a paz, sendo essa finalidade a única causa de conflitos. A discussão tinha como objetivo definir a qual dos dois cabia solucionar as questões pertinentes ao governo da cristandade. A deposição, as disputas dinásticas e a isenção de taxas eram questões requeridas pelos dois lados.

O reino e o sacerdócio não eram instituições distintas, elas possuíam fontes comuns para a condução de suas atividades. Também as normas e legislações tinham fontes comuns nessas instituições. Uma das fontes comuns para a legislação era a lei divina. Todavia, esta condução legislativa nem sempre é clara, pois está sujeita às contínuas interpretações...

O sacerdócio procurou ser o único detentor da interpretação dos textos sagrados. Mas esse movimento que parece evidente, uma vez que no sacerdócio estariam exatamente os indivíduos instruídos para interpretar os textos sagrados, não foi sempre comum em vários períodos da Idade Média. Recorde-se que nos concílios que aconteceram na Antiguidade, os imperadores assistiam e participavam da definição doutrinária. A prática se estendeu aos séculos posteriores.

Contestamos parte das posições de Arquillière apresentadas na obra que analisamos. O dirigente do Reino não podia ser simplesmente apontado como alheio à religião ou contrário à finalidade espiritual, ele estava inserido no contexto que defendia que o poder legitimamente exercido provém de Deus. Distingue-se em vários tratados o que seria um poder legitimamente exercido e o usurpado. O rei que exercesse seu poder (*potestas*) contrário ao povo e à fé não seria legítimo, mas

tirano⁵³. As bases da compreensão da tirania vieram da obra de Aristóteles (1988), sendo essa adaptada para o contexto da cristandade.

Arquillièrre procurou demonstrar a fundamentação teórica para o sacerdócio requerer o espaço que ele imaginava ser por natureza seu. O que Arquillièrre intencionava fazer era, com base na importância de Santo Agostinho, definir uma teoria que servisse de modelo para uma sistematização geral das condutas dos papas. Para ele, havia motivos para que as ações dos papas não fossem consideradas uma busca de benesses para eles mesmos.

⁵³ No século XIII e XIV, a partir dos textos de Aristóteles, foi resgatada a noção de tirania. O tirano ou usurpador exerceria, segundo Aristóteles, o governo distanciado do bem comum. Santo Tomás retomou o mesmo sentido de tirania para descrever seu caráter prejudicial para o governo dos povos. No século XIV, Ockham condenava a tirania que, para ele, consistia no governo da cristandade exercido por meio da plenitude do poder papal. (SOUZA, 2011, p. 466-475).

2 UMA HISTÓRIA DA IGREJA BASEADA NO AGOSTINISMO POLÍTICO

O historiador francês compôs, além de sua obra mais importante que apresentamos anteriormente, artigos e livros didáticos de História. Nessas obras, Arquillièrre aplicou a categoria do agostinismo político como um modo de entender a história da Igreja. Defendemos que a categoria chamada por ele de agostinismo político foi ampliada para tornar-se uma chave de interpretação de toda a história da Igreja na Idade Média. Trata-se de uma categoria que opõe monarcas e papas.

Consideramos que, ao produzir manuais de ensino e obras direcionadas especificamente à História da Igreja, Arquillièrre expandiu para a formação da juventude e para a formação dos seminários uma categoria concentrada na política, na liberdade religiosa e na valorização do catolicismo na França e na história europeia. Para Sirinelli (2002, p. 9), o engajamento, a propagação de uma ideia, constitui uma característica do intelectual ou de seus colaboradores: “Ele não será o homem ‘que pensa’ (ou ele não será, dirão alguns apologistas), mas o homem que comunica um pensamento: influência interpessoal. Petições, tribuna, ensaio, tratado...”.

Em 1941, Arquillièrre publicou *Histoire de L’Église*. O livro foi publicado entre os Manuais de História para o Ensino Secundário, uma coleção de manuais sob a sua direção. Entre esses manuais dos quais era diretor escreveu também *Moyen Âge, Classe de 5^e.*, *La Troisième République* e, junto com Charles Jolivet, *Histoire Contemporaine* de 1789 a 1875. Essas obras foram utilizadas em diversas escolas da França. Na coleção *Bibliothèque Catholique de Sciences Religieuses*, ele publicou a obra intitulada *L’Église au Moyen Âge*. Um elenco completo das obras encontra-se anexo a essa pesquisa. Entre as obras mencionadas escolhemos para nossa análise *Histoire de L’Église* e *L’Église au Moyen Âge*, pois as consideramos mais propícias para que o autor experimentasse sua categoria de interpretação. Essas obras tratam especificamente da Igreja, possibilitando-nos perceber características de defesa (apologéticas), ausências e desculpas sobre diversos temas polêmicos. Procuramos responder se o agostinismo político foi aplicado por ele para uma visão mais extensa sobre as práticas da Igreja.

Os historiadores metódicos estavam presentes na organização da história como disciplina universitária e na criação de um currículo próprio. Delacroix *et al.* (2012, p. 88-89) destacaram que, na *École de Chartres* e na *École Pratique des*

Hautes Études, dois polos de excelência do ensino de história em 1880, se ensinavam os métodos críticos. O período é concomitante à separação das ciências humanas em campos distintos do saber. Desenvolveu-se a licenciatura na área de ciências humanas. Conforme Delacroix *et al.* (2012, p. 90), “Em 1880, são propostas três opções (literatura, filosofia e história, e depois, alguns anos mais tarde, línguas). Em 1907, a licenciatura em história torna-se independente”. Os manuais para o secundário, formulados a partir dessa data, trazem as características da escola metódica.

Os textos de Arquillière se inserem na problemática de uma teoria da França, no caso dos manuais, voltada para a finalidade instrutiva da juventude. Os princípios de uma nação que manteve a unidade por causa de sua fé cristã, sobretudo a fé católica, é o que se pode perceber na sua preocupação em redigir manuais de ensino.

Alguns autores procuraram vencer a tendência de rejeição a tudo que antecedeu ao momento da Revolução e, segundo Bourdé e Martin (1983, p. 110), formularam uma “França eterna” que se estendia dos gauleses à Terceira República. Houve, na historiografia francesa do século XIX, uma tendência a iniciar a “verdadeira” França na Revolução Francesa, diminuindo o valor dos períodos medieval e antigo. Se os ânimos se acirram com a história antiga e medieval, não é menos importante a postura antirreligiosa de alguns críticos, conforme destacaram Bernard (1971) e Rémond (1999). Lavissee (2012), historiador francês, defendeu que a escola teria um papel fundamental nessa constituição e reconhecimento das origens francesas. Para Bourdé e Martin (1983, p. 105-108), Lavissee mantinha um contato próximo com os meios políticos que regiam a Terceira República Francesa, por isso evitou se posicionar em questões contemporâneas. A história francesa não podia resumir-se na luta do século XVIII, esquecendo o pitoresco, o sagrado e o caráter universalista que Lavissee defendeu ser parte de um modo francês de viver. A postura nacionalista de Lavissee se rebelava contra a geração que procurou minimizar a importância do legado francês.

Um movimento importante no âmbito da história como disciplina nas escolas francesas, no início do século XX, é a necessidade da produção de material didático. É um período de ampliação de coleções históricas. Segundo Garcia e Leduc (2003), esses manuais compostos até 1940 destacavam o patriotismo, a identidade nacional para amar e conhecer o território e o uso político da história. Os manuais querem,

sob uma orientação definida, apresentar a história da França para o aluno segundo as concepções metódicas. As coleções históricas francesas são elaborações dirigidas por um editor que prepara as provas, unifica os temas e os divide entre os autores⁵⁴. Arquillière foi um desses editores de coleções históricas para o ensino de história.

2.1 Uma História Política da Igreja: o Manual *Histoire de L'église*

Uma das formas de compreender o modo como se articulou na prática a categoria histórica do agostinismo político é percebendo sua aplicação concreta. Essa aplicação foi realizada em dois modos: 1) os fatos que seriam gerados por este modo de pensar; 2) a interpretação de toda a história da cristandade como um embate político entre religião e estado.

Arquillière (1941) buscou escrever um manual de história da Igreja que servisse para todos, até àqueles que não creem, compreenderem a História Geral com seus diversos fatos relacionados com o cristianismo. Os métodos de Arquillière pertencem, em parte, à história metódica, com traços da escola erudita de Fustel de Coulanges⁵⁵, como foi demonstrado nas páginas anteriores.

Chama-nos a atenção o fato do autor justificar a necessidade de se estudar a História da Igreja dentro dos estudos secundários franceses. Para ele, negar o caminho tomado pelo cristianismo e pelo catolicismo seria reduzir e vituperar a História Geral. Escreveu Arquillière (1941, p. 8) que o “passado maravilhoso” poderia suscitar forças para construir um futuro. O estudo proposto por ele tem objetivo de mostrar a importância do cristianismo. Mas seria necessário dar ao passado do cristianismo o peso que lhe cabia dentro do desenvolvimento do mundo. Para Arquillière (1941, p. 8), o aluno pode encontrar “energias espirituais”, ele utilizou o

⁵⁴ A *Histoire de la France*, de Lavissee, constituiu-se um esforço em 27 volumes. Os volumes foram distribuídos entre vários historiadores como Seignobos, Vidal de la Blache e Henry de Lamonnier. Jullian (1908) escreveu *Histoire de la Gaule* em oito volumes, acentuando os estudos sobre a Idade Média.

⁵⁵ A escola erudita é o nome dado por Bourdè e Martin (c1983, p. 61-79) ao modo de escrever a história que se estende de Mabillon a Fustel de Coulanges. Para eles, a escola erudita apresenta certas preocupações que fariam parte da escola metódica. “Apoia-se em textos mais seguros, usa dicionários, preocupa-se com a epigrafia e com a numismática, arruína velhas lendas como a da origem Troiana dos Francos. Já se interroga sobre o “o ofício do historiador”, na pessoa de Jean Bodin, preocupado em remontar factos às causas, mais ainda na pessoa de Lancelote de la Popelinière, para quem um simples relato não poderia substituir a história realizada” (BOURDÉ; MARTIN, 1990, p. 61).

verbo no tempo presente, para construir um grande futuro, sendo essa uma das finalidades dessa obra.

Acreditamos que Arquillière não escreveu uma obra visando à conversão, uma vez que o manual estava inserido dentro das diretrizes do sistema oficial de ensino francês. *Histoire de l'Église* é uma obra didaticamente bem estruturada, repleta de gravuras, mapas e fontes para aprofundamento, usando o que a capacidade gráfica da época podia oferecer. Por essa e outras razões, a *Histoire de l'Église* foi reeditada por mais de duas décadas. Encontramos, nessa pesquisa, edições de 1941 a 1963, mas a data da primeira edição pode ser recuada à década de 1930, pois em 1941 foi produzida a 5ª edição.

Arquillière não desejou um renascimento da cristandade medieval, mas demonstrou sua importância na formação do estado francês. O período áureo da cristandade, especialmente na França, foi quando teria vivido sob a tutela eclesial. Ele conduziu sua historiografia medieval para demonstrar que o período de Carlos Magno até o século XIII foi o principal da Idade Média. O período mencionado coincidiu com uma presença com mais autoridade do papado nas questões políticas, mas, como veremos, teve motivações variadas.

Estudar a história, segundo Arquillière, não se trataria de uma simples erudição, mas seria uma busca de sentido do hoje no passado ou de motivações que inspirem o presente. A obra é inegavelmente uma apologia cristã, no sentido de defender a participação da Igreja no papado em todos os campos da existência humana, mas ela preza por uma fineza de linguagem e exposição. Para ele, a história da Igreja, politicamente, seria a busca da liberdade do papado e dos bispos diante do poder temporal. Essa motivação aparece desde o início da obra e percorre cada capítulo, sendo esmiuçada com vários exemplos.

Para Arquillière (1941, p. 169-171), se a hierarquia cristã se envolveu em todos os trâmites políticos desde a antiguidade, a sua finalidade foi sempre o estabelecimento da paz. Em linguagem agostiniana, para ele, seria a busca da paz própria da Cidade de Deus. A história eclesiástica para ele foi o confronto constante entre a Cidade dos homens e a Cidade de Deus.

A história da Igreja de Arquillière concentrou-se nos grandes líderes temporais ou na hierarquia. Arquillière não compôs uma obra dispersada, mas possui um ponto orientador por meio do qual atribuiu as vitórias e as derrotas da cristandade. Esse ponto foi a separação entre monarca e sacerdote, entre o reino e o sacerdócio. Se o

poder papal almejou em alguns momentos o poder temporal, foi simplesmente para poder tornar-se livre e não por desejo usurpador. Arquillière (1941, p. 205) defendeu o papado e apresentou claramente o agostinismo político:

A absorção do direito natural do Estado na sua missão religiosa é uma das características mais comuns da Idade Média. Certamente, os papas mais onipotentes nunca tiveram a ideia de substituir os príncipes em suas funções próprias: receber os impostos, reprimir os vassallos rebeldes, formar exércitos e os conduzir em batalha.

Ele desculpou a pretensão da “monarquia papal”, como chamou Barracloug (1972) a esse movimento eclesial, dando-lhe um motivo mais nobre. Mas o próprio Arquillière percebeu que o argumento era um tanto tênue e balançava. É necessário fixá-lo, ele assim o fez, apresentando constantemente versões deste argumento, procurando tornar o argumento mais consistente.

A visão de Arquillière na obra é sempre favorável ao papel exercido pelo cristianismo para a civilização. Ele seria um poder regulador e disciplinador da suposta tendência humana das guerras e violências. Para Arquillière (1941, p. 169), o cristianismo regulou e transformou as relações internas dos povos com mudanças em suas leis e costumes.

O manual defendeu a ideia de que o conhecimento da História da Igreja inserido no sistema de ensino tinha a finalidade de desenvolver o futuro. Com essa posição, o livro poderia ser considerado uma apologia ao sistema religioso que, na época, dava sinais de perda de força vital. Mas o manual não oferece uma apologia aparente, pois segue uma linguagem apropriada e manifesta clareza de exposição. O manual pode ser considerado um diálogo com o mundo da época, procurando demonstrar como o estado francês estava unido ao cristianismo e, de modo específico, ao catolicismo.

Arquillière não mencionou sob qual aspecto escreveria a história da Igreja, mas a observação dos temas e dos personagens demonstra que a obra foi escrita predominantemente com base nos conflitos entre o reino e o sacerdócio. É uma história política da Igreja como se chamaria hoje, com a conseqüente lacuna dos demais sujeitos e temas pertinentes à religião.

A frase inicial de Arquillière (1941, p. 12) demonstra sua posição sobre o catolicismo na França: “A Igreja foi o fermento de toda a civilização e através dela nossa sociedade vive agora o que ela tem de melhor: não reconhecer sua influência

é mutilar a História Geral e principalmente a História da França”. O argumento aqui representado está inserido numa discussão que o autor promoveu em outras obras. Segundo Arquillière (1941, p. 145-152), a França exerceu um papel triplo no desenvolvimento do papado como poder monárquico: primeiro o rei franco, Pepino III, também chamado de “o Breve”, doou para o governo papal as terras da Lombardia, Ravena, a Pentápole (Rimini, Pesaro, Fano, Senigallia e Ancona), a Emilia-Romagna e outras terras criando um território no qual os papas poderiam constituir um poder monárquico⁵⁶; depois ofereceram proteção e exerceram influência nas escolhas dos dirigentes eclesiásticos; e, por último, criaram as condições para que o papado reivindicasse a autonomia entre a fé e o governo político.

2.1.1 A importância da hierarquia na obra *Historie de L'église*

Arquillière (1941) traçou um fio condutor que conduziu sua apresentação. Para ele, era a maior ou menor proximidade da hierarquia religiosa do cristianismo que definia o que era acerto ou erro na religião. Nesse sentido, considerava que os bispos unidos ao papa eram os únicos que podiam direcionar e decidir os caminhos da Igreja. Assim, salienta que desde o surgimento da Igreja até o momento em que despontaram os estados nacionais modernos no século XVIII, o cristianismo sofreu desvios com a ingerência dos monarcas nos aspectos que definiu como fundamentais para o desenvolvimento do cristianismo. Arquillière (1941, p. 17) igualou a constituição hierárquica da Igreja ao seu caráter sagrado: “Os elementos fundamentais do cristianismo são: a hierarquia eclesiástica, o rito central da Missa e a caridade fraterna”.

A hierarquia, de acordo com Arquillière, não pode ser entendida sem o papa, pois a figura do papa não só é um elemento simbólico da fé, como também exerce a unidade visível da Igreja. Para Arquillière, não há Igreja sem a presença do papa. Logo, defende que a história do cristianismo será uma luta entre a aceitação do papel do papado na religião e na condução também da cristandade na Idade Média

⁵⁶ Segundo McBrien (2004, p. 487), o papa não teria exercido de fato o governo nessas terras continuamente até o século XVI. Somente em momentos esporádicos os estados foram administrados pelos papas. Aguirre (2012, p. 174-177) asseverou que os papas aliaram-se com os francos para defender-se do imperador bizantino e das ameaças dos lombardos.

– ponto mais alto e único da Idade Média. As rupturas, cismas, revoltas foram analisadas através da aceitação ou não do papa. Desde o início do cristianismo como religião de estado, passando por várias fases da Idade Média, até o momento atual que escreve, para Arquillière, os conflitos são todos focalizados entre o papa e seus opositores. Esse conflito aparece na oposição entre: Jesus Cristo e César; hereges e inquisidores; cristãos e Império Romano; Império Romano do Oriente (bizantinos) e papa; Gregório VII e Henrique IV; Filipe, o Belo e Bonifácio VIII, e tantos outros. Sua abordagem foi dual oscilando entre o momento em que a Igreja teve mais liberdade (no sentido de poder definir seus próprios membros e gerenciar seus bens) e ora encontrando-se mais cerceada pelo poder temporal ou monárquico. A expressão repetida muitas vezes por Arquillière foi “abuso”, para caracterizar o que ele pensava ser de competência espiritual ou do papa e era exercido por outro.

Os afrontamentos ao papa sugerem que um bom período para a administração do papa teria sido quando ele recebeu o Patrimônio de São Pedro. Arquillière (1941, p. 145-146) salientou que com o Patrimônio de São Pedro o poder temporal e espiritual podia ser exercido de fato pelo papa e ele podia governar a Igreja. Arquillière (1941, p. 145) se manifestou sobre o estado pontifício com as palavras: “Ele convém ao Papa, para que ele, juiz de todos, não esteja sujeito a ninguém”. Conforme citamos aqui, o estado pontifício não representou, de fato e com constância ininterrupta, o governo temporal do papa sobre um território.

Para Arquillière, a criação do Estado Pontifício gerou uma posição diferente entre imperador, reis e papas. Essa posição, fundamentada no ideal de cristandade – a grande especificidade da Idade Média – seria iniciada com a diminuição do poder feudal.

A cristandade foi pensada tendo a obra *A Cidade de Deus*, de Santo Agostinho, como referência, considerado por Arquillière como o maior dos Padres da Igreja. Há uma eterna luta entre a Cidade de Deus e a Cidade dos homens, simbolizadas nas contendas entre reino e sacerdócio. As instituições em si visavam uma única finalidade, a saber: o estabelecimento da paz e a busca de Deus gerando conflitos. A proximidade entre as duas estabeleceu um conflito de competências.

Santo Agostinho escreveu *A Cidade de Deus* dentro de um momento em que um “novo mundo” se aproximava. A obra pode ser entendida como pertencente a um prognóstico de novo mundo. Koselleck (2006, p. 128-130), defendeu que Santo

Agostinho descreveria o mundo valendo-se de uma certeza: que todos os eventos podem conduzir teleologicamente para os desígnios sagrados.

Arquillièrre definiu que era uma consequência de, numa sociedade permeada pela fé cristã, que fosse o papa quem quisesse ter a primazia sobre tudo. Permeia na obra de Arquillièrre um sistema ambíguo, por meio do qual a cristandade engloba a tudo, sem possibilidade de se pensar em partes separadas. Diante disso, defendemos que o conceito de Igreja deveria ser entendido de forma mais ampla e menos centrada nas figuras sacerdotais. A Igreja na Idade Média como a reunião dos creem em Cristo, sejam eles laicos ou sacerdotes. Outro ponto importante é que, dentro do sistema religioso medieval, os imperadores, reis e príncipes eram parte dessa Igreja.

Os reis e imperadores da cristandade não formavam um grupo à parte, mas foram constituintes da própria Igreja. A unção e a coroação dos reis foram os modos de fazê-los adentrar ainda mais ao mistério da Igreja. Com esses ritos, os reis não foram meros fiéis, como defendeu Arquillièrre, mas receberam o múnus de profeta, sacerdote e rei, segundo a concepção cristã. Ainda que tenham uma função mais aparente de distribuição da justiça, o sagrado revestia o múnus real. O rei por “vontade de Deus”, e considerando a frase de São Paulo que “todo poder vem de Deus”, selou o caráter que lhe dava autoridade para imiscuir-se em todos os assuntos que compreendem a administração específica do culto. Durante os séculos, os papas foram esvaziando a teologia do poder visando retirar os monarcas da administração da Igreja. Defendemos que, todavia, foram eles mesmos e outros teólogos que sacralizaram a monarquia quando a situação lhes parecia propícia e proveitosa. O processo de separação entre os poderes foi lento e as competências que pertenciam ao rei tanto no aspecto dogmático da Igreja como na nomeação dos prelados foram questionadas.

Na exposição de Arquillièrre, os reis foram introduzidos no “Corpo Místico da Igreja” – segundo terminologia utilizada nas cartas de São Paulo – exercendo prerrogativas de controle do cristianismo para, séculos depois, serem afastados do governo da Igreja. A introdução dos monarcas no Corpo Místico da Igreja iniciou na época dos primeiros concílios, com a presença do imperador romano do Oriente, no entanto, comentou Arquillièrre (1941, p. 180) que “eles conservaram o hábito de intervir também nas questões doutrinárias”.

Sobre o caráter sacro dos imperadores, a obra destacou os ritos religiosos relacionados a eles. Os imperadores bizantinos, conforme os ritos da época,

utilizaram em sua entronização aspectos simbólicos muito próximos da ordenação de um bispo (rito do óleo, entrega das insígnias e promessas). Para Arquillière (1941), quando o papado se sentiu ameaçado pelas intervenções dos monarcas, eles tentaram terminar com a influência deles nos assuntos da Igreja. É necessário completar que, para o próprio monarca, ele era pertencente à Igreja e tinha por missão defendê-la, isso se dava não só pela espada, mas também deveria zelar pela prática interna da Igreja visando ao seu desenvolvimento.

Segundo Ullmann (1992, p. 93-94), é em Bizâncio que se encontra a chave para a compreensão do desenvolvimento das ideias políticas do Papado e do Império Romano do Ocidente. O Ocidente estaria assimilando as práticas Bizantinas como referencial para organizar a cristandade. O tema é um tanto controverso, pois em 1074 o papa Gregório VII teria intenções de subjugar a Igreja Bizantina por meio de uma cruzada. As fontes oferecem ainda outra versão. A cruzada teria sido apresentada com a finalidade de auxiliar os gregos (bizantinos)⁵⁷, conforme expressam suas cartas.

É necessário recordar que, no trabalho desenvolvido por Hildebrando, futuro papa Gregório VII, como embaixador papal, constantemente tratava as questões do Oriente cristão. A sua longa permanência na cúria papal permitiu um conhecimento apurado sobre a real situação dos cristãos do Oriente e sobre a presença dos muçulmanos em terras antes ocupadas pelos cristãos. Se o papa trabalhava contra o cisma oriental como entender que sua inspiração venha do Oriente? Ainda que se aplique aos papas posteriores a Gregório VII que suas inspirações viriam do Oriente, isso não seria improvável? A forma adquirida nas relações entre os sacerdotes e os Basileus mostra uma igreja mais dócil às vontades dos imperadores.

A posição de Ullmann não se sustenta, o modelo adotado pelo papado não vinha do Oriente. A posição que aproxima Ullmann de Arquillière é a de uma Igreja subalterna no Oriente, essa não seria superada até o início do século XX.

A obra de Arquillière (1941, p. 449-459) que aqui analisamos mostra que a saída da Igreja da tutela dos monarcas foi lenta, perdurando até o limiar do século XIX, conforme a separação da religião e do estado no Ocidente cristão foi se firmando nos estados nacionais. A parte dogmática da missão do monarca da

⁵⁷ O texto apresenta uma carta de convocação dos cristãos para auxiliarem os Bizantinos e não aparece de maneira clara uma tentativa de reconciliar, reconduzir ou dobrar os cismáticos do Oriente (THATCHER, 1905, p. 512-513).

religião separou-se, primeiro quando os mesmos também se viram ameaçados pela intromissão papal. Um exemplo teria sido Gregório VII condenando a Henrique IV à perda do reino e liberando os seus súditos de lhe obedecer. Este movimento se repetirá com Inocêncio III e Bonifácio VIII, com cada um tendo seus desdobramentos particulares. Assim, Arquillière descreveu de forma linear toda a situação do papado e a política medieval.

Arquillière, no desenvolvimento de sua História da Igreja, apresentou que a base da doutrina sobre a hierarquia cristã foi contestada na Reforma. Para Arquillière (1941, p. 294), foi o “ódio do papado” um dos motivos que levaram ao surgimento da Reforma Protestante. Outro ponto assinalado por Arquillière (1941, p. 291) foi o Renascimento que, segundo ele, seria um antecedente da Reforma, embora esse mesmo não o soubesse. O Renascimento foi por ele destacado como momento importante do papado, uma vez que os papas financiaram, fortaleceram e inspiraram o movimento renascentista. Para ele, o papado só procurou dar uma roupagem cristã ao movimento humanista. Arquillière enfatiza, ainda, que a Renascença foi um movimento de inspiração religiosa, embora se possa identificar certas diferenças religiosas na concepção de religião.

Há uma compreensão fundamental em Arquillière que parte da noção de que qualquer organização deve ter seu líder. Este líder pode, com sua capacidade de administrar aquela instituição à qual lhe foi confiada, levá-la a alcançar um resultado melhor. Para ele, é um princípio da fonte do próprio papado como instituição. O próprio Cristo teria escolhido a Pedro e lhe conferido ser o primeiro entre os apóstolos. O papa não só teria uma primazia por questão de organização institucional, mas possuía ainda uma comprovação de ordem espiritual. Por isso o autor, recordando a doutrina católica, insistiu em sua apresentação que o papado era uma instituição divina e ilimitada no tempo.

Pode-se observar que o agostinismo político formulado pelo autor não é somente uma categoria aplicável aos fatos chamados “políticos”, ou seja, à administração da vida econômica, militar e na sucessão de reis. Não foi somente para explicar a visão dos papas e dirigentes eclesiásticos romanos sobre quem deveria escolher os bispos e suas sedes eclesiásticas, mas o agostinismo político tornou-se uma categoria histórica para se entender as relações sociais que se estabeleceram no contexto da cristandade.

Na obra de Arquillière aqui apresentada, uma das questões despertadas sobre Gregório VII e sobre o pensamento e as ações da Igreja Medieval está

relacionada entre os considerados pagãos e hereges: Como se desenvolveu entre os cristãos a visão sobre os que estão fora da cristandade, ou seja, os pagãos e de modo ainda mais perturbador, sobre o herege e o cismático? As respostas foram apresentadas de forma indireta conforme apresentamos abaixo.

A heresia, para Arquillière (1941, p. 71-84), ou seja, o pensamento discordante da tradição oficial nos assuntos doutrinários, seria suscitada pela sondagem do mistério cristão. Nos primeiros séculos, as heresias foram superadas pelos ensinamentos dos Padres da Igreja. Após esse comentário de Arquillière, a obra silencia-se sobre o tema da heresia, atitude comum na historiografia medieval. Este tema reaparece somente no século XII. Arquillière (1941, p. 228-232) interpretou a repressão às heresias no século XII e XIII como o resultado de uma sociedade cristã, ou seja, a unidade religiosa constituía um de seus alicerces e a recusa dela provocava perseguições. Para Arquillière (1941, p. 228): “Em uma sociedade imbuída profundamente da fé cristã, apesar dos modos violentos [de se combatê-la], se compreende que a heresia constitui um atentado profundo à sua razão de existir”. A igreja oriental, após sua ruptura (cisma) com o Ocidente em 1054, torna-se um novo perigo ao papado.

As perseguições violentas aos hereges foram creditadas por Arquillière ao poder secular. Para Arquillière (1941, p. 232), os papas teriam combatido com “pregações e sanções espirituais”, contudo, os príncipes e os povos não teriam agido do mesmo modo. Consideramos que essa posição de Arquillière é uma defesa do papado nas discussões sobre a inquisição. Para ele, grande parte dos problemas da Igreja estaria na manipulação dos monarcas sobre ela. Por esta razão Arquillière defendeu constantemente que a tutela do papado e da Igreja pelos monarcas foi prejudicial à missão espiritual.

Arquillière, visando abrandar a questão da relação da Igreja com os hereges, oferece ao jovem leitor, lembrando a finalidade de manual, a explicação de que as ações eclesásticas estavam inseridas numa sociedade perpassada por uma única versão do cristianismo. Apontamos que falta em toda a obra uma postura crítica sobre as ações dos papas e de outros dirigentes da Igreja, mas abundam os adjetivos que enaltecem as ações dos sacerdotes, bispos e monges. Consideramos que há uma ausência de críticas por causa de sua filiação institucional.

Entre as qualidades eclesásticas, uma delas seria a instauração da civilização. Arquillière utilizou a palavra civilização para apontar uma função da Igreja. O autor simplificou a questão definindo a civilização como a soma de certos atributos que diferenciam uma sociedade de outros povos. A ideia de Arquillière é que uma

sociedade pode desenvolver-se como civilização em aspectos interiores e exteriores. Os aspectos interiores de uma sociedade seriam suas ideias, suas crenças e a vida moral, ao passo que os exteriores seriam os princípios de convivência social, certo grau de conforto que provém de avanços tecnológicos, da indústria e do comércio. Para Arquillière (1941, p. 12), o catolicismo contribuiu para a civilização, elevando o ser humano em suas ideias e em sua vida moral, sendo por isso civilizador. Ele não esclareceu claramente o que seriam essas ideias e vida moral, o contexto da obra nos leva a crer que se referisse aos estudos e à cultura desenvolvidos pelo cristianismo. Como vida moral, seria o modo de conduzir a si mesmo e de se relacionar com o outro, supondo o respeito à vida como princípio cristão.

2.1.2 De Gregório ao século XVIII

Um tema recorrente na História da Igreja de Arquillière foi o que chamou de “degradação moral” que teria marcado o período de decadência da Igreja. Arquillière (1941, p. 166-179) entendeu que a decadência da Igreja ocorreu no período feudal, entre os séculos IX e X, e quando o papado esteve em Avignon entre 1309-1377. No período feudal, a decadência aconteceu por “ingerência secular”, segundo expressão de Arquillière. No papado de Avignon, seria a cobrança de impostos para custear a nova sede da Igreja. Segundo a descrição anterior, podemos entender que a degradação moral foi entendida como ações coletivas e individuais contra a hierarquia e uma vida faustosa. A moral foi a palavra-chave utilizada para sua leitura da época de Gregório VII. Para ele, o papa Gregório foi o “grande moralizador” da Igreja, por ter procurado controlar três situações, a saber: a) as intervenções dos imperadores e reis na escolha de bispos e abades; b) a simonia⁵⁸; c) ao obrigar os sacerdotes a cumprirem as normas disciplinares para eles.

Para Arquillière, todas as crenças religiosas que sugeriram no século XVIII desejaram, com reformas políticas, diminuir a influência do poder papal no estado e, por vezes, na própria Igreja. O galicanismo do século XVIII procurou regular os

⁵⁸ Costa (2005), comentando a Paolo Prodi sobre o nepotismo na Idade Média, manifestou que simonia e nepotismo foram muitas vezes confundidos pelos estudiosos. Cercar-se de familiares, amigos e pessoas de confiança constituía-se num movimento de proteção do papado diante da sua característica de monarquia eletiva. O papado não gozava, como os outros monarcas, da sucessão hereditária, gerando assim uma situação de tensão e expectativa entre os cardeais, possíveis sucessores. A simonia, vista como venda de coisas religiosas, entre essas os cargos episcopais e cardinalícios, pode significar não só uma necessidade pecuniária, mas também estratégia para governar. Ela também afirmou que uma fraqueza do papado sobre os reis era a instabilidade que, a cada sucessão, se instalava em Roma.

negócios eclesiásticos, independentemente do papa, sendo para Arquillière, Filipe, o Belo, seu precursor. O galicanismo defendeu que o concílio estaria acima do papa. Outra situação foi o jansenismo que acreditava, baseado no agostinismo, que a salvação não seria possível sem muita abstinência. Nosso autor procurou demonstrar que a história da Igreja é acompanhada pelos conflitos entre autonomia e vinculação ao estado.

O século XVIII seria o século da incredulidade (ARQUILLIÈRE, 1941, p. 371). Esse foi o século da Revolução Francesa. Parte da hierarquia católica estava aliada à monarquia, e a oposição se tornou generalizada. A Revolução, a princípio antirreligiosa, iniciou com uma linguagem de tolerância. Koselleck (1999), ao analisar os antecedentes da Revolução Francesa apresentou que a intervenção dos reis para as lutas fratricidas promovidas pelos protestantes e católicos foi um passo necessário para a formação do absolutismo. Assim, a religião estaria vinculada ao fortalecimento do absolutismo. A ideia de tolerância religiosa, promovida pelos reis absolutistas, especialmente na França, foi a solução para os conflitos religiosos. A Revolução que, a princípio se estabeleceu com uma fúria incontida contra o absolutismo e as instituições, segundo Arquillière (1941, p. 386), terminou dando uma liberdade fecunda à hierarquia católica.

Concluimos essa abordagem do manual *Histoire de l'Église*, afirmando que ela nos possibilitou encontrar vários aspectos para analisar a questão proposta por nossa pesquisa sobre a apologia na obra.

Há várias ausências na obra relacionadas aos que pertenciam ao cristianismo ou ao catolicismo e não eram sacerdotes ou monarcas, ou seja, aos fiéis em geral. Embora componham a grande maioria, os fiéis aparecem mencionados quando se tratou da heresia e dos martírios. A cristandade medieval foi reduzida por Arquillière às figuras notórias como os papas, imperadores, bispos, reis, sendo a espiritualidade que movia as outras pessoas à prática da fé ignorada.

Arquillière procurou demonstrar que o catolicismo fez parte do desenvolvimento da França. O seu esforço consistiu em demonstrá-lo como uma força vital na constituição da França e ignorar sua história seria ignorar o avanço que o país promoveu como precursor de muitas ideias que compõem o cenário contemporâneo. Nesse sentido, entendemos a obra direcionada aos jovens como uma estratégia de purificação da imagem do catolicismo e também de divulgação do

agostinismo político. Arquillière preocupou-se com a formação dos jovens e percebeu que essa área poderia contribuir para o catolicismo.

2.2 A Igreja na Idade Média: apresentação e análise da história da Igreja Medieval

Arquillière publicou *L'Église au Moyen Âge*, visando contribuir para melhorar a compreensão do que se entendia como cristandade. Quando Arquillière (1939a, p. 7) escrevia essa obra, retornava às discussões na Europa, mas para ele de forma imprecisa, pois acontecia sem a definição clara da cristandade.

A obra de Arquillière (1939a) é específica sobre o recorte temporal que ele propôs para sua teoria da política medieval. Cabe ressaltar que a anteriormente apresentada era mais ampla, servindo em nossa finalidade para perceber como interpretou a história política a partir da Idade Média, como ele se posiciona em certas questões da História. Vale lembrar que a apresentação dessa obra se concentra nos temas pertinentes a essa pesquisa, portanto, interessa-nos perceber se há na obra uma linguagem apologética e como Arquillière aplicou o sistema de interpretação do agostinismo político.

O livro está dividido em 16 capítulos, a saber: A herança da antiguidade; A conquista cristã; O papado na época merovíngia; O Império Bizantino; o Império e o Ocidente; Como os povos ocidentais se separaram do Império Bizantino; A fundação do Estado Pontifício; O imperador carolíngio; A decadência da Igreja na época Carolíngia; Gregório VII; O apogeu do poder papal nos séculos XII e XIII; O fundamental da Idade Média; As primeiras rachaduras no edifício da cristandade medieval; O conflito decisivo: Felipe, o Belo, e Bonifácio VIII. Na direção de uma nova concepção de mundo; O declínio da Idade Média.

Diferente da obra anteriormente analisada, essa não foi escrita como manual para ensino secundário. A distribuição dos capítulos demonstra uma preferência pelos temas políticos e pelos grandes personagens do período medieval. O objetivo de Arquillière (1939a, p. 7) com a obra seria apresentar “algumas linhas diretivas e alguns elementos deste fato imenso que foi a formação da cristandade ocidental”.

Os antecedentes do que seria a Idade Média foram as primeiras preocupações de Arquillière na tarefa de entender os traços da Igreja no período. Fustel de Coulanges ofereceu as ferramentas necessárias para a compreensão do

período que antecedeu o início da Idade Média, ele tem uma visão que Arquillière (1939a, p. 11) chamou de romântica. A visão romântica consistia numa convivência pacífica entre os novos ocupantes e os romanos no território do Império, Arquillière discordava dessa posição.

Hartog (2003, p. 43), a respeito de Fustel de Coulanges, afirmou:

Fustel exprime aí um conceito ou talvez uma convicção que reformulará com frequência e, depois de 1870, com ansiedade: a força não constrói nada; a violência (revolucionária ou armada) é, em suma, impotente se comparada à lenta evolução das instituições, mentalidades e crenças.

Fustel de Coulanges interpretou que o cristianismo trouxe, a princípio, a marca de uma religião viva que entusiasmou o mundo romano. Esse entusiasmo e vivacidade motivaram os cristãos a viverem fora do Império Romano como expressou Hartog (2003, p. 47): “Durante três séculos, a religião nova viveu inteiramente fora da ação do Estado; ela soube passar sem a sua proteção e até lutar contra ele”. Seria ainda uma característica do cristianismo, para Fustel de Coulanges, a busca da liberdade do indivíduo essa teria influenciado os romanos.

O motivo que levou Arquillière a utilizar posições de Fustel de Coulanges foi sua explicação para o avanço do cristianismo da antiguidade. Fustel de Coulanges (2009, p. 351) afirmou que na Cidade Antiga: “Tudo viera da religião, isto é, da opinião que o homem fazia da divindade. Religião, direito, governo confundiam-se; não eram mais que uma só coisa sob três aspectos diferentes”. A antiga religião do império já não podia mais animar aqueles que a praticavam. A religião das forças naturais, dos sentimentos humanos que eram divinizados, foi superada por uma religião abstrata, do único Deus e que se ampliava por um universalismo. Qualquer pessoa que aceitasse o credo cristão podia fazer parte desta religião e isso era uma novidade. Escreveu Fustel de Coulanges (2009, p. 352): “Ora, dia veio em que o sentimento religioso retomou vida e vigor, e em que, sob a forma cristã, a crença reconquistou o império sobre a alma. Não iria, no entanto, reaparecer a antiga confusão do governo e do sacerdócio, da fé e da lei?”. Ele teceu na obra *A Cidade Antiga* uma análise pormenorizada, sendo o cristianismo apresentado como uma resposta apropriada para o romano do século V. O cristianismo não confundia, segundo Fustel de Coulanges, o estado e a religião e não procurou formular as leis que conduziam a sociedade. Fustel de Coulanges não ampliou a sua apresentação do cristianismo diante da religião antiga. O que ele descreveu era exatamente o estado das coisas no

momento que o cristianismo se estabeleceu. Fustel de Coulanges terminou sua exposição na fronteira entre a cidade antiga e a cidade cristã.

Essa crença se estabelece, e a sociedade humana se constitui. Ela se modifica, e a sociedade humana atravessa uma série de revoluções. Ela desaparece, e a sociedade humana muda de aspecto. Esta foi a lei dos tempos antigos. (FUSTEL DE COULANGES, 2009, p. 357).

Arquillière encontrou em Fustel de Coulanges uma visão otimista da passagem da religião romana para o cristianismo. Segundo Hartog (2003), Fustel de Coulanges foi compreendido como um historiador que possui uma historiografia diferente de outros de sua época. Ele escreveu uma historiografia de transição e também questionou-se sobre a veracidade das fontes. Ele seria, na expressão de Gauchet (1989, p. 1389), um “homem de paixão e tormento” por intermédio do qual se pode conhecer o campo inteiro dos estudos históricos na França do século XIX.

O importante, para Arquillière, foi demonstrar que os governantes medievais resgataram as características do estado e da religião romana. A abordagem de Arquillière (1939a, p. 51-56) sobre os Bizantinos partiu do lugar comum da historiografia, a qual entendia que eles permaneceram com vários princípios do antigo império. O cesaropapismo estaria mais presente no Oriente, a princípio, que no Ocidente cristão.

Os novos povos que ocuparam o Império Romano no Ocidente encontraram a religião cristã estabelecida por muitas regiões, em especial nas maiores cidades. A cristianização já teria, segundo Arquillière (1939a, p. 15-16), alcançado diversas áreas da vida romana. A educação que era alimentada por textos latinos e gregos, considerados pagãos pelos cristãos, começou a ser renovada por Martinho de Tours, podendo logo se falar de uma educação cristã no início da Idade Média.

Arquillière se esforçou para demonstrar que a sociedade que se formou com o término do Império Romano no Ocidente encontrou no cristianismo a sua estruturação. Assim se expressou: “No século VI morre uma civilização, mas nasce outra” (ARQUILLIÈRE, 1939a, p. 12). O cristianismo impulsionou a cultura e as instituições que se formaram tanto no Ocidente como no Oriente. Os povos que ocuparam o território do Império Romano se converteram e o cristianismo se ergueu como o herdeiro da romanidade. A língua latina foi conservada na Igreja do Ocidente como um dos sinais de que ela era herdeira dos romanos. Nesse contexto, Arquillière defendeu que a Igreja seria depositária da cultura e civilização romana.

A concepção de história que permaneceu na Idade Média, para Arquillière, a transformou em um gênero literário, como um ramo da retórica. Nessa concepção historiográfica, o que importava não era contar, mas ornar os fatos. Desse modo, Arquillière (1939a, p. 13) evidenciava que a história na Idade Média não possuía um fim em si mesma.

Arquillière (1939a, p. 13) salientava que, na Idade Média, a história produzida privilegiava a biografia, a cronologia e os comentários, preservando o modelo da época antiga, a diferença estaria no conteúdo e nos interesses. A forma continuava a mesma, o conteúdo se alterou pela fé. A história, a cultura e as leis foram influenciadas pelo cristianismo com o fim do Império Romano.

Segundo Arquillière (1939a p. 14), “Santo Agostinho na Cidade de Deus (410-428) completará a novidade filosófica da História na indicação que a unidade do Império Romano não era simplesmente um fim, mas um meio providencial destinado a preparar o triunfo e a difusão do cristianismo no mundo romanizado”. Como afirma Arquillière, baseado em Santo Agostinho, o Império Romano foi propedêutico para o tempo messiânico e, por isso, previsto por Deus. Para Koselleck (2006), a grande novidade de Santo Agostinho estaria especialmente na pouca importância que possuía o evento em si mesmo, era na verdade a razão divina que organizava a finalidade dos acontecimentos. A noção do que seria o bem para o fato em si mesmo, perdeu sua importância, o que importava era o resultado. O sentido final da história era teologicamente conhecido, mas os diversos atalhos e caminhos possíveis faziam parte de uma razão maior para a qual a mente humana só podia conhecer em penumbra.

A concepção de história de Santo Agostinho, apresentada por Arquillière, mostrava que para alguns medievais o Império Romano ao dominar e expandir sua influência agia por intenção divina, pois através do Império o cristianismo se propagou como religião oficial.

A sobrevivência do Império Romano no Ocidente foi garantida nas formas de organização, na língua romana e na cultura clássica presentes na educação posterior. A forma como o império se relacionava com a religião teria sido retomada pela monarquia merovíngia. Thévenin, professor de Arquillière, produziu estudos sobre o direito praticado pelos merovíngios. O modo de tratar os assuntos públicos (*res publica*) dos romanos influenciou definitivamente os merovíngios. Para Arquillière, a época merovíngia seria a primeira na luta do sacerdócio na Idade Média para se preservar perante as intervenções imperiais e para salvar seus

dogmas. Nessa perspectiva, o autor destacou sua preocupação: os merovíngios foram o primeiro obstáculo para uma realização plena do ideal de equilíbrio de relações entre reino e sacerdócio.

Observamos que Arquillière (1939a, p. 13-16) preferiu uma visão ponderada sobre os primeiros séculos da Idade Média. Nesse contexto ele defendeu que a religião foi a única ligação que permaneceu entre os antigos e os “bárbaros”. A Igreja teria cristianizado os “bárbaros”, ou seja, transmitiu-lhes a cultura, a fé e os valores romanos mediados pelo cristianismo. A sua afirmação esbarra na versão de que alguns “bárbaros”, no século V, quando termiou o Império Romano, já eram cristianizados.

2.2.1 O Período Carolíngio na Igreja Medieval

Gibbon foi outro autor de que se serviu Arquillière (1939a, p. 17) para fundamentar sua concepção da importância do cristianismo para a Europa e especialmente para a França: “Foram os bispos que fizeram o reino da França”. A frase produzida no século XVIII não deixa de ser polêmica. A simplificação da relação de forças e da combinação cultural, jurídica e de outros elementos não permite que a afirmação se sustente. Ainda que a função do bispo fosse importante, não podem ser os únicos a representar o cristianismo ou catolicismo.

A história de Arquillière é francófila, destacando a França medieval como instauradora de princípios para todo o Ocidente. Foi com essa ótica que Arquillière (1939a, p. 77-89) destacou que a monarquia francesa estaria na origem dos estados pontifícios e na conseqüente possibilidade do exercício da monarquia papal. No estado pontifício, o papa poderia exercer a plenitude dos poderes espirituais e temporais. Porém, como já mencionamos, o estado pontifício foi dependente de outros reinos.

O estado Pontifício acirrou as diferenças entre Oriente e Ocidente cristãos. Para Arquillière (1939a, p. 87-88) o Oriente cristão acumulou uma diferença constante e crescente com o Ocidente. As diferenças estavam na língua, na presença do imperador nos assuntos considerados espirituais, na forma de governo e em várias outras questões culturais, políticas e religiosas. Parece-nos que Arquillière usou constantemente da dicotomia Oriente e Ocidente para introduzir sua

ideia de supremacia papal. Para ele, o agostinismo político seria uma reação ao “bizantinismo”, sendo eles contrários.

A monarquia franca teria ocupado uma posição contraditória no período medieval: ela fundou com Carlos Magno um império no qual a religião possuía um papel importante, mas também manifestou uma tendência cesaropapista. Carlos Magno manifestou uma forma particular de entender o sacerdócio anunciando: “Enquanto o monarca combate, o papa eleva suas mãos a Deus como fez Moisés”⁵⁹. A resposta de Leão III teria sido: “consciente dos benefícios recebidos, nada, nem a morte poderá me separar do amor que tenho a Carlos” (ARQUILLIÈRE, 1939a, p. 92).

A coroação de Carlos Magno não teria ampliado seus limites para agir na Igreja, continuou Arquillière (1939a, p. 92-93), para alguns, o papa buscava proteção ao coroar Carlos Magno como imperador. O papa intencionava que Carlos Magno colocasse o seu reino a serviço do reino dos céus, ou seja, exercesse uma função ministerial. O imperador governava tanto o mundo espiritual como o terreno. Todavia, o século posterior desenvolveu, segundo a narrativa de Arquillière, uma nova visão sobre o reino e o sacerdócio. A situação altera-se ampliando a capacidade do papa de reivindicar sua importância dentro da cristandade.

Para Arquillière (1939a, p. 148), seria Carlos Magno o maior monarca da Idade Média. Os motivos para ele ratificar essa posição estavam nos resultados que Carlos Magno conseguiu ao conquistar unidade política, moral e religiosa. A unidade que forma a cristandade medieval teria, em Carlos Magno, alcançado pela primeira vez de forma efetiva a sua realização. Carlos Magno pretendia criar um império essencialmente cristão, ou seja, seu mérito estaria em ter compreendido que diante da presente situação, o melhor modo de fortalecer o reino era uma postura de unidade. A coroação de Carlos Magno revestiu-se de um caráter simbólico importante, pois ela foi experimentada como uma restauração do Império no Ocidente. O Oriente se manifestou extremamente intervencionista na Igreja, sendo diferente da posição de Carlos Magno.

Carlos Magno teria absorvido a ideia de *ministerium*, a velha noção de estado dos romanos, conforme Arquillière (1939a, p. 96). Segundo Norberg (2007, p. 9), os

⁵⁹ Arquillière apresentou esse texto em várias de suas obras. Essa imagem do rei medieval como um rei judeu do Antigo Testamento se mostrou como a melhor forma de compreender a dupla função do monarca. O monarca seria eleito, ungido (em alguns casos) e protegido por Deus.

termos latinos *ministerium* e *imperium* foram preferidos na linguagem oficial do império aos termos *minister* e *imperator*⁶⁰. Carlos Magno instaurou a cristandade, mas os sucessores do seu reino agiram de forma diferente.

Os papas de Sérgio III, João XI e João XII seriam símbolos de uma época de submissão ao feudalismo. O auge da submissão estaria, conforme Arquillière, no Privilégio Otoni de 962⁶¹. As prerrogativas que o imperador Oto atribuiu a si e a seus sucessores fizeram o papado voltar a estar na tutela do poder temporal. O papa Sérgio III prestou juramento a Oto I feito ao modo feudal, isto é, como um vassalo e com a participação dos nobres de Roma.

O papa Nicolau (858-867) foi o primeiro a aplicar o agostinismo político. Para Arquillière (1939a, p. 98), ele agiu para defender a paz, sendo esse o critério para se intervir nos reinos a partir desse momento. Com base no conceito de paz, entre outros conceitos, iniciou-se a ideia da possibilidade de uma superioridade do Sacerdócio.

Arquillière destacou sempre, nas obras aqui analisadas, os conceitos de paz e depois de justiça como finalidades da ação dos papas. Embora possa existir sempre a imprecisão na significação dos termos, eles apontam para palavras que trazem à mente qualidades. O leitor da obra, ao encontrar os termos paz e justiça como as possíveis razões nas quais os papas se firmavam, é afastado, a princípio, da ideia de ambição, conflitos de interesses e outras características malévolas. À palavra feudalismo ele atribuiu conotações negativas.

A visão que Arquillière teve sobre o feudalismo revelou que ele contribuiu para subjugar o papado. Arquillière (1939a, p. 99) descreveu o feudalismo como “forças anárquicas latentes”. O sistema feudal teria desfigurado tudo, aniquilado o Império e enfraquecido e humilhado o papado. O papado se ergueu contra a intenção dos reis de subjugar todas as realidades. Por isso as ações dos papas ao reivindicarem a plenitude do poder seriam uma maneira de vencer os laços de obrigações instauradas pelo sistema feudal.

⁶⁰ Essa ideia também foi exposta por Arquillière (1941) em outra obra. Para ele, a importância estava no caráter sagrado da missão do rei cristão.

⁶¹ O *Privilegium Othonis* concedia o reconhecimento do território pontifício dado por Pepino, o Breve, supostamente em 754 ao papa Estevão II. Entre outras coisas, o documento de Oto I estipulou que nenhuma eleição papal poderia acontecer sem o consenso e a presença do imperador ou de seu representante (VILLANI, 1979, p. 78-79). O papa posterior, João XIII, era não só dependente de Oto I como este o fez eleger (GRÉGOIRE, 2000, p. 50).

Arquillière (1939a, p. 101) sugeriu que os conflitos que se instauraram nos séculos IX ao XI seriam motivados pelo papado e o império possuírem as mesmas metas. Essas metas seriam a condução da sociedade cristã para a paz, fruto dos tempos messiânicos, paz que se apresentaria no reino temporal e espiritual.

No século IX, época Carolíngia, Arquillière (1939a, p. 104-105) apontou o surgimento da investidura dos bispos. Essa cerimônia é marcada pelo gesto de entregar o anel e a cruz pelos senhores, duques e reis aos bispos. Os séculos IX e X, período em que a obra mais se deteve, foram considerados por Arquillière como momento de enfraquecimento da missão dos pontífices na Europa cristã. Para Arquillière, a investidura era uma situação de subserviência, sendo essa oposta ao agostinismo político. No trecho a seguir, Arquillière (1939a, p. 112) expõe seu argumento: “Observação capital: para reformar a Igreja, para realizar sua estrita missão religiosa foi que os papas, conscientes de seu papel, deram a seu poder um prestígio e uma extensão incomum até o momento”. Os papas se consideram os líderes de toda a cristandade e não só da Igreja.

Para Arquillière, não há sociedade organizada sem seus líderes. A liderança na Igreja, todavia, deveria ser, na opinião dos papas, exercida por um sacerdote e não por um príncipe, rei ou imperador. Por isso os papas não aceitaram por muito tempo o Privilégio de Oto. O papa Leão IX foi quem primeiro obstinou-se em revogar o Privilégio de Oto a fim de retomar nas mãos a administração da Igreja. Entretanto, Leão IX não intencionava uma separação entre poder espiritual e temporal, mas discutia-se qual seria o alcance de cada um dos poderes. Com o papa Gregório IV a plenitude do poder dos papas teria dado um passo importante.

2.2.2 Reforma Gregoriana: a disciplina para a paz

Arquillière, seguindo sua descrição dos embates políticos, reiterou que o papa Gregório IV teria assumido um papel ativo na sucessão de Luís, o Piedoso, buscando somente o sentido religioso. Os argumentos que Gregório IV buscou para sua ação assentam-se em três princípios: a) a paz consiste numa ausência de discórdias; b) sem ela vem os pecados; c) os pecados são julgados pelos bispos. Baseado nestas premissas eminentemente teológicas, o papa se sentiu sustentado para intervir na sucessão dos filhos de Luís, o Piedoso. Seria esta a primeira vez

que um papa teria intervindo na política medieval⁶². Recordamos que as ações de Gregório IV, como apontamos em outros momentos, foi motivada também pelo enfraquecimento do seu poder monárquico pelas disputas por domínio de territórios.

A abadia de Cluny, segundo Arquillière (1939a), teria representado um momento importante na reforma dos costumes vividos na Igreja. Os monges, ao viverem uma vida austera, retomando a Regra de São Bento, teriam conseguido disseminar sua influência ampliando os mosteiros em outros lugares. A doação das terras por Guilherme, o Piedoso, duque de Aquitânia, ofereceu a necessária liberdade para que os monges vivessem a regra de São Bento. A abadia conseguiu o privilégio de obedecer somente ao papa e não a bispos locais, algumas vezes, sujeitos às influências de laicos. A influência manifestou-se por meio de diversos bispos e papas que vieram dos mosteiros cluniacenses. Os monges da Abadia de Cluny se voltaram contra a investidura leiga, a simonia e o envolvimento dos bispos nas disputas por poder e riqueza. Demonstramos que Cluny representou uma força considerável nas ideias de liberdade da Igreja. Contudo, essa força não foi suficientemente esclarecida.

Arquillière (1939a, p. 93) atestou que “Sem Carlos Magno, Gregório VII seria verdadeiramente impossível”. Essa expressão já fora utilizada por ele na explicação do agostinismo político, conforme abordamos anteriormente. Para ele, foram os francos que deram condições para que o papado tivesse mais influência internamente na Igreja com os bispos e sacerdotes, e fora dela com os monarcas. Arquillière defendeu que a concepção de hierarquia na Igreja não mais dependeria dos reis. Essa posição não se sustenta na análise, pois o poder sobre os estados pontifícios não é importante até o século XIII e depois não permaneceu constante.

Arquillière conduziu a exposição da História da Igreja a Gregório VII, cujo pontificado ele julgava ser o mais decisivo para os rumos da política papal. Nessa perspectiva, assumiu a deposição de Luís, o Piedoso, uma importância relevante. Para provar que o papado possuía uma autoridade concedida pelos carolíngios, Arquillière apresentou a condenação pública que Luís, o Piedoso, recebeu. A deposição foi feita por Gregório IV. Ele não possuía ainda um arcabouço doutrinário para invocar em sua intervenção. Para Arquillière (1941, p. 159), o argumento de

⁶² O conceito de política medieval, como já exposto, é diferente para ser alinhado ao seu significado grego, quando toda ação que visa ao governo da *pólis* (cidade) pode ser chamada de política. Sua posição remete a uma visão que tem o monarca como o *político* e separa desta noção seus súditos como possíveis articuladores.

Gregório IV para a deposição era a paz como necessidade da cristandade. Nesse sentido, Luís, o Piedoso, seria um perturbador da paz (*perturbator pacis*). O argumento da paz, repetido por outros pontífices, segundo Arquillière, foi um argumento baseado em princípios espirituais. Para ele, houve um reconhecimento da função do papa dentro do império carolíngio. Para Arquillière, foi o prelúdio da teocracia papal. A consolidação seria longa até o século XI, no pontificado de Gregório VII. Recordamos que a posição defensiva não lhe permitiu apontar qualquer desvirtuamento da missão papal, para ele os papas agiam sempre bem motivados e intencionados. Foi assim que ele compreendeu o papa Gregório VII.

Para Gregório VII firmar seu pontificado precisou, segundo Arquillière (1939a, p. 122-123), combater as investiduras leigas e a simonia. As investiduras eram as nomeações de prelados pelo imperador. A simonia para os papas seria outro ponto fundamental de transformação presente nas reformas ou posturas da hierarquia romana. Segundo o autor, o termo provém de Simon, o Mágico, e consistia na profanação de coisas sacras por meio de vendas, esta questão teria preocupado também Gregório Magno. A simonia foi uma das questões que o movimento reformador do século XI procurou afastar da prática dos religiosos.

Arquillière (1939a, p. 119) considerava Gregório VII como o modelo de homem medieval: “Este é verdadeiramente um homem da Idade Média”. O historiador francês sublinhou a figura de Gregório VII e sua reforma. O papa seria persistente e consciente de sua tarefa. Gregório VII queria que o poder da Igreja fosse reconhecido no sistema implantando na Idade Média. Ele notificou o imperador que aplicaria o decreto de Nicolau II, publicado em 1059 com o nome de *Praeducens sint*, que alterava a forma de escolha do papa.

Gregório VII, não sendo aceito pelo imperador, julgou que a investidura da cruz e do anel no bispo seria o gesto que daria ao poder laico a capacidade de confirmar o eleito, logo, o proibiu. O gesto simbólico da investidura, próprio do feudalismo, podia tornar o eleito para a função clerical um vassalo do poder que o investe. A questão só seria resolvida após sua morte. A Concordata de Worms, em 1122, definiu os seguintes símbolos episcopais: o cetro, representando o domínio temporal, e o anel e a cruz, representando o domínio religioso.

Nas suas exposições sobre Gregório VII, Arquillière não mencionou o enfraquecimento do reino de Henrique IV por causa de sua pouca idade quando seu pai morreu. Seu pai, Henrique III, faleceu em 1056, quando ele tinha apenas 6 anos.

O papa na época era Vitor II. Nesse período começou a Reforma Gregoriana, impulsionado por uma eclesiologia vinda de Cluny, com a intenção do papado de impor-se no Ocidente. A situação era favorável, aproveitando-se do início do reinado de Henrique IV.

Gregório VII estabeleceu sua função e declarou não mais necessitar da aprovação de poderes temporais. Defendeu, no seu *Dictatus Papae*, que ele e seus sucessores gozavam do privilégio de depor o imperador. Ele tentou inverter o que era praticado afirmando que o poder temporal estava a serviço do sacerdócio. A resposta do imperador Henrique IV foi rápida, motivando excomunhões e arrependimentos.

Arquillière (1939a, p. 128) concluiu que Carlos Magno construiu o edifício da cristandade e Gregório VII foi seu “arquiteto espiritual”. Arquillière defendeu que o papado não ambicionava as duas espadas, ou seja, o controle espiritual e temporal. As duas espadas seriam para a salvação do mundo. Chama-nos a atenção que o autor fez uma digressão, citando os pronunciamentos do papado de sua época, confirmando uma escrita da história que parte de necessidades e problemas presentes em seu tempo.

Os papas após Gregório VII fundamentavam suas ações na defesa do bem comum (equivalente a justiça) e da paz. O bem comum ao qual o rei seria o primeiro a defender se confundiu com as virtudes cristãs levando, assim, a uma preponderância do Sacerdócio sobre o Reino. Lembrando que as virtudes cristãs eram associadas aos clérigos e que também as formulavam.

Outra afirmação feita pelo nosso historiador foi de que nenhum teólogo atestava que o papa ou qualquer clérigo pudesse substituir o poder dos príncipes, pois estes possuíam tarefas necessárias (ARQUILLIÈRE, 1939a, p. 130). Para Arquillière, os historiadores modernos não souberam apreciar corretamente a questão da luta entre Sacerdócio e Império, vendo nela uma postura totalitarista do clero. A época moderna, com sua aversão à fé, contribuiu para aumentar o desconhecimento da mentalidade que fundamentava os atores em questão. Na época moderna, Arquillière (1939a) lembrou a importância da França nos embates políticos.

Embora o seu tema fosse a Idade Média em todo o Ocidente, a preocupação do autor com o destino da França era constante. A França, ideia expressada várias vezes pelo autor, contribuiu para limitar a religião por intermédio do galicanismo.

O termo galicanismo, para ele, foi bem apropriado para nomear o movimento iniciado no século XI na Dinastia Capetíngia entre os séculos XI e XII e que se estendeu por séculos.

Arquillière apontou que os franceses não teriam compreendido muito bem as intenções do papado medieval. Para Arquillière (1939a, p. 160), a teoria dos dois poderes era essencialmente religiosa. Em outras palavras, pode-se dizer que o papado buscava o bem da cristandade. Suas ideias teriam nascido da leitura de Santo Agostinho e dos textos sagrados. Ainda que encontremos as motivações religiosas, não se pode deixar de citar que dentro da sociedade há uma interação entre diversas áreas da existência humana. O próprio cristianismo assumiu para si certos costumes próprios de cada tempo, tendo capacidade de se integrar em alguns momentos. Logo, a ideia de Arquillière de uma total separação entre religião e mundo não se sustenta.

Arquillière (1939a, p. 167), enaltecendo uma posição de Filipe IV, concluiu: “Jamais na Idade Média se havia distinguido assim nitidamente no rei o *homem público* que dirige a política com toda independência e o *homem privado* que recebe as advertências da Igreja no segredo da sua consciência”.

O estudo de Arquillière sobre *L'Église au Moyen Âge* demonstrou que, para ele, o elemento fundamental para a Igreja naquela época seria o afastamento de imperadores da escolha de bispos e da condução da religião. Ele exaltou os papas que seguiram o que chamou de agostinismo político.

O autor apresentou um elenco vasto das fontes medievais e bibliografia nas quais se apoiou para escrever cada capítulo. A sua bibliografia é repleta de professores com os quais estudou, que pertenciam à *École Pratique des Hautes Études-Sorbonne* ou à Faculdade de Teologia de Paris. Entre eles podemos citar Étienne Gilson, Ferdinand Lot, Robert Génestal, Fustel de Coulanges, Augustin Fliche e Henri Pirenne. Arquillière realizou uma história amparada nos interlocutores que podiam conferir credibilidade a suas teses. Certeau (2006, p. 72) expressou que o historiador mantém como garantia de sua obra um “diálogo” com seus pares.

A política entre papas, reis e imperadores foi o assunto predominante. As contendas causadas pela tensão dos contrários é o que alimenta sua narrativa: papado e império; Ocidente e Oriente; espiritual e temporal; civilização e barbárie; decadência e apogeu; sagrado e profano; laicos e sacerdotes; a história acontece pela oposição.

Arquillière defendeu que sem a Igreja não se poderia entender o centro da vida medieval, ela seria a passagem entre o Império Romano e os povos que governaram o antigo império.

Não se pode defender uma neutralidade no trabalho historiográfico, pois até mesmo os silêncios representam posições (CERTEAU, 2006), pensamos que a postura unipartidária prejudica a compreensão histórica.

A historiografia da Igreja Medieval não tratou suficientemente de contextos importantes como a presença de Cluny na política medieval e a deposição de Luís, o Piedoso. As descrições insuficientes estão associadas aos momentos em que Arquillière aceitou como decisivos para o agostinismo político. Por isso, para nós, a obra apresenta uma visão parcial e propensa à defesa da Igreja Católica em suas ações.

3 SANTO AGOSTINHO E A CIDADE DE DEUS

3.1 Santo Agostinho: vida

A expressão agostinismo político traz o nome de um dos maiores padres da Igreja latina, sugere que a importância dele perdurou por diversos séculos e influenciou o pensamento medieval de imperadores e papas. Consideramos que a análise da obra referenciada constantemente por Arquillière esclarece questões apresentadas no início dessa pesquisa. Vaz (2002) defendeu que as ideias de Santo Agostinho não podiam ser reduzidas à política, elas seriam eminentemente espirituais. Hernandez (2010) compreendeu que a grande quantidade de temas e escritos do bispo de Hipona dificultam uma definição do que seja o agostinismo.

Como o historiador não pode ser compreendido separado de seu tempo, também o pensamento de Santo Agostinho precisa ser compreendido a partir de sua biografia, sua fé e seu mundo. Seguiremos preferencialmente nessa apresentação as descrições dadas por Peter Brown sobre a vida desse grande filósofo. A biografia de Brown (2012) teve a primeira edição publicada em 1967, foi revista pelo autor em 1999. Ele acrescentou às discussões e à biografia inúmeros estudos que, na década de 1960, não eram conhecidos. O texto conservou uma visão abrangente, documentada e ampla conforme requer a importância desse filósofo, historiador e teólogo cristão.

Santo Agostinho nasceu em 354, na cidade de Tagaste, na Argélia. A população da cidade orgulhava-se por pertencer ao Império Romano. A cidade possuía uma economia próspera quando Agostinho nasceu, mas que não podia ser comparada com séculos anteriores. Para Brown (2012, p. 24), a riqueza de Tagaste era gerada pela agricultura abundante⁶³.

A vida de Santo Agostinho iniciou pobre, mas protegida da miséria. Segundo Brown (2012, p. 25): “Para ser membro pleno de uma cidade romana, Agostinho tinha

⁶³ Mahjoubi (2010, p. 491) forneceu uma interpretação que atualizou a situação africana chamada de “celeiro de Roma” pelo Império. “Neste caso, somos forçados a repetir uma verdade que não escapou aos historiadores: a África era o celeiro de Roma porque, vencida, era obrigada a fornecer ao vencedor se trigo, a título de tributo. Durante o governo de Augusto, por exemplo, 200.000 romanos recebiam gratuitamente uma ração de 44 litros de trigo por mês, totalizando cerca de 1 milhão de alqueires. De qualquer modo, a teoria de uma prosperidade extraordinária da África no período romano e de um rendimento excepcional de trigo foi demolida pelo geógrafo J. Despois”.

que ser livre e civilizado: não precisava ser rico. Seu pai, Patrício, era um homem pobre, um *tenuis municeps*, cidadão de recursos escassos” (BROWN, 2012, p. 25).

A educação era, naquele tempo, uma das formas de conseguir alguma ascensão social, e o pai lhe garantiu com dificuldades a educação. Mesmo com o esforço paterno para colaborar com seus estudos, Santo Agostinho (*Conf.*, III, 4) mencionou poucas vezes o seu pai e só de passagem registrou a morte dele em suas obras. A sociedade do século IV, segundo Brown (2012, p. 28), era instável por causa do estado de tensão de possíveis guerras nas fronteiras, dos impostos em constante aumento, condição de penúria aos pobres e acúmulo para os ricos. Estava se formando situações que colocavam em risco o poderio dos romanos nos extremos do império.

O início da convivência de sua mãe com Patrício foi descrito por Santo Agostinho nas Confissões:

Educada assim na modéstia e temperança, vós a tornáveis mais submissa aos pais do que eles a tornavam obediente a Vós. Quando chegou à idade núbil plena, deram-na em matrimônio a um homem, a quem servia como a senhor. (SANTO AGOSTINHO, *Conf.*, VIII, 9).

Mônica era o seu nome. Ela sabia conduzir a ira do marido, sabendo o momento correto de lhe falar, atitude ponderada num tempo que as mulheres “traziam no rosto desfigurado os vestígios das pancadas” (SANTO AGOSTINHO, *Conf.*, VIII, 9). Ela tinha o dom, comentou seu filho, da reconciliação, da espera ativa pela oportunidade de agir. Em suas palavras, a mãe, no exercício do casamento, nas ações e na religião, dava exemplos contínuos de santidade. Os capítulos que ele dedicou à sua mãe nas Confissões possuem a linguagem terna e grata do filho que reconheceu com o “coração em prantos” a importância de sua mãe. Ela empenhara orações e pensamentos para que Santo Agostinho se convertesse e no final da vida ela se sentiu agradecida e feliz pela sua mudança:

Meu filho, quanto a mim, já nenhuma coisa me dá gosto, nesta vida. Não sei o que faço aqui ainda, nem por que ainda cá esteja, esvanecidas já as esperanças deste mundo. Por um só motivo desejava prolongar um pouco mais a vida: ver-te católico antes de morrer. Deus concedeu-me esta graça superabundantemente, pois vejo que já desprezas a felicidade terrena para servires ao Senhor. Que faço eu, pois, aqui? (SANTO AGOSTINHO, *Conf.*, VIII, 10).

Santo Agostinho descreveu sua mãe nas Confissões como aquela que teria influenciado em sua conversão de um modo ativo. Para ele, Mônica era como a voz de Deus em sua vida. A sua insistência em vê-lo cristão produziu um resultado que nem ela esperava. As Confissões transmitiram uma imagem de Mônica como uma cristã convicta, firme nas decisões e desejando sempre o melhor para seu filho. Brown nos relatou que era uma cristã que seguia os costumes de sua religião na África segundo sua família, mas isso não a tornou contrária a tudo que não fosse cristão. Ela parece estar integrada ao sistema cultural e religioso de sua época. “Todavia, é possível que não fosse uma alma inteiramente simples: acreditava, por exemplo, que uma boa educação clássica, embora pagã, acabaria tornando seu filho um cristão melhor” (BROWN, 2012, p. 34).

A formação de Santo Agostinho seguiu o sistema vigente na época. Os estudos eram eminentemente voltados para as letras (poemas e gramática), com a exclusão de outras áreas como história, filosofia e ciência. Brown, para comentar sua educação, segue Marrou (1990). Santo Agostinho ignorava o grego, por isso dependia da tradução de outros para conhecer os escritores e filósofos gregos. Todavia, não conhecer suficientemente a língua grega não o impediu de conhecer os filósofos gregos e suas escolas e os interpretar nas suas várias obras. Ele estudou em Madaura e Cartago com os métodos da época que incluíam memorizações, castigos e exercício da oratória. Lendo Hortênsio, escrito por Cícero, Santo Agostinho (*Conf.*, III, 4) seguiu o conselho dele que incentivava o estudo da filosofia.

A partir daquele momento, ele se dedicou ao saber de uma forma incontida. A filosofia ensinada na época quase sempre se unia à religião e aos cultos de mistério. Aproximar-se da filosofia foi, para Santo Agostinho, um contato maior com seitas cristãs e outros movimentos religiosos. Assim, aos 19 anos, em Cartago, ele conheceu os discípulos de Mani e tornou-se um deles. O maniqueísmo tinha Jesus Cristo no centro da doutrina, mas ela trazia em si o dualismo das cosmogonias persas e outras tradições religiosas. Segundo Brown (2012, p. 53), os maniqueístas se consideravam a última palavra divina sobre a Bíblia – o Alcorão (no desenvolvimento da doutrina em séculos posteriores a Santo Agostinho) –, e corrigiam os erros de Buda e de Zoroastro. Mas, ao quererem dizer a última palavra sobre tudo, os maniqueístas não se distinguiram de outros movimentos religiosos da época. A novidade deles estava nas vastas culturas e religiões às quais se opunham

ou queriam suplantar e das quais possuíam conhecimentos parciais. Ele permaneceu por nove anos entre os maniqueístas, por esse motivo sua mãe, o expulsou de casa, conforme Santo Agostinho (*Conf.*, III, 11) mesmo narrou: “Durante um certo tempo recusou a minha morada, porque aborrecia e detestava as blasfêmias do meu erro”. Os maniqueístas pregavam uma suposta iluminação advinda da razão exercitada pelo crente. Segundo Brown (2012, p. 67), o Sol, a luz, o brilho faziam parte da linguagem maniqueísta. O sol seria quase um semideus nos seus ensinamentos, lembrando os cultos romanos e de outros povos.

Santo Agostinho chegou a Milão para trabalhar como professor de retórica, em 384, com um sentimento de desilusão com o maniqueísmo. Iniciou, por esse tempo, a ouvir o bispo Ambrósio em suas pregações, com interesse em sua oratória e não em doutrinas cristãs. Mazzarino (1991, p. 57-58) demonstrou que Ambrósio, entre 386-388, pregava ao povo milanês anunciando a presença perigosa de hunos, alanos, godos e da crise moral entre os romanos.

“Eles eram os *hostes extranei*; *hostes domestici*, ao contrário, eram as paixões, sobretudo a ambição por dinheiro e domínio, que tinha afastado os homens do caminho primitivo e, no fundo, do direito de natureza” (MAZZARINO, 1991, p. 57).

Ambrósio perspicazmente anunciava a presença de inimigos internos e externos no Império. Revestido de uma linguagem religiosa e bíblica, ele anunciava aos cristãos o “ocaso do século” e a chegada dos “males do mundo”. A explicação que ouvia em Milão dada Ambrósio deixou Santo Agostinho insatisfeito com as respostas dos maniqueístas. A insatisfação transformou-se num processo de mudança interior se estabelecia permanente no professor Agostinho. Para Sciacca (1955, p. 47), foi Ambrósio que ensinou ao retórico Agostinho a ler as Sagradas Escrituras para compreendê-las melhor e vencer os erros dos maniqueus.

Ambrósio, segundo Arquillière (1956a, p. 105), soube utilizar seus conhecimentos de direito para sua prática episcopal. Ambrósio lia Plotino, então Agostinho, com mais ímpeto, procurou compreendê-lo. Essa proximidade com o neoplatonismo seria uma característica fundamental de toda sua obra. Para Brown (2012, p. 134), Santo Agostinho julgou que poderia conciliar a filosofia, o neoplatonismo e o cristianismo, mas a princípio considerou que alguns livros da Bíblia, como o de Isaías, eram incompreensíveis. Provavelmente em 386, Santo Agostinho, depois de tantas influências, pediu ao bispo Ambrósio que o batizasse. Logo, ele se tornou um importante fiel na Igreja. Sua fama crescia, estava sempre

próximo a bispos e padres que lhes confiavam tarefas religiosas. O resultado foi sua entrada como sacerdote e bispo para o serviço da Igreja.

Quando em 410 os visigodos saquearam a cidade de Roma, era Santo Agostinho bispo de Hipona por aclamação desde o ano de 395. Brown (2012, p. 358) relatou que os visigodos, em 408, já tinham cercado a cidade levando os romanos à fome e ao canibalismo. Roma não era mais a capital do Império, mas o seu valor estava, entre outros aspectos, na sua representação do mundo civilizado. Era mais que uma cidade: um mito, uma história, um lugar sagrado. “Num nível mais profundo, Roma simbolizava a segurança de todo um estilo de vida civilizado” (BROWN, 2012, p. 359).

Na invasão de 410, o papa Inocêncio não se encontrava em Roma, mas em Ravena, sede do Império do Ocidente nessa época. Riba (1953, p. XIII), citando o historiador Paulo Orósio, destacou que a beleza de Roma, com seus mármores, templos pagãos e igrejas cristãs trazia riquezas que acirravam o desejo dos saqueadores. O imperador anterior ao saque, Honório, havia restaurado as muralhas e ruas de Roma e juntamente com Arcadio, deixou inscrições na Porta Tiburtina comemorando o término da restauração da Cidade Eterna. A cidade era atraente para uma pilhagem. A beleza da cidade transformou-se quando sitiada pelos visigodos, resistindo com pouca água e comida. Os mortos não podiam ser enterrados e a cidade cheirava à putrefação, segundo o relato de Riba. O saque de Roma trazia à tona a fraqueza do Império Romano. Foi nessa situação que Santo Agostinho precisou responder às provocações pagãs. Utilizamos a palavra “pagão” seguindo a terminologia agostiniana. O uso mais recorrente da palavra pagão entre os cristãos aparece a partir do século IV.

Para os pagãos, o saque de Roma seria uma punição dos deuses. Para eles, o cristianismo teria arruinado o poderio do Império Romano. Santo Agostinho não permaneceu passivo a essas provocações e resolveu escrever em resposta a elas. Para Brown (2012, p. 352), em 413, Santo Agostinho iniciou sua resposta. Nascia, assim, *A Cidade de Deus*, obra que seria composta entre 413 e 425.

Paulo Orósio, em 417, terminou um escrito com o mesmo tema e dedicou sua obra a Santo Agostinho, as conclusões dele foram diferentes daquela do homenageado. Para Mazzarino (1991, p. 63-69), Orósio minimizou “os males dos romanos”, chegando a afirmar que um dia os chefes dos “bárbaros” podiam ser grandes reis. Orósio não encontrou apoio no calor dos acontecimentos para suas

ideias que minimizavam o saque. Santo Agostinho, imbuído da cultura romana não poderia adotar seus princípios e, nas palavras de Brown (2012, p. 417), ignorou esse livro. Ele preferiu manter sua posição na obra que tinha iniciado há alguns anos.

A obra *A Cidade de Deus*, de Santo Agostinho, é uma extensa elaboração sobre o sentido da vida de um cristão inserido num Império que dava sinais de enfraquecimento. Essa questão atormentava sua vida de bispo africano dos confins do Império Romano. É uma obra composta no último período de sua vida, que avança do saque de Roma para uma visão sobre a sociedade romana do presente e com projeções de seu futuro. Um dos melhores testemunhos antigos sobre a obra foi citado por Brown. Quando Macedônio, vigário e representante dos prefeitos da África, recebeu os três primeiros livros da obra teria dito:

Estou num dilema quanto ao que admirar mais: o rigoroso conhecimento religioso de um prelado, a gama de pareceres filosóficos, o caráter completo das informações históricas ou o encanto de um estilo grandioso. (BROWN, 2012, p. 379).

Para Bourdieu e Martin (c1983, p. 18), *A Cidade de Deus* é o guia para entender toda a concepção de história na Alta Idade Média. Para Arquillière, a obra é um grande tratado político. Consideramos que o conteúdo da obra citada expande-se para além da posição dos autores citados.

Gilson (1965, p. 69) asseverou que Santo Agostinho foi o primeiro teólogo da história e ainda da filosofia da história:

Neste sentido, o primeiro teólogo da história seria bem o pai de todas as filosofias da história, mesmo sem as querer e ainda que elas não se reconheçam o que são: destroços de um edifício mais vasto somente no qual poderiam encontrar, com um sentido autêntico que elas próprias não têm consciência, a justificação plena de sua própria verdade.

Consideramos que Santo Agostinho possa ser chamado de teólogo da história com mais propriedade a filósofo da história. Para ele, a história era sempre divina em sua finalidade. A sua teologia da história era também otimista, pois acreditava que Deus conduzia todas as coisas a um estado de paz e beatitude. Para Gilson (2006, p. 146-174), o otimismo seria uma característica do cristianismo. A ideia de um pessimismo defendido pela leitura de certos textos bíblicos e de Padres da Igreja ofuscou o verdadeiro sentido que deu ao mundo a maioria dos

relatos cristãos. Toda a formulação de Santo Agostinho direcionava seu escrito para alcançar essa paz.

Para compreendermos melhor o agostinismo político, nossa intenção é analisar a obra *A Cidade de Deus*, de Santo Agostinho, no contexto amplo de suas finalidades buscando entender a razão que teria levado os medievais, segundo Arquillièrre, a tê-la como referência para assuntos políticos.

3.2 A Obra *A Cidade de Deus*

3.2.1 Origem do título

O título da obra, segundo o próprio Santo Agostinho, provém de textos bíblicos⁶⁴. Na obra, Santo Agostinho citou diversos textos bíblicos em que a expressão “cidade de Deus” aparecia, porém o mais expressivo provém do livro do Gênesis. Para Santo Agostinho (*De civ. Dei*, XV,1), as duas cidades estavam relacionadas a Caim e Abel. O primeiro teria fundado a cidade dos homens e o outro a cidade de Deus. Caim teria construído uma cidade após o fratricídio. É no livro de Gênesis que a palavra cidade aparece pela primeira vez em meio a sangue inocente, fuga e punição.

“Caim se afastou da presença do Senhor e habitou a terra de Nod, a leste de Éden. Caim conheceu sua mulher, que engravidou e gerou Henoc. Caim pôs-se a construir uma cidade e deu à cidade o nome de seu filho Henoc⁶⁵” (GÊNESIS 4, 14-17).

A cidade dos homens foi construída longe da “presença do Senhor”, governada pelos instintos e habitada por assassinos. Abel, morto por seu irmão, não

⁶⁴ Segundo Gilson (1965, p. 45), citando Scholz, a sugestão de duas cidades opostas entre si teria vindo de Ticônio, donatista. Para Moreschini e Norelli (2000, p. 314-315), os escritos de hermenêutica bíblica de Ticônio teriam influenciado Santo Agostinho. Porém, Santo Agostinho não reconheceu essa influência. Para Gonçalves (2009, p. 74-89), Santo Agostinho tornou-se, em 391, o maior oponente dos donatistas, até mesmo apoiando o uso da força contra eles. Debateu com Ticônio nas disputas com donatistas e, por isso, não poderia reconhecer qualquer influência.

⁶⁵ Segundo nota da *Tradução Ecumênica da Bíblia* (1997, p. 30), Henoc ou Hanok significaria, no hebraico, o ato de dedicar uma cidade ou um monumento. Caim seria fundador de uma civilização, juntamente com Shet que nasceu após a morte de Abel. A primeira cidade da história foi fundada numa situação de dor e sofrimento (BERGANT; KARRIS, 2001, p. 63-64). Santo Agostinho interpretou que o significado de Henoc ou Enós seria homem.

teria construído nenhuma cidade, não estabeleceu morada definitiva nesse mundo por isso, o cidadão que pertence à Cidade de Deus seria peregrino neste mundo⁶⁶. Uma cidade estaria ligada ao pecado e outra à graça. Para Santo Agostinho (*De civ. Dei*, XV,5), a analogia das cidades estaria presente no mito fundador de Rômulo e Remo, marcado por outro fratricídio. A disputa de poder entre os dois irmãos figurava o início da cidade dos homens também chamada de cidade terrena.

Santo Agostinho (*De civ. Dei*, XI, 1) citou o Salmo 48 como outro texto que fazia referência à Cidade de Deus. Esse texto menciona a palavra Sião tomada muitas vezes como sinônimo de Igreja, mas, como veremos adiante, esse sentido só pode ser aceito de modo restrito.

Ele é grande, o Senhor, ele é cumulado de louvores, na cidade do nosso Deus, na sua montanha santa. Bela e altaneira, ela alegra a terra inteira. O Extremo Norte é a montanha de Sião, a cidade do grande rei. Nos palácios de Sião, Deus é conhecido como a cidadela. Reis se haviam unido; juntos avançaram. Mas viram: imediatamente, boquiabertos, apavorados, fugiram. Um tremor os pregou ali mesmo, retorcidos como mulher em dores de parto. Era como o vento do Oriente, quando arrebenta as naves de Tarshish. O que ouvimos dizer, vimo-lo na cidade do Senhor de todo poder, na cidade do nosso Deus: Deus a consolida para sempre. (SALMO 48, 2-9).

As duas cidades surgiram logo depois da criação. A cidade celeste, a verdadeira cidade, foi obra divina. A cidade terrena foi obra humana, baseada em sua escolha do mal. Porém, o mal não foi uma criação divina, ele seria uma degeneração. Assim se expressou Santo Agostinho (*De civ. Dei*, XI, 9): “O mal não tem natureza alguma; a perda do ser é que tomou o nome de mal”. Desta maneira, ele explicou como na criação, obra do bem de Deus, encontra-se a presença do mal.

Para Conceição (2008, p. 97), em cada pessoa estariam presentes as duas cidades. Sua afirmação parte da consideração de que todo ser humano traria em si, como potência (possibilidade), tanto o bem como o mal. Não nos parece ser a forma mais adequada de entender as duas cidades. Para Santo Agostinho, há pessoas que pertenciam a uma ou outra cidade, nunca se pertenceria às duas cidades ao

⁶⁶ Para Arendt (1972, p. 188-220), Santo Agostinho teria mudado definitivamente o conceito de cidadania utilizado pelos gregos e romanos. Para Santo Agostinho, o novo cidadão não era determinado por nenhum lugar desse mundo, mas era um cidadão do Reino de Deus. Essa formulação abriu a possibilidade de uma ampliação de horizontes políticos, geográficos e étnicos desconhecidas na Antiguidade, mas que corria o risco de uma limitação que podia ser causada por uma visão restrita do cristianismo. Para Bignotto (1992, p. 336), os estoicos já tinham pensado um novo conceito de cidadania ao mencionarem o cidadão cósmico.

mesmo tempo. Para ele, somente a convivência estaria unida nas vicissitudes da história que ocorrem a pagãos e cristãos, aos cidadãos das duas cidades.

Se cristãos e pagãos conviviam juntos, então a história só podia ser comum a ambos. Segundo Gilson (1965, p. 68): “A noção de história universal acha-se claramente implicada na obra de Santo Agostinho, mesmo faltando a fórmula”⁶⁷. Ele pensou os seres humanos como um único homem ligando-os plenamente à sorte um do outro. Essa forma de entender a história lhe permitiu relacionar pagãos, judeus e cristãos.

Santo Agostinho realizou uma exegese do livro do Gênesis para explicar a origem da Cidade de Deus. Na primeira parte da obra, ele manteve a discussão valendo-se das obras pagãs de filósofos, fabulistas, historiadores latinos e gregos, com pouca referência à Sagrada Escritura, na segunda parte prevalecem os assuntos bíblicos. Ainda que se pudesse recorrer ao sobrenatural para explicar, ele acreditava que devia racionalmente procurar as respostas. O cidadão celeste devia saber que a obscuridade que dificulta a compreensão exercita a humildade diante do mistério.

É assim que a Divina Providência nos adverte que não censuremos nesciamente as coisas, mas procuremos com afinho conhecer-lhes a utilidade. Se foge à fraqueza do nosso espírito ou do espírito humano, torna-se necessário acreditar que se encontra escondida, como se encontravam tantas outras verdades cujo mistério com dificuldade penetramos, pois a própria obscuridade é exercício de da humildade e da mortificação da soberba. (SANTO AGOSTINHO, *De civ. Dei*, XI, 22).

O mal, para Santo Agostinho, pertencia a uma dessas obscuridades que a razão humana devia sondar. Para ele, o mal conduz os homens à perdição, por isso, enquanto encontra-se sujeito ao tempo, fora da eternidade, o mal é uma força presente na cidade dos homens. Para Marrou (1950, p. 77), Santo Agostinho entendia “a história como um imenso conflito entre a Cidade de Deus e o conjunto das forças do mal que se opõem a seu progresso”.

Consideramos que *A Cidade de Deus* não é uma obra tradicional de política, do poder ou do governo dos povos. Os temas tratados são amplos e abarcam muitas questões da vida cristã e em sociedade. Santo Agostinho conduz os temas

⁶⁷ O conceito de história universal foi um dos textos publicados por Ranke (1932). Nesse texto, ele argumentou que a história era uma ciência enquanto recolhe, analisa, cataloga, mas contém em si uma arte quando organiza os dados recolhidos. A história universal estaria para além das histórias nacionais e até mesmo se distanciaria delas.

para responder à pergunta mais essencial: O Deus de Jesus Cristo, oferecido pelos cristãos, podia conduzir a pessoa humana e a sociedade para a felicidade? A resposta dada por Santo Agostinho é afirmativa. *A Cidade de Deus* dividiu a história humana em dois tipos de condutas e pessoas: entre aqueles que querem estar na “presença do Senhor”, e outros que habitam a cidade de Caim.

Dividi a humanidade em dois grandes grupos: um, o dos que vivem segundo o homem; o outro, o daqueles que vivem segundo Deus. Misticamente, damos aos dois grupos o nome de cidades, que é o mesmo que dizer sociedade de homens. Uma delas está predestinada a reinar eternamente com Deus; a outra, a sofrer eterno suplício com o diabo. (SANTO AGOSTINHO, *De civ. Dei*, XV, 1).

Quando Santo Agostinho anuncia que deu o nome misticamente, significa que a cidade não pode ser encontrada num lugar físico, assim, numa mesma região podem estar os habitantes das duas cidades. É um estado de vida que definiria os cidadãos de cada uma delas. Assim, não se pode afirmar que Roma, regida por um imperador cristão, seja a Cidade de Deus, e outra, regida por povos não cristãos, seja a cidade do diabo. Seria um modo de vida segundo Deus, que concederia a pertença a uma ou outra cidade. O saque de Roma foi compreendido por ele a partir desta falta, entre eles, de uma vida segundo Deus, ou seja, uma vida virtuosa.

Para o bispo africano, o saque a Roma não podia ser compreendido como a ruína da Cidade de Deus, ainda que o imperador fosse cristão. O assalto a Roma seria uma ofensiva do mal contra a paz da cidade terrena. Os pagãos afirmavam que o saque era uma vingança dos deuses. Santo Agostinho não aceitou essa versão. A fé cristã e a Igreja não podiam ser culpadas do sofrimento romano. Segundo Markus (1993, p. 88-117), o Império Romano não seria indispensável à salvação e nem a prejudicaria. O Império Romano seria neutro. Consideramos que mesmo na possível neutralidade do Império, Santo Agostinho preferiu sua continuidade. A indiferença não foi a reação de Santo Agostinho. Descrevendo os impérios, sabia que não podiam se eternizar, mas era esse mundo que conhecia que desmoronava.

Deve-se distinguir a Cidade de Deus da Igreja. Na Igreja estão os que recebem ou receberam os sacramentos, mas nem por isso significa que estejam predestinados à Cidade de Deus. Estando na Igreja e não vivendo segundo a fé, passavam a não pertencer à Cidade de Deus. Há, ainda, aqueles que não fizeram

parte da Igreja, mas por benevolência divina fazem parte da Cidade de Deus. A distinção é bem tênue e importante para conclusões posteriores. Afirmar que Santo Agostinho falava da Igreja ao mencionar a Cidade de Deus é errôneo. Gilson (1965, p. 58-60) defendeu a mesma ideia. A Cidade de Deus, onde Cristo reinaria, processava-se na fé, no amor a uma doutrina e, mais ainda, no amor a Cristo que se convertia em uma adesão completa a ele.

Para Marrou (1950, p. 23), a noção de cidade (*urbe*) fazia parte da herança da Roma clássica. Marrou acrescentou ainda a noção paulina de “Corpo Místico” como similar à Cidade de Deus. Essa similaridade proposta por Marrou não colabora para uma compreensão adequada da intenção agostiniana, pois, conforme veremos, há distinções entre os termos.

3.2.2 As fontes da argumentação de Santo Agostinho

Os adversários do bispo de Hipona conheciam a história romana que ele usou para construir seus argumentos. Não foram argumentos escriturísticos que utilizou na primeira parte da obra, ou seja, não escreveu citando partes da Bíblia para dialogar com os pagãos que acusavam o cristianismo da ruína do Império Romano. A forma foi bem perspicaz, pois se utilizou do conhecimento que eles possuíam para demonstrar os erros pagãos. Escreveu Santo Agostinho (*De civ. Dei*, II, 3): “Encontram-se, entre eles [que atribuem aos cristãos a ruína de Roma], vários cujo espírito culto gosta da história, em que sem dificuldade aprenderam os fatos que vou referir”.

Santo Agostinho (*De civ. Dei*, II, 12) recorreu a vários “historiadores” romanos que conhecia profundamente desde os tempos de estudos: Salústio, Cícero, Virgílio, Marco Varrão, entre outros (BROWN, 2012, p. 41-55). Varrão influenciou a escrita de Isidoro de Sevilha (FONTAINE, 1983).

As meditações dos filósofos o acompanharam, também, desde o início de sua formação. Santo Agostinho preferiu, entre as doutrinas filosóficas, a escola platônica. Para ele, Platão foi o filósofo que mais se aproximou da verdade cristã. A explicação que os filósofos platônicos ofereceram para o bem e a felicidade serviram para compreender o Deus do cristianismo. Nessas frases de Santo Agostinho ele demonstrou como Platão e o platonismo serviram para explicar o Deus cristão:

Ora, o verdadeiro e soberano bem é Deus mesmo, di-lo Platão [...] Basta, no momento, dizer que Platão estabeleceu que o fim do bem é viver de acordo com a virtude, o que pode conseguir apenas quem conhece e imita Deus, e que tal é a única fonte de sua felicidade. (SANTO AGOSTINHO, *De civ. Dei*, VIII, 8).

A filosofia e a teologia podiam ser mais conhecidas por meio dos platônicos. Eles se aproximaram da verdade e postularam um Deus único diante dos deuses pagãos, mas sem abandonar por completo a crença em vários deuses. Santo Agostinho (*De civ. Dei*, VIII, 10) também os preferiu porque eram mais conhecidos em sua época. Os platônicos e a cultura grega foram mais bem aceitos entre os latinos do que entre os orientais. Os esquemas platônicos ajudavam na formulação de seus argumentos. Para lembrar aos cristãos da importância dos gregos, Santo Agostinho recordou a visita que o apóstolo São Paulo fez a Atenas e as palavras que dirigiu a eles. Por todos esses motivos, Santo Agostinho preferiu, entre todos os filósofos, os platônicos. Para Santo Agostinho (*De civ. Dei*, IX, 9), foi Plotino quem melhor compreendeu Platão.

Prova-o o fato de, apesar de Aristóteles, homem de excelente engenho e inferior em estilo a Platão, de quem foi discípulo, mas superior a muitos, haver fundado a escola e seita peripatética, assim chamada por costumarem discutir enquanto passeavam... (SANTO AGOSTINHO, VIII, 13).

O filósofo latino reconheceu a importância de Aristóteles, mas Platão era mais adequado para fundamentar seus argumentos sobre Deus. Como apresentamos acima, a obra *A Cidade de Deus*, sem perder o objetivo principal, tratou de diversos assuntos.

As citações e os relatos bíblicos são abundantes na obra de Santo Agostinho. Entre os textos no Novo Testamento, os de São Paulo possuem um destaque importante em *A Cidade de Deus*. O que nos chamou a atenção foi sua capacidade de conjugar os textos considerados pagãos com os textos cristãos. Santo Agostinho conjugou com maestria o paganismo e o cristianismo, valorizando parte da sabedoria romana, como vimos anteriormente, mas considerando o cristianismo o auge da sabedoria humana e divina. Assim como ele combinou elementos pagãos a cristãos, nesse mundo as duas cidades encontram-se juntas: “Como já dissemos, neste mundo, andam ambas misturadas, e confundidas uma com a outra” (SANTO AGOSTINHO, *De civ. Dei*, XI, 1). Sciacca soube sintetizar esta condição humana descrita acima:

“O homem está no mundo feito para ele, porém ele é feito para Deus que não é o mundo, isso é uma condição incômoda: não há adequação entre seu ser *no* mundo e no seu ser *para* o mundo” (SCIACCA, 1955, p. 394).

A obra possui inúmeras citações da história romana demonstrando a formação adquirida por Agostinho em tempos anteriores. Os argumentos de Santo Agostinho se baseiam em elementos lógicos, não há menção contínua a milagres ou intervenções divinas nas primeiras partes do livro *A Cidade de Deus*.

Santo Agostinho usou Marco Varrão como o historiador que sustentava suas datações e descrições de impérios anteriores ao romano. Outros dados ele retirou de fontes bíblicas, sobretudo da história judaica. Valendo-se dos judeus ele podia apresentar os impérios Egípcio, Babilônico e Assírio.

Para Gilson (1965, p. 62-63), a obra é uma conjugação entre a verdade que para ele provém de Cristo e da daquela produzida em Roma. Se Roma foi pretendida por Deus, então Santo Agostinho podia ver em seus imperadores, filósofos, poetas e historiadores as sementes da sabedoria divina.

3.2.3 As causas do enfraquecimento do Império Romano segundo *A Cidade de Deus*

A obra surgiu como uma resposta aos pagãos que acusavam os cristãos de serem os destruidores da glória de Roma. Santo Agostinho iniciou sua obra defendendo os cristãos. Para ele, imputar aos cristãos a vitória de Alarico sobre Roma era completamente errôneo. Santo Agostinho (*De civ. Dei*, I, 32) dirigindo-se aos pagãos se propôs a demonstrar que sob a tutela da religião antiga, conforme escreveu “dos vossos deuses” e de “vossas divindades”, o Império Romano não fez progressos. A primeira causa da ruína do Império seria o paganismo.

Os pagãos defendiam que os jogos cênicos homenageavam os deuses. Para Santo Agostinho, esses jogos atrapalhavam os romanos e seria mais bem empregada uma homenagem dirigida para Cipião, o africano (general da Segunda Guerra Púnica que derrotou Aníbal, o invasor) e não para os deuses. Os sacerdotes pagãos haviam incutido no povo a prática de comportamentos contrários às virtudes do povo romano. Mazzarino (1991, p. 25) atribuiu a Salústio a percepção de que as classes dirigentes sonham com riquezas e com a magistratura fazendo desaparecer a virtude (*virtus*). Para Agostinho, nem a ruína de Roma provocou mudança no comportamento dos romanos, mas continuavam no que ele chamou de vícios: especialmente nos teatros.

Para Santo Agostinho, a sede pelo teatro assolava não só os pagãos, mas até alguns cristãos. Para ele, o gosto pelo mal estava na constituição da cidade terrena e ela conquistava algumas vezes os cristãos. As duas cidades, a terrena e a Cidade de Deus, convivendo juntas nesse mundo enfrentavam-se misticamente: “Com efeito, ambas as cidades enlaçam-se e confundem-se no século até que o juízo final as separe” (SANTO AGOSTINHO, *De civ. Dei*, I, 35). A grande luta do cristão seria conviver no mundo em que ele é peregrino. Por mérito dos cristãos, peregrinos no mundo, Alarico teve clemência em sua tomada de Roma.

Gilson mencionou que Celso, no *Discurso Verdadeiro Contra os Pagãos*, direcionou questões contundentes aos cristãos para que superassem a contradição na dupla posição cristã no Império Romano.

“A partir do seu próprio ponto de vista, Celso tinha razão ao forçar os cristãos a escolher entre as duas sociedades, uma que usavam sem a amar, a outra que serviam com amor sempre permanecendo na primeira” (GILSON, 1965, p. 31).

A posição de Celso era dura, pois se os cristãos queriam participar dos benefícios que o império lhes concedia deviam participar também dos males e pagar os tributos. Para Santo Agostinho, essa contradição estava resolvida, pois, segundo ele, todo o império se beneficiava da presença cristã. Esse benefício era espiritual, mas podia salvar os romanos, como no tempo de Alarico.

Alarico e seus soldados teriam deixado vivos os que se abrigavam em templos cristãos. Esse fato era, para Santo Agostinho (*De civ. Dei*, II, 4-5), “uma inaudita clemência dos bárbaros” que fez o flagelo impingido a Roma e a seus territórios ser menor do que em outros momentos. Santo Agostinho (*De civ. Dei*, I, 7) se admirou com o respeito aos templos, escrevendo: “a ferocidade dos bárbaros transformada nesse prodígio de clemência”. Não foram os deuses que os visigodos respeitaram, mas os templos cristãos. Assim, os pagãos não podiam afirmar que seus cultos e templos eram sagrados. Esse argumento de Santo Agostinho esqueceu ou ignorou uma informação importante. Alarico era ariano, ou seja, um cristão (FELDMAN, 2007, p. 11). Arquillière (1941, p. 100-101) mencionou que o arianismo era a versão do cristianismo dos visigodos e ostrogodos, mas não os relacionou a Alarico.

Os cristãos consideravam que as cerimônias pagãs não pareciam com ritos sagrados, mas com atos sacrílegos. Para Santo Agostinho (*De civ. Dei*, II, 4-5), as

obscenidades dirigidas às deusas como Berecíntia⁶⁸, não agradariam nem aos humanos, muito menos a seres superiores. Esses cultos não incentivavam os romanos à prática das virtudes com as quais se tornaram um império.

De acordo com Santo Agostinho (*De civ. Dei*, II, 18), Salústio destacou que, no período que antecedeu as Guerras Púnicas, as virtudes da honestidade e justiça reinavam na mente e no coração dos romanos. Escreveu Santo Agostinho (*De civ. Dei*, II, 19), citando Salústio: “Eis que, antes do advento de Cristo e após o desaparecimento de Cartago, os costumes dos antepassados não iam desempenhando-se lentamente, mas de modo torrencioso, ao extremo de o luxo e a cobiça corromperem a mocidade”. Para Arquillière (1956, p. 64), a justiça seria um dos conceitos fundamentais para se entender a obra de Santo Agostinho. A noção de justiça podia ser vivida pelos romanos por meio da razão natural, por isso ela seria um princípio estruturador da sociedade romana. Sem a prática da justiça, o Império ficou abalado. Essa noção de justiça seria imperfeita até o advento de Cristo, comentou Arquillière.

Santo Agostinho acreditava que a ruína de Roma – da qual o esquecimento da justiça seria uma das causas – foi acontecendo lentamente. Para ele, houve uma alteração no modo como os romanos usufruíam da vida familiar e pessoal com conseqüente comprometimento da República e do Império Romano. Ele tentava comprovar que não foi o cristianismo que levou os romanos à ruína, mas ao contrário, ele queria demonstrar que o retorno às virtudes era o melhor caminho para a continuidade de Roma. Para ele, a religião romana só serviu para contribuir para que a nobreza das atitudes romanas fosse esquecida e se tornasse até deboche.

Santo Agostinho, seguindo Cícero – Brown (2012, p. 49) afirmou que ele o seguiu por toda a vida –, afirmou que foram os costumes dos antigos que fizeram a glória de Roma. Mazzarino (1991, p. 25) preferiu apontar Cícero como seguidor do conceito de decadência de Roma que, para ele, se manifestava de duas formas: por meio dos costumes e da falta de grandes homens. Santo Agostinho acrescentou os pagãos à explicação de Cícero. A religião pagã não colaborou para reforçar a nobreza dos costumes romanos, mas agiu negativamente para que os valores que

⁶⁸ Berecíntia é um dos nomes de Réia ou Cibele. Essa deusa estava ligada à fertilidade, à saúde e protegia os combatentes. Ela tinha em Roma um dia de culto quando se lavava sua imagem no rio Tibre. Segundo Kury (2008, p. 79), “eram lhe dedicados jogos públicos (*Megalesia*) e procissões e, seu culto, principalmente em suas manifestações orgiásticas, perdurou até quase o final do império”.

formaram o povo romano fossem esquecidos. A conclusão de Santo Agostinho foi que os pagãos que acusavam os cristãos, na verdade, contribuíram para o saque de Roma. Um dos títulos sumariamente apresenta essa conclusão. O capítulo XXII, do livro 2, intitula-se: “Os deuses dos romanos jamais cuidaram de que o desregramento dos costumes não corrompe-se a república” (SANTO AGOSTINHO, *De civ. Dei*, II, 22).

Santo Agostinho assinala que Cícero teria defendido que existia uma república melhor com os antigos romanos.

Segundo as definições mais prováveis e a seu modo, foi república, mais bem administrada pelos antigos romanos que pelos modernos. Verdadeira justiça existe apenas na república cujo fundador e governo é de Cristo, se nos agrada chama-la de república, porque não podemos negar que seja também coisa do povo. Se, porém, tal nome, que em outros lugares tem significado diferente, aparta-se muito de nossa linguagem corrente, pelo menos na cidade de que diz a Escritura: *Coisas gloriosas disseram de ti, cidade de Deus*⁶⁹, encontra-se a verdadeira justiça. (SANTO AGOSTINHO, *De civ. Dei*, II, 22).

Com o intuito de demonstrar como a religião pagã perverteu, enganou e destruiu a república, Santo Agostinho fez referência ao papel que os presságios desempenharam nas lutas de Sila e Mário, generais romanos. Para Santo Agostinho (*De civ. Dei*, II, 24), os prognósticos pagãos não corrigiam a conduta dos que os consultavam, mas somente implantavam a ambição. Prognósticos assim, só poderiam ter origem no mal. Para Markus (1993, p. 101), “As duas ‘cidades’ são o resultado de motivações humanas fundamentalmente diferentes”. Elas não faziam parte da vontade divina, mas foram escolha humana.

Santo Agostinho (*De civ. Dei*, II, 25-29) chamou de demônios, espíritos malignos, imundos espíritos o que os pagãos romanos chamavam de deuses. Esses deuses induziam os seres humanos ao engano e à própria destruição. A guerra

⁶⁹ Salmo 87, 3. Outra tradução possível é oferecida pela *Tradução Ecumênica da Bíblia*: “Contam-se coisas gloriosas de ti, cidade de Deus”. O salmo 87 representa um universalismo que contracena com o particularismo judaico do Antigo Testamento. O salmo destaca um novo nascimento em que Sião se torna a pátria de todo ser humano. Os povos, inclusive os historicamente adversários dos judeus ou que os subjugaram, têm em Sião seu lugar de nascimento. Diferentemente das cidades que possuem famílias e pessoas como fundadoras, Sião é a cidade fundada pelo próprio Deus. O salmo é bem apropriado para o conteúdo expresso na obra de Santo Agostinho. A cidade aqui apontada ultrapassa as etnias e idiomas. Destaque especial para a religião, pois povos que tinham outras crenças foram inscritos na cidade santa. Essa vinculação de todo ser humano a Sião, faz dela a primeira entre todas e a direção de todas as vicissitudes humanas.

entre os deuses desculparia as lutas entre os seres humanos. Esses relatos dos combates entre deuses, narrados pelos poetas, mostravam como era vil a crença nesses seres. O incentivo às lutas fratricidas dos deuses não podia engrandecer o espírito humano e, por isso, conduzia a república a negar a si mesma. A celebração dos jogos era outro sinal de deuses que nada podiam oferecer ao bem-estar dos romanos.

Diante do que foi exposto, afirmar que Cristo destruiu a república era um argumento falso:

Trata-se de verdadeiro contrassenso, pois ninguém ignora que nosso Cristo é frequente em preceitos em prol dos bons costumes e contra os maus, ao passo que os deuses nenhum preceito assim deram ao povo que os adorava para que a república não perecesse. Ao contrário, iam, com a autoridade do mau exemplo que davam, corrompendo os costumes e fazendo a república perecer. (SANTO AGOSTINHO, *De civ. Dei*, II, 21).

Os deuses não puderam evitar as lutas e os males antigos como o que assolou Troia. Acompanhando Salústio, Santo Agostinho (*De civ. Dei*, III, 3) escreveu: “*A cidade de Roma, escreve Salústio, segundo entendo, fundaram-na e habitaram a princípio troianos fugitivos que, sob a direção de Eneias, vagavam de lá para cá*”. Santo Agostinho interpretou a mítica intervenção dos deuses na guerra de Troia, demonstrando que eles nada contribuíram na formação e expansão do Império Romano. Sob a tutela dos deuses Roma sofreu inúmeros males desde a sua fundação.

Santo Agostinho (*De civ. Dei*, III, 6) acusou que os deuses não colaboraram no mito da fundação de Roma para que fosse iniciada na paz. Arquillière (1956a, p. 68) interpretou que mesmo os pagãos podiam alcançar a paz, esse seria um pensamento paulino assumido por Santo Agostinho. Porém, a paz nem sempre esteve entre os romanos. A versão lendária da fundação de Roma por Rômulo foi por Santo Agostinho considerada como ausente da proteção dos deuses. Os atos de seu fundador, Rômulo, não foram condenados pelos deuses, nem mesmo o parricídio ou fratricídio executado ou ordenado por ele. O sucessor de Rômulo no governo de Roma foi Numa Pompílio. O governo de Pompílio teria permanecido em estado de paz ininterrupta por volta de 39 a 43 anos, essa paz não teria acontecido pela intervenção dos deuses, mas foi o resultado dos vizinhos que não provocaram guerras. Mesmo com tantos deuses, nenhum deles socorria os infortúnios romanos.

Ao abrigo de tantos deuses (quem poderá enumerá-los), naturais, adventícios, celestes, terrestres, infernais, marinhos, fontais, fluviais e, como diz Varrão, certos e incertos, deuses de todo gênero, machos e fêmeas, como entre os animais, posta Roma, torno a dizer, ao abrigo de tais divindades, não deveriam persegui-las tamanhas e tão horripilantes calamidades das quais mencionarei algumas. (SANTO AGOSTINHO, *De civ. Dei*, III,12).

Túlio Hostílio, terceiro rei de Roma, teria lutado para conquistar Alba e morrido por um raio. Esse rei, por causa de sua morte, não teria sido elevado à categoria de um deus. A esse rei também os deuses não protegeram e guiaram em sua luta.

O período consular não teria sido diferente. Os deuses não teriam contribuído para elevar as ações destes cônsules e não desaprovavam suas ações, que Santo Agostinho chamou de torpes. Gilson (1965, p. 17-18), seguindo Fustel de Coulanges, compreendia que na cidade de Roma Antiga a família era ligada a ritos religiosos que desempenharam um papel preponderante. A religião era doméstica e unia os laços entre os vivos e os mortos. Gilson interpretou que Fustel de Coulanges defendia que o nascimento da sociedade romana foi possível quando os deuses lares foram ampliados para o culto de outras famílias, para a tribo ou ficaram ao lado de outros deuses. Para ele, enquanto a religião antiga não se tornou mais ampla, indo da família para núcleos sociais maiores, não se podia pensar em uma cidade e muito menos num império. Houve uma ampliação da família para a religião. Gilson viu a religião como o elemento constituinte da antiga Roma. Interpretações bem diferentes daquelas que Santo Agostinho defendeu.

Para Santo Agostinho (*De civ. Dei*, III, 17), diante de tantas guerras, fomes, pestes, epidemias, frio intenso, assassinatos de inocentes, morte de crianças ainda no ventre materno e outros desastres que assolaram os tempos dos cônsules, nota-se que os romanos não foram evitados pelos deuses. Mesmo em outro antigo saque a Roma, os deuses não prestaram defesa: “Onde estavam, quando os gauleses conquistaram, saquearam, incendiaram e transformaram Roma em verdadeiro cemitério” (SANTO AGOSTINHO, *De civ. Dei*, III, 17). Esse antigo saque de Roma que, em parte, se assemelhava ao que motivava Santo Agostinho a escrever essa obra, permitiu que ele pudesse afirmar que o mal que assolava Roma era antigo. A história romana que Santo Agostinho interpretou e demonstrou conhecer em detalhes, testemunhava contra os deuses romanos. Eles seriam imprestáveis à república e o motivo da diminuição da força romana. Para Ratti (2010, p. 83), entre

os anos de 384 e 395, os pagãos esperavam salvar os cultos antigos mesmo com armas. Em 395, com a morte de Teodósio, as armas foram literárias. Por essa época foram escritos ou reeditados diversos textos da antiga religião romana. Essa informação complementa porque em 413 Santo Agostinho iniciou uma resposta aos pagãos.

As Guerras Púnicas também foram momento de sofrimento para os romanos e, novamente, sem o auxílio dos deuses. Santo Agostinho comentou a história romana, segundo as suas fontes, seguindo-a cronologicamente. A morte perdurou ora em Roma, ora em Cartago. Os jogos em homenagem aos deuses romanos renasceram neste tempo, Santo Agostinho (*De civ. Dei*, III, 3) escreveu sobre um ressurgimento dos “jogos seculares” que aconteciam a cada cem anos para honrar deuses que, para ele, só podiam ser demônios. Os deuses abandonaram Régulo, herói da Guerra Púnica, mesmo sendo um romano exemplar, mas não lhe iluminaram a mente para perceber que impunha pesado fardo aos cartaginenses vencidos e que lhes era preferível continuar a luta. A segunda Guerra Púnica causou também extremo sofrimento ao povo. Santo Agostinho (*De civ. Dei*, III, 22) questionou, ainda, como a consulta a deuses domésticos e públicos não os pôde orientar sobre o massacre que aconteceria na Ásia com Mitridates.

As guerras civis de Sila e Mário causaram mais mortes ao senado do que a invasão dos visigodos. A atrocidade foi enorme, maculando ainda mais a república romana que passou por tantos infortúnios. Essa guerra também se inscreve no tempo em que os deuses eram cultuados plenamente em Roma.

As cruéis guerras civis, mais amargas, segundo a própria confissão de seus autores, que quaisquer guerras inimigas, por causa das quais a república não se julgou apenas atormentada, mas também perdida em absoluto, nasceram muito antes do advento de Cristo. (SANTO AGOSTINHO, *De civ. Dei*, III, 30).

De acordo com Santo Agostinho (*De civ. Dei*, IV, 8), havia tantos deuses que protegiam ou cuidavam de coisas variadas que nem seria possível atribuir a um o cuidado geral de todas as coisas. A subdivisão de deuses baseada nas tarefas a eles confiadas era um argumento para provar que não existiam. Seria mais sensato que um só deus cuidasse de tudo.

Santo Agostinho dominou as fábulas dos deuses e comentou suas contradições. Para Santo Agostinho (*De civ. Dei*, IV, 11), os deuses foram os

grandes aniquiladores do Império Romano. As ações más (velhacarias, assassinatos, estupro, mentiras) que povoam as fábulas dos deuses e que eram encenadas nos teatros foram a fonte de toda sorte de problemas entre os romanos. Veyne (2010, p. 69) considerou que o discurso cristão que versava sobre o amor de Deus foi mais apropriado que as propostas pagãs para as esperanças que nutriam os romanos.

Seria mais razoável, segundo Santo Agostinho, sustentar que a multiplicidade de deuses seria, na verdade, partes de Júpiter, não justificando assim o culto a tantos deuses. Os pagãos defendiam que o esquecimento de uma das partes de Júpiter desagradaria a ele.

Com certo escárnio, Santo Agostinho (*De civ. Dei*, IV, 16) escreveu que os deuses eram tão ocupados em tantas tarefas que não podiam colaborar para a manutenção do Império. Seria – defendiam os pagãos –, Júpiter quem teria auxiliado na expansão do Império, mas para Santo Agostinho esse argumento esbarrava com outros deuses e deusas responsáveis por vários lugares, atitudes, etapas da vida humana, etc...

Para ele, deusas como Fortuna, Felicidade, Fé, Virtude que apareciam no Panteão romano eram, na verdade, atitudes que procediam do homem e não eram uma realidade externa ao agente da ação. Sobre a deusa Felicidade, Santo Agostinho escreveu que todos deveriam prestar culto a ela, pois ninguém quer ser infeliz. Essa deusa estaria até acima de Júpiter.

Deveriam, pois, honrar essa deusa acima dos demais deuses, inclusive com a majestade do lugar. E, se a felicidade não é deusa porque, essa a verdade, é o dom de Deus, busque-se o Deus que pode dá-la e abandone-se o bando de deuses falsos, adorados pela inconsequente grei dos Deus e com obstinada e soberba vontade ofendem aquele de quem são esses dons". (SANTO AGOSTINHO, *De civ. Dei*, IV, 23).

Santo Agostinho procurou demonstrar que a hierarquia dos deuses não possui uma razão lógica e apresenta pontos contraditórios. Para ele, os pagãos confundiam os dons de Deus como se esses fossem deuses. Para ele, é um erro mental que os atrai para o culto aos deuses. Para Agostinho (2012a, p. 206; IV, 28), a glória dos romanos não pertenceu a nenhuma intervenção de deuses, mas foi crédito do Deus cristão: "Desse modo, pois, contra a vontade do verdadeiro Deus, de maneira alguma lhes seria possível possuir o reino". Os deuses em nada

contribuíram para a formação de Roma. A cidade só se fez por vontade divina. Os augúrios, os vaticínios e sacrifícios foram ineficazes para os romanos, e insiste o bispo, foram prejudiciais.

Varrão, historiador romano, esteve bem perto de admitir o culto a um só Deus. Ele, diante de tantos deuses, afirmou que seria a alma que “governaria o mundo, com movimento e razão” (SANTO AGOSTINHO, *De civ. Dei*, IV, 31). Para Santo Agostinho, o desdém de Varrão aos deuses e a própria consideração que ele teve pela prática judia de não esculpir imagens para se adorar, o aproxima da crença num único Deus. Varrão seria, na opinião de Santo Agostinho (*De civ. Dei*, XIX, 22), “o mais sábio dos romanos” e Porfírio, o “mais sábio dos filósofos”.

Contra-pondo-se aos costumes pagãos, os judeus foram atendidos, guiados e defendidos por Deus, sem que recorressem aos diversos deuses para cada coisa, ação e lugar. Um único Deus foi capaz de guiá-los para a liberdade fugindo do Egito e entregou-os a plenitude da sua mensagem em Cristo. Para Santo Agostinho, Deus só os corrigiu quando seguiram deuses, magias e ritos pagãos, e, por ter assassinado Cristo, os espalharam por todo o mundo.

A conclusão de Agostinho foi de que os deuses não podiam ajudar na construção da cidade terrena e tampouco oferecer vida eterna. Os deuses não podem oferecer o que não possuem. Para contestação dos deuses, Santo Agostinho recorre a Marco Varrão e escreve: “Nele se lê que os deuses roubaram, cometeram adultério e serviram o homem. Finalmente, nele se atribuem aos deuses todas as desordens em que se pode cair não somente o homem, mas o homem mais desprezível” (SANTO AGOSTINHO, *De civ. Dei*, VI, 5).

Para ele, o testemunho de um romano tornou sua argumentação mais alicerçada, pois se os próprios romanos contestavam a origem dos deuses, ele – um cristão – podia ampliar a contestação à origem, ao culto e à ação dos deuses. Santo Agostinho (*De civ. Dei*, VI, 9), em argumentação desenvolvida anteriormente, defendeu que a quantidade de deuses e os seus ofícios depõem contra todos eles: há deus para tudo. O próprio Sêneca é outro que se coloca contra os deuses ao demonstrar como eram fábulas e aberrações suas origens e relatos. Nem os deuses principais do Pantheon romano seriam capazes de dar a vida eterna aos que os adoravam.

De acordo com Paul (2004, p. 78), uma das intenções de Santo Agostinho em *A Cidade de Deus* seria discutir a eficácia dos deuses pagãos. Para além de discutir

o modo como os cristãos e pagãos descrevem as origens do mundo e do ser humano, Santo Agostinho teria se interessado em demonstrar que o cristianismo foi, de fato, eficaz para a defesa do Império. O paganismo não teria contribuído em nada para a formação do Império, pois o que ensinavam os costumes e ritos pagãos eram contrários às virtudes dos que ergueram o Império Romano. Paul (2004, p. 81) complementa que os cristãos consideravam que “as práticas se tornaram inoperantes, os gestos sem objetivo, os templos sem significação e os sacrifícios inúteis”, enfim, a religião pagã era desnecessária e até mesmo prejudicial ao império. O autor ressalta, ainda, que o monoteísmo do judaísmo impedia qualquer concessão do cristão à multidão de deuses ou às práticas de previsão do futuro dos ritos pagãos. Consideramos que a noção de eficácia, descrita acima, foi a melhor contribuição dada por Paul ao entendimento de *A Cidade de Deus*. Santo Agostinho não se contentou em descrever a superioridade originária do cristianismo, mas demonstrou que seus ensinamentos coadunavam-se melhor à nobreza do espírito romano.

Santo Agostinho, para provar a “eficácia” do cristianismo, revelou também a seus interlocutores que conhecia profundamente o paganismo. Santo Agostinho demonstrou um conhecimento detalhado do modo como a religião romana se constituía. Santo Agostinho criticou profundamente os relatos das origens dos deuses, suas aventuras com os humanos e ainda a ideia de que eles poderiam influenciar a vida dos humanos e no curso dos eventos. Para ele, os deuses seriam, baseando-se na história e tradição bíblica, os demônios, anjos maus que teriam a missão de perturbar e confundir o ser humano.

Há uma diferença importante entre o paganismo e o cristianismo quanto às polêmicas religiosas que Santo Agostinho não abordou. O herege dentro da Cidade de Deus é, para Gilson (1965, p. 63-64), algo que não existia na Antiguidade. Questões doutrinárias não eram uma preocupação para os dirigentes da religião romana ou grega, apenas se concentravam na piedade ou impiedade para com os deuses. Numa sociedade unificada pela religião, somente uma versão seria aceita sem possibilidade de tolerância que possa quebrar a unidade. Não é mais só a impiedade que condenava, mas desviar o caminho da Cidade de Deus. O herege não cabia numa sociedade fechada no princípio de uma unidade na fé.

3.2.4 O Império Romano e outros impérios

O bispo de Hipona, recordou que o advento de Cristo aconteceu na época de César Augusto: “Ora, naquele tempo, foi publicado um edito de *César Augusto*, mandando recensear o mundo inteiro” (LUCAS 2,1). O período mencionado é o do início da *Pax Romana* que, segundo Wengst (1991, p. 19), não foi alcançada pelos pobres do império e não correspondia à ótica das vítimas.

De acordo com Santo Agostinho, vários impérios se estabeleceram na terra até que chegasse o Romano. Um dos grandes impérios da Antiguidade foi o império Assírio. Esse império começou com o rei Nino e teria, conforme Justino e Trogo Pompeu, durado 1.240 anos. Não só o tempo é peculiar, constituindo-se o Império mais longo da história, como também o modo. O rei Nino teria sido o primeiro a expandir suas fronteiras dominando povos vizinhos. Essa duração, se real, não dependeu dos deuses. Para Santo Agostinho, o início e o fim de um reinado não dependia dos deuses. Sua pergunta dirigida novamente aos pagãos era se um rei ao morrer ou ser vencido, acabavam também os deuses que se julgava colaborar com ele? Para eles, deuses são ilusões.

Santo Agostinho (*De civ. Dei*, V, 1-2) defendeu que o Império Romano não se formou sem um motivo, o qual não podia ser colocado entre as estrelas, ou seja, a posição dos astros não favoreceu o Império. Para ele, havia provas que questionavam a validade da fatalidade concedida pelos astros, como a diferença de sorte entre gêmeos. Assim, considerava que não havia destino nem baseado na posição dos astros e nem de outro modo. Santo Agostinho (*De Civ. Dei*, V, 9) escreveu: “Contra todos esses sacrílegos e ímpios atrevimentos, afirmamos que Deus sabe todas as coisas antes de sucederem e que fazemos por nossa vontade quanto sentimos e conhecemos não fazer-se sem que o queiramos”.

Foram por três motivos, conforme Santo Agostinho (*De civ. Dei*, V, 12), que os romanos criaram o Império, a saber: 1) pelo amor à liberdade; 2) pelo amor ao domínio; 3) desejo de louvor e glória. Por esses ideais os romanos mataram e sacrificaram suas vidas. Entretanto, só foi possível criar o Império quando a virtude e a honra fizeram parte das ações romanas. Outros caminhos, sugeridos pelos deuses, causaram demora e sofrimento aos romanos. Santo Agostinho citou Catão para justificar seus argumentos:

Não acrediteis, diz [Catão], que pelas armas nossos antepassados fizeram grande a república. Se assim fosse, tê-la-íamos muito mais formosa, porque temos a maior quantidade de aliados e cidadãos, além de mais armas e cavalos do que eles. Mas houve outras coisas que os fizeram grandes e de que carecemos: em casa, atividade; fora, governo justo e, no conselho, espírito livre, sem inteligência com o crime e as paixões. (SANTO AGOSTINHO, *De civ. Dei*, V, 12).

Interpretando Catão, Santo Agostinho defendeu que as virtudes de alguns romanos foram capazes de erguer a república e dar prosperidade aos cidadãos. O período de prosperidade romana contrastou com um erário forte. Mas, “Corrompido os costumes, o vício fez o contrário: para o Estado pobreza; para os indivíduos opulência” (SANTO AGOSTINHO, *De civ. Dei*, V, 13). O cristão caminharia nesse mundo de modo diferente, pois a busca de glória foi reprimida entre os discípulos de Cristo, esses haviam aprendido do mestre que a honra maior era servir a Deus. Os romanos que erigiram a república abdicavam de aumentar seus bens pessoais para fortalecer o erário. Nesse exercício de ascese, esses romanos não tiveram seus nomes esquecidos. A virtude, nesse caso, seria o grande valor dos romanos.

Santo Agostinho considerou que a virtude gerou a capacidade para, de fato, surgir o império. Para Gilson (1965, p. 21-23), a ideia de um império universalista não nasceu dos romanos, suas raízes estariam nas conquistas de Alexandre Magno. Gilson ressaltou que não podem ser facilmente comparadas as concepções de império de Alexandre Magno e dos romanos. Ainda segundo Gilson, uma das provas da influência apareceu numa moeda de Otávio Augusto, no ano 30 a.C., em que usava a efígie de Alexandre Magno como seu timbre. Essa constatação não permitia afirmar que tenha sido somente no conquistador grego que Otávio tenha se inspirado para a formação de um império, mas demonstrou a admiração pelo império alexandrino. Gilson (1965) comenta que a questão não é só encontrar as origens de ideias universais, mas recordar-se sempre da finalidade destes impérios que representam um estado de exploração dos subordinados pelo povo mais forte. Para Santo Agostinho, mais importante que a inspiração de um império seriam as condições para que se realizasse. Essa condição, para ele, mais uma vez era a virtude.

Para Santo Agostinho, a ideia de um império só podia ser concretizada pela virtude romana. A prática da virtude ocupou um papel importante nessa obra de Santo Agostinho (*De civ. Dei*, V, 19): “Os verdadeiramente piedosos, que à vida moral unem a ciência de reger os povos, constituem verdadeira bênção para as

coisas humanas, se, por misericórdia de Deus, gozam de poder”. Mesmo não pertencendo à Cidade de Deus, o governo regido pelas virtudes satisfazia a cidade terrena, conduzindo-a a um estado de certa perfeição, segundo seus limites. Agostinho recorreu à explicação de virtudes como compreendiam os cristãos. As virtudes da prudência, fortaleza, justiça e temperança, chamadas de morais ou humanas, podiam ser creditadas aos romanos, sem que para isso necessitasse da crença no Deus único. Segundo ele, o governo que praticasse essas virtudes humanas e as ensinasse ao povo, seria proveitoso para instituir o bem na cidade terrena. As virtudes auxiliaram na construção do império, mas o fundamental, para ele, fora a intervenção divina. Santo Agostinho acreditava que Deus podia ter ainda finalidades ocultas no auxílio dado aos romanos.

Por conseguinte, mesmo quando, de acordo com minhas forças, haja suficientemente exposto o porquê de haver o único Deus verdadeiro e justo auxiliado os romanos a conseguir a glória de tão dilatado império, segundo a forma da cidade terrena, pode existir alguma coisa mais oculta, mais conhecida de Deus que de nós, pelos diversos méritos do gênero humano. (SANTO AGOSTINHO, *De civ. Dei*, V, 19).

Santo Agostinho deixou claro que uma das intenções de sua obra era demonstrar a razão pela qual Deus teria permitido a expansão do Império Romano. O melhor período da república romana era consequência do cultivo das virtudes. Para Gilson (1965, p. 39), a saída que Santo Agostinho encontrou para explicar a razão pela qual o império, após se tornar cristão, caiu sob Alarico foi defender as virtudes. Os romanos mesmo convertidos não eram plenamente devotos das virtudes que constituem uma sociedade. Assim, a virtude auxiliou a expansão e a permanência do império.

Gilson demonstrou como a ideia de uma sociedade que expandia o domínio nacional ou religioso foi desenvolvida no período de Augusto. Segundo Gilson (1965), ao lado dos interesses de uma expansão territorial e econômica, lentamente se desenvolveu um universalismo compreendido como a adesão de povos diferentes ao império, com direitos e deveres. Entre os judeus se encontrava a ideia de universalismo religioso, mas Gilson concluiu que este foi sempre compartilhado ao lado de um nacionalismo avesso a estrangeiros. “O nacionalismo judeu nunca se ultrapassou a si próprio a fim de que o universalismo religioso, de que seu monoteísmo era o germe, triunfasse completamente de seu imperialismo religioso”

(GILSON, 1965, p. 26). Santo Agostinho, pensando o cristianismo como universal, compreendeu que o Império Romano estava nos projetos divinos para superar o particularismo judeu. A ação divina no império foi confirmada na sucessão de seus líderes:

De igual modo deu a Mário e a Caio César. Deu-o a Augusto e ao próprio Nero. Deu-o aos Vespasianos, pai e filho, delícias do gênero humano, e ao cruelíssimo Dominiciano. E, para não nos vermos na necessidade de citar um por um, Ele deu-o a Constantino, príncipe cristão, e a Juliano, o Apóstata, cuja índole o amor ao mando e a sacrílega e detestável curiosidade estragaram. (SANTO AGOSTINHO, *De civ. Dei*, V, 12).

Mesmo Nero e Dominiciano, conhecidos por perseguirem os cristãos de forma cruel, não foram deixados fora da enumeração do bispo de Hipona. O poder por eles exercido seria legítimo, ainda que usado de forma errada. Atenta-nos, na citação anterior, que o próprio Santo Agostinho reconheceu que havia coisas misteriosas na vontade de Deus.

Com o intuito de provar como as virtudes cristãs auxiliam o imperador cristão, Santo Agostinho (*De civ. Dei*, V, 25) descreveu que Constantino recebeu do Deus verdadeiro inúmeros bens. Ele fundou uma cidade (Constantinopla) sem culto aos deuses (que ele chama de demônios), reinou em paz por todo o orbe, foi vitorioso na luta contra os inimigos, morrendo de enfermidade e velhice. Constantino tornou-se o modelo de imperador. Santo Agostinho defendia que Constantino aplicou a lei sem ser severo, quando foi misericordioso era para dar nova oportunidade, foi piedoso e cuidou da Igreja dando leis e privilégios.

Com Constantino o cristianismo passou por uma profunda transformação. Os cristãos recusavam aceitar todas as obrigações dos súditos do império, sobretudo as relacionadas ao culto. Para resolver a tensão entre império e cristianismo, as respostas foram variadas: fugir do “mundo” indo para os desertos para terminar com a dualidade; ir para os extremos do império. Deixando a cidade, alguns cristãos acreditavam se instalar onde o “mundo” não estava presente. Mas a contradição permanecia no cerne do cristianismo. Para Gilson (1965, p. 33), “Há outras [formas de fuga], e a difusão da Boa Nova não podia deixar de sugerir uma posição completamente diversa, contrária mesmo: em lugar de renunciar à cidade, cristianizá-la, e, ao cristianizá-la, apoderar-se dela”.

De acordo com Gilson, com o império que se cristianizou com Constantino, a tensão entre ser cidadão romano e pertencer à cidade de Deus parecia ter sido acalmada. Mas Santo Agostinho não considerava que a conduta cristã trouxesse enfraquecimento e, por isso, prejuízos ao império.

Na segunda parte da obra, Santo Agostinho concentrou sua atenção na acusação de que o cristianismo enfraqueceu o império. Para ele, a explicação para a origem do mundo, do homem, do mal e dos anjos do cristianismo superava as descrições fabulosas dos pagãos. Ele comentou os grandes temas bíblicos desde a criação tanto dos seres, inclusive dos anjos, orientando-os para a vontade de Deus, à redenção em Cristo.

Ele analisou o tempo de vida dos patriarcas, os filhos gerados, a quantidade de homens e mulheres na origem do mundo segundo a Sagrada Escritura. Após a morte de Caim, seu irmão Set continuou a linhagem da Cidade de Deus. Santo Agostinho (*De civ. Dei*, XV, 17-18) defendeu que Enós, nome dado ao filho e à primeira cidade significaria homem e Set, ressurreição na língua hebraica.

O homem, filho da ressurreição, vive em esperança, enquanto a Cidade de Deus, nascida da fé na ressurreição de Cristo, peregrina neste mundo. Assim, pois, a morte e a ressurreição de Cristo estão figurados naqueles dois homens: em Abel, que significa Luto, e em Set, seu irmão, igual à Ressurreição. Dessa fé nasce a Cidade de Deus, que quer dizer, o homem que pôs a esperança em invocar o nome do Senhor. (SANTO AGOSTINHO, *De civ. Dei*, XV, 18).

Santo Agostinho encontrou a ligação necessária para alinhar a Cidade fundada pelos primeiros homens e a fundada por Cristo. A Cidade nasceu da fé, ao dizer que “invocar o nome do Senhor” era a característica da Cidade de Deus, tornou-se a fé nesse único Deus, criador, salvador e redentor a força que mantinha os cidadãos dessa cidade. Sua origem era divina e sua finalidade também. A interpretação de Santo Agostinho dos nomes não se sustenta no sentido hebraico. Ele usou de artifícios linguísticos para aproximá-los de sua finalidade explicativa. É de difícil precisão como ele consegue associar os nomes de Abel e Shet a luto e ressurreição.

Para explicar por que as duas cidades se encontram misturadas, o bispo de Hipona recorreu à exegese do texto bíblico de Gênesis 6, 1-4⁷⁰, o qual menciona o

⁷⁰ Outros textos, como o dos profetas, insistem que o casamento de reis judeus com mulheres estrangeiras os levou a abandonarem a adoração ao Deus único. Essa tolerância quanto aos costumes de outros povos dentro da comunidade judaica antiga teria sido a causa de vários males que se abateram sobre os judeus.

nascimento de filhos entre “os filhos de Deus e as filhas dos homens”. Para ele, esses casamentos surgiram estimulados pela beleza, um dom de Deus, mas que pode ser usado para o mal. Essa beleza aparente ocasionou o casamento dos reis judeus com mulheres estrangeiras, alternando costumes locais. Essa seria uma “mistura” não só no modo de procedimento, mas no próprio nascimento, ou seja, unindo o corpo e a alma. A analogia, mais uma vez chegou às duas cidades que não seriam facilmente separáveis.

Santo Agostinho fez uma análise linear dos primeiros capítulos do livro do Gênesis para demonstrar como as duas cidades se formaram, conviveram e disputaram entre si. É uma explicação bíblica, com argumentos lógicos e recurso à teologia conhecida na época. Santo Agostinho (*De civ. Dei*, XV, 23) comparou as traduções conhecidas na época, como a versão dos Setenta, escritos considerados apócrifos e “outros códices”. Para ele, não era só interpretar a Bíblia, mas saber qual das versões era mais fidedigna para se conhecer as ações que prepararam o advento de Cristo.

Na interpretação da Sagrada Escritura, Santo Agostinho formulou uma concepção de tempo que nem sempre distinguia passado, presente e futuro. É uma noção teológica do tempo. A história, por estar direcionada a um fim, para ele, era teleológica, podia romper a ideia de eventos fechados em si para tornarem-se reveladores do futuro.

“O escritor das Sagradas Letras ou, melhor, o Espírito de Deus por meio dele, escreve acontecimentos que recordam o passado, mas ao mesmo tempo prenunciam o futuro. Isso concerne à Cidade de Deus” (SANTO AGOSTINHO, *De civ. Dei*, XVI, 2). Santo Agostinho interpretou que esse vínculo do passado com o futuro estava presente em muitas partes da Sagrada Escritura. Esse modo de interpretação não é novo, pois os evangelistas e os autores das cartas do Novo Testamento tinham interpretado muitos textos precedentes dos judeus como prefigurativos do Cristo. Para Santo Agostinho, a história contida na Sagrada Escritura demonstrava o caminho percorrido pela Cidade de Deus junto à Cidade dos homens. Essa cidade dos homens provocava sofrimento e dor à outra cidade, mas essa cidade obteve, pela graça de Deus, uma continuidade em meio ao sofrimento. É uma visão progressiva da história com seu auge nas conquistas espirituais obtidas pela Cidade de Deus. Para Marrou (1950, p. 13), a teologia cristã da história foi elaborada na Cidade de Deus e a Idade Média a teria assimilado e

integrado apenas o essencial de Santo Agostinho. Nesse sentido, Arquillière apresentou o mesmo argumento. Ele preferia usar o termo “inversão” para o pensamento que os medievais desenvolveram de Santo Agostinho.

Em alguns momentos o povo em geral ou pessoas que governaram não cultuaram o verdadeiro Deus com ações e palavras. Mas Deus estabelecia por sua vontade, que pelo menos uma pessoa ou família preservaria a Cidade de Deus. Santo Agostinho (*De civ. Dei*, XVI, 14), citou como exemplos dessas atitudes Noé, Taré e Abraão. Para ele, essa era a força da Cidade de Deus: ainda que uma só pessoa fosse fiel ao Deus único, essa seria capaz de povoar novamente a cidade com os “cidadãos da eternidade”. A aparente fraqueza da Cidade de Deus, que contrastava com a outra cidade, servia na verdade para demonstrar que a sua fortaleza é o próprio Deus.

Os patriarcas bíblicos e seus descendentes, conforme Santo Agostinho, constituíam a Cidade de Deus prevalecendo em meio à cidade terrena. O termo descendente teve em Abraão a sua plenitude (SANTO AGOSTINHO, *De civ. Dei*, XVI, 32), pois remetia a uma promessa que prefigurava o Cristo. Santo Agostinho usou mais uma vez a analogia e a prefiguração para mostrar o percurso da Cidade de Deus.

Vários impérios da cidade terrena que se sucederam desde o tempo de Abraão foram elencados por Santo Agostinho. Para ele, os mais importantes são os sícionios, assírios e babilônicos. E ainda afirmou que Deus deu o império aos assírios, aos persas e ao povo hebreu.

Santo Agostinho aproximou cronologicamente a história dos impérios da Antiguidade e a história bíblica. O seu interesse era demonstrar como eles se desenvolveram, como cultuaram seus deuses e como administraram seus impérios. Segundo ele, a história religiosa presente nas Sagradas Escrituras, embora possuísse em alguns momentos caráter figurativo ou alegórico, a partir de Abraão podiam ser datados dentro da história universal. A sua intenção seria tornar mais preciso os períodos dos Patriarcas, demonstrando quem governava os principais impérios em cada momento.

Os gregos foram elencados entre os impérios, com um destaque especial para a Guerra de Troia, segundo Varrão, importante para a fundação de Roma. Todavia, os gregos com suas cidades-estados foram considerados menores se

comparados com os outros povos na expansão imperial. A importância dos gregos residia, para ele, na filosofia por eles desenvolvida⁷¹.

Esses impérios citados seriam integrantes da Cidade dos homens e a Cidade de Deus era representada pelos personagens bíblicos resistentes ao domínio. As duas cidades não se desenvolveram totalmente separadas, mas estariam “aqui na terra misturadas até o fim” (SANTO AGOSTINHO, *De civ. Dei*, XVIII, 54). Convivem juntas, mas as condutas de seus cidadãos se separam em virtudes e vícios. Em determinados momentos elas se encontravam em confronto direto.

A promessa feita a Abraão de uma numerosa posteridade não se cumpriu em sua plenitude antes da chegada do Cristo. Os impérios que se sucederam ou que conviveram em áreas diferentes foram inscritos de algum modo na promessa abraâmica. As promessas feitas a Abraão se aproximavam do cumprimento na mesma medida que as profecias bíblicas apontavam para a proximidade da chegada do Messias. O império dos romanos se deu no tempo do Messias.

Era o fim do Império Assírio e o princípio do Império Romano. Isso quer dizer que, como ao nascimento do Império Assírio assistiu Abraão, a quem se fizeram as mais claras promessas de bênção de todas as nações da terra em sua descendência, assim agora, ao nascer a Babilônia do Ocidente, em cujo império encarnaria o Cristo, cumprindo-se nele as profecias orais e escritas, a promessas deviam ser renovadas aos profetas. (SANTO AGOSTINHO, *De civ. Dei*, XVIII, 27).

A questão sobre a existência de cidadãos celestes em outros povos além dos judeus foi uma questão que Santo Agostinho (*De civ. Dei*, XVIII, 47) colocou para si mesmo. Para ele, antes de Cristo se encarnar, os próprios judeus reconheciam que pessoas “justas e piedosas” pertenciam à cidade celeste. A questão é, para nosso objetivo, relevante. A existência de pessoas predestinadas à cidade celeste mesmo fora dos judeus, possibilitou que ela pudesse ser ampliada por todo o mundo e por todo o tempo. Não é só a fé judaica que possibilitaria o pertencimento ao reino celeste, mas uma conduta natural baseada no temor e na

⁷¹ “Assim, a famosa cidade, mãe e nutriz das artes liberais e de tantos e tão ilustres filósofos, o que a Grécia tem de mais glorioso e nobre, chamou-se Atenas por divertirem-se os demônios com a lide de suas divindades, masculina e feminina e, com a vitória da feminina, alcançada pelas mulheres” (SANTO AGOSTINHO, *De civ. Dei*, XVIII, 10). O texto faz referência à fabula da escolha do nome Atenas para a cidade mediante uma votação. Como havia uma mulher a mais que os homens, elas venceram e Netuno as teria castigado. A cidade não fora destaque por suas armas, ainda que fosse também uma cidade guerreira, destaca-se pelo poder que ela alcançou pelo desenvolvimento da filosofia o que tornaria suas ideias duradouras perante outras cidades gregas.

piedade. O número dos pertencentes à Cidade de Deus seria pequeno, mas nem por isso inexpressivo. Eles agiriam pela graça de Deus, sendo no tempo e nos povos em que viviam o fermento da verdade que preparava a fé.

Santo Agostinho interpretou o passado com os olhos em seu tempo presente. Para ele, após o saque de Roma, o momento era muito difícil para a Igreja quando adversários a acusavam. Usando dos personagens Caim e Abel lamentou o tempo presente: “Neste século, nestes tristes dias, não só desde Cristo e os apóstolos, mas desde o primeiro justo, Abel, a quem o irmão deu morte, até o fim do mundo, a Igreja continua peregrinando entre as perseguições do mundo e os consolos de Deus”⁷² (SANTO AGOSTINHO, *De civ. Dei*, XVIII, 54)

A imagem do sofrimento, do assassinato do justo e da crueldade de Caim (símbolo da cidade dos homens) permaneceu presente em todo o percurso da obra de Santo Agostinho. Na história bíblica de Caim e Abel misticamente estaria a luta da Cidade de Deus e dos homens.

Santo Agostinho insistiu que as duas cidades não se confundem nesse mundo por causa dos atos dos cidadãos e da finalidade de cada uma das cidades. Segundo ele: “Ambas usam por igual dos bens temporais ou são afligidas por iguais males, mas sua fé, sua esperança e sua caridade são diferentes, até que sejam separadas no juízo final e chegue cada uma delas a seu fim, que não terá fim” (SANTO AGOSTINHO, *De civ. Dei*, IX, 15).

A aceitação que Santo Agostinho teve dos impérios e do Império Romano, de modo particular, provém de sua leitura e meditação de São Paulo. Na obra aqui analisada, ele o chama “o apóstolo”. Santo Agostinho citou com entusiasmo a visita de São Paulo a Atenas.

Gilson (1965) defendeu que foi o universalismo cristão presente na frase de Cristo – “Ide por todo mundo e pregai o evangelho” – que constituiu pela primeira vez uma ideia de sociedade espiritual não baseada em local geográfico ou ligada a uma etnia. Uma religião para o judeu e para o pagão torna-se a força do cristianismo.

⁷² Santo Agostinho defendeu, ainda, que outra dor causada à Igreja vem de seu próprio interior, pela condução da doutrina para caminhos diferentes dos ensinados por Cristo. O herege constituía, assim, aquele que internamente age em nome da cidade dos homens e dos anjos maus. A frase que novamente Santo Agostinho (*De civ. Dei*, XVIII, 49) usou foi: “neste século perverso, nestes tristes dias”.

3.2.5 A paz e a felicidade

O bispo de Hipona defendeu que a felicidade exclui a morte. Ele seguiu a opinião de que o homem não podia ser de fato feliz enquanto for mortal. A solução parecia para ele fácil. Os cristãos acreditavam que não ficariam para sempre mortos, ou seja, participariam da imortalidade de Deus. A definição teológica da felicidade condicionou o estabelecimento da república e na missão do estado que colaborassem para que o ser humano fosse conduzido à imortalidade.

Se, de acordo com a opinião mais provável e mais digna de confiança, os homens são todos necessariamente infelizes, enquanto permanecem sujeitos à morte, torna-se preciso procurar mediador que não seja apenas homem, mas também Deus, e por intervenção da bem-aventurada mortalidade conduza os homens da miséria mortal à imortalidade feliz. (SANTO AGOSTINHO, *De civ. Dei*, IX, 15).

Sem a presença de Deus na vida do cristão, ele estaria sujeito à morte e nunca alcançaria a felicidade. “Deus é o Sol e a alma a Lua, porque, segundo eles, a presença do Sol ilumina a Lua” (SANTO AGOSTINHO, *De civ. Dei*, X, 2). Essa analogia foi aplicada por Inocêncio ao descrever os poderes do papa e os temporais. Santo Agostinho creditou a Plotino, em primeiro lugar, o uso dessa analogia e estaria em seu contexto original relacionando à alma humana. Com a iluminação da alma humana, ela superaria a morte.

O fim das cidades seria a felicidade. Mas a questão torna-se complexa, pois Santo Agostinho reconheceu 288 posições sobre a felicidade na obra de Varrão. Elas se basearam nos filósofos fundadores de escolas e nas suas ramificações. A felicidade terrena como a paz da alma e a saúde do corpo são ainda sombra da verdadeira felicidade. Para ele, a felicidade passava pela vida em sociedade, mas nela o ser humano é prejudicado pelos males produzidos nessa convivência. Para Santo Agostinho (*De civ. Dei*, XIX, 5), a competição, as brigas e os crimes seriam os tormentos que assolariam a vida social. Esses males estariam na vida em família, na cidade e por todo o mundo. As questões maléficas se ampliam na proporção que aumentam a quantidade de indivíduos: “casa, urbe e orbe” (SANTO AGOSTINHO, *De civ. Dei*, XIX, 7).

Para alcançar a felicidade ou o supremo bem, Santo Agostinho defendia que ela não seria possível sem a virtude. A virtude, para ele, seria a capacidade de lutar

contra os vícios e males que existem neste mundo e que impedem a paz. “A verdadeira virtude consiste, portanto, em fazer bom uso dos bens e dos males e em referir tudo ao fim último, que nos porá na posse da perfeita e incomparável paz” (SANTO AGOSTINHO, *De civ. Dei*, XIX, 10). A conclusão encaminhou para a felicidade como a vida eterna, somente seria realizada fora desse mundo de modo sobrenatural. O bispo de Hipona não desprezou o mundo com os seus bens, mas afirmou que eles não podiam ser a plenitude da felicidade.

Os argumentos de Santo Agostinho o conduziram à análise da paz e da felicidade como situações almejadas pelo ser humano. A paz seria o que procura cada ser humano em particular e todos de modo geral. Para ele, a casa (família) e a cidade procuravam a paz. A paz seria um estado de ordem em que os elementos negativos da casa e da cidade seriam dominados pela harmonia e pela concórdia. Para o indivíduo, a paz estaria no seu corpo funcionando em harmonia e sua alma controlada de seus impulsos que poderiam expô-lo ao perigo. A alma, dividida por Santo Agostinho em racional (razão) e irracional (sensações e sentimentos), para estar em paz precisava de uma concordância entre essas suas partes. Essa paz no aspecto religioso se daria quando o ser humano colocava-se na obediência a Deus motivado pela fé. Para Santo Agostinho, a paz seria o fim maior de todo ser humano e da cidade (a convivência social). As palavras principais na definição de paz de Santo Agostinho foram a concórdia e a ordem. Sem elas não se poderia falar de uma verdadeira paz, seja na cidade terrena seja na Cidade de Deus. Santo Agostinho (*De civ. Dei*, XIX, 14) fundamentou a paz com o princípio bíblico do amor a Deus e ao próximo: “Eis a ordem que se a de seguir: primeiro, não fazer mal a ninguém; segundo, fazer bem a quem a gente possa”. A paz seria ainda um modo especial de usar os bens desse mundo como um viajante, pois os cidadãos celestes seriam peregrinos para a definitiva pátria. A paz só poderia ser alcançada quando um povo se guia para “amores” mais nobres.

A definição de povo é importante para Santo Agostinho a fim de que possa discutir sobre a república romana. Santo Agostinho (*De civ. Dei*, XIX, 21) alega que o povo é definido pelo objeto seu amor. Então, “O povo é o conjunto dos seres racionais associados pela concorde comunidade de objetos amados” (SANTO AGOSTINHO, *De civ. Dei*, XIX, 24). Assim, o povo será definido com base nos objetos amados, sejam eles mais nobres sejam mais vis. Markus (1993, p. 101) distinguiu entre amores últimos e amores intermediários. O primeiro só os cidadãos

dos céus desejavam e o segundo ambas as cidades. Os amores intermediários seriam os bens materiais. Arquillière (1956a, p. 65) destacou que o estado (império) foi definido como coisa do povo (*res publica*), logo, Santo Agostinho não defendeu um estado aristocrático.

Santo Agostinho, visando responder aos cristãos contemporâneos, e também às interpretações sobre o fim dos tempos, negou a ideia de que o apóstolo São Paulo teria composto parte de suas cartas como profecias sobre o Império Romano, exceto algumas menções diretas ao império ou a seu sistema. Para ele, as descrições do Apocalipse e de outros livros da Sagrada Escritura, faziam menção ao fim da cidade dos homens. Chegado o tempo conhecido somente por Deus, os cidadãos celestiais terminariam sua peregrinação no mundo. Esses últimos cidadãos celestes seriam reunidos com os cidadãos de todos os tempos e entrariam na paz eterna aguardada e desejada por eles. Santo Agostinho (*De civ. Dei*, XXI, 1), afirmou, ao descrever o fim das duas cidades, que a paz terrena, benéfica a todos, seria superada por uma felicidade perpétua, a dor e a tristeza seriam vencidas. O fim das cidades coincidiria com o retorno ao estado paradisiáco, quando Deus será tudo em todos: “Ali descansaremos e veremos; veremos e amaremos; amaremos e louvaremos. Eis a essência do fim sem fim. E que fim mais nosso que chegar ao reino que não terá fim!” (SANTO AGOSTINHO, *De civ. Dei*, XXII, 30).

A obra tratou de muitos temas e interpretou diversos pontos considerados fundamentais para a fé cristã. Contudo, concentramos nossa atenção nas relações sobre o governo do Império Romano e a Igreja, como também procurando as ideias que Arquillière julgou procederem da presente obra.

Para Santo Agostinho, a existência de Impérios não seria uma contestação à vontade de Deus. Sem afirmar expressamente que os impérios teriam sido pensados por Deus, ele os colocou como parte do mistério divino. Entre esses impérios alguns teriam se levantado expressamente contra a Cidade de Deus e causado dor e sofrimento aos judeus, primeiros a receberem as promessas divinas.

Um estado não seria bom ou mal, não em si mesmo, mas baseado no que cada povo escolheu, a soma de virtudes ou vícios seria o que produz um estado com qualidades boas ou más. Não seria o estado em si mesmo, mas o amor que conduz cada indivíduo de seu povo. Segundo Costa (1998, p. 191), levar o povo ao culto das virtudes e ao verdadeiro Deus é o que permite a um estado ser chamado de bom.

A história, conforme Santo Agostinho, seria conduzida por Deus até a consumação final (juízo de Deus). Esse percurso não pode ser entendido como plenamente linear, o ponto incontestável é o ápice com o nascimento de Cristo dentro do império romano.

Ainda que o Império Romano pudesse ter unificado uma boa parte do mundo conhecido na época, a paz não se estabeleceu definitivamente em seu interior. Persiste uma concorrência para o controle do poder que perturba a paz. O cristão sabia, por sua fé, que nenhuma cidade terrena, por mais que pareça estar em harmonia com a paz, podia alcançá-la plenamente. A paz só existe na Cidade de Deus.

A esse respeito, Gilson (1965, p. 66) esclarece:

Assim, nessa viagem de exílio durante a qual seu corpo mortal esconde ao homem a visão de Deus, é unicamente a fé que o guia, e, pois, que o gênero humano em sua totalidade não é senão um único homem que caminha para Deus, igualmente é a fé unicamente que assegura a paz ao coração de cada homem, ao seio de cada família, de cada povo e de cada império, assim também e mais evidentemente ainda, pode ela assegurar a paz na Cidade de Deus.

A fé assegurava ao cristão o porto em meio às tempestades. Na fé ele caminha no mundo, o contemplando e transformando. Em nenhum momento Santo Agostinho nutriu uma apatia pelo mundo presente e suas organizações. Ainda que a pátria do cristão não seja neste mundo, a recusa pelo mesmo assentava-se nas estruturas e pessoas que desprezavam o devido louvor ao criador. A tradição monástica dos primeiros séculos do cristianismo, por vezes, marcada por uma recusa incondicional ao mundo, à cidade, destoa da Cidade de Deus⁷³. Quando Santo Agostinho afirmou que a tranquilidade da cidade terrena auxiliava a vida dos cidadãos celestes, tornou-se o motivo para que o cristão buscasse a paz e a justiça. É necessário recordar, que ele sabia que essa paz seria sempre imperfeita, pois o

⁷³ A interpretação das motivações que levaram à formação comunidades monásticas ou de vida solitária nos primeiros quatro séculos do cristianismo é variada. A necessidade de uma vida austera por meio da pobreza, do jejum e da oração constitui característica comum a todos. (PAUL, 2004, p. 95-103). Uma renúncia à participação nas ações estabelecidas pelos reis é comum a todos esses grupos de eremitas, cenobitas e monges. Outro fator é que tanto no Oriente como no Ocidente cristãos nutrem a mesma desconfiança com o mundo regido pelos imperadores romanos. Ainda que se possa encontrar teorias neoplatônicas ou princípios da filosofia estoica sobre a fuga do mundo, a vida dos monges e de outros nasceu da meditação dos textos bíblicos (AMARAL, 2008).

amor que conduzia a cidade dos homens era essencialmente diferente. “*Pax*, palavra mágica para uma alma medieval, Irradiando uma luz homogênea e tranquila, ela anuncia o mais precioso e o menos acessível dos bens” (GILSON, 2006, p. 347).

A preocupação com a felicidade foi constante procura de Santo Agostinho. Seus estudos de filosofia, sua passagem pelo maniqueísmo, sua conversão ao cristianismo e seu trabalho de evangelização podem ser entendidos como o caminho tomado por ele para alcançar a felicidade. Para Conceição (2008), a felicidade foi encontrada por Santo Agostinho na meditação, interpretação e adesão à revelação contida na Sagrada Escritura.

Quando Santo Agostinho estabeleceu o “amor”, ou melhor, o objeto amado de cada povo como a forma de conhecê-lo, ele encontrou uma forma indireta de aplicar princípios da doutrina cristã à sociedade. Valendo-se do objeto amado, ele podia resgatar o período mosaico e o ensinamento de Cristo. Os mandamentos considerados como princípios religiosos e de convivência social a partir de Moisés, foram reinterpretados e condensados no princípio cristão do “amor a Deus e ao próximo que não se separam”.

3.2.6 Estado, Igreja e história na Cidade de Deus

Consideramos que Santo Agostinho, ao escrever sobre a história, a compreendeu como uma realidade teleológica e teológica. Para ele, havia uma lógica que conduzia a história e não o caos ou o eterno retorno. Para alguns gregos, o movimento seria só aparente, pois a história seria a repetição contínua de tragédias e felicidades. A felicidade, no pensamento grego, era sempre mais curta e aparente e a tragédia, certa e duradora, corroborando um pensamento pessimista. Ainda que se possa questionar a noção de tempo sagrado do bispo de Hipona, ele, seguindo a tradição judaico-cristã, desenvolveu uma visão otimista sobre a história humana. Segundo Marrou (1950, p. 16), Agostinho desenvolveu um dogmatismo otimista no qual a história possuía um sentido para o bem, a felicidade e a salvação. Bignotto discorda dessa posição defendendo que Santo Agostinho era pessimista.

Para Bignotto (1992, p. 354), a Cidade de Deus é “uma comunidade fora do tempo”. O tempo significa a noção de “coisas que passam”. Ele não seria de realidade temporal, mas espiritual. Para Bignotto (1992, p. 357), a visão pessimista do estado prevaleceu no bispo de Hipona. Suas ideias contribuíram para visões

parciais adaptadas conforme as circunstâncias históricas da Idade Média, as quais Arquillièrre chamou de “agostinismo político”.

Concordamos com Costa (2004) ao afirmar que Santo Agostinho mantinha uma compreensão otimista sobre a história. Para ele, a história seguia uma finalidade divina. Essa consumação da história em Deus era a condução ao Paraíso, o retorno à unidade entre Deus e os seres humanos rompida pelo mal. Esse otimismo estava, também, na compreensão do Estado e da Igreja.

Costa (2004) tratou das relações entre Igreja e Estado na obra de Santo Agostinho. Em sua análise utilizou também textos chamados de Epístolas, que consistem em cartas enviadas por Santo Agostinho sobre questões variadas. Costa ressalta que a intervenção do império em questões religiosas foi a princípio recusada por Santo Agostinho. Todavia, após as intransigências e atrocidades dos donatistas que recusavam a solução dada em Cartago, em 411, Santo Agostinho teria aceitado a intervenção do império para resolver as lutas. Na sua primeira postura, converter à força, combater doutrinas religiosas com armas e vencer pelo temor, não seriam o modo de levar alguém ao cristianismo. A posição foi alterada ao perceber que alguns cismáticos donatistas se mantinham irresolutos. Assim, Santo Agostinho aceitou o uso da força, sem todavia deixar de lembrar, em suas Epístolas, conforme apontou Costa (2004, p. 76): “vale mais levar os homens ao amor de Deus pela instrução que estrangê-los pelo temor e pela dor castigo”. Santo Agostinho defendeu uma correção sem tortura e condenação à morte e foi favorável à aplicação de uma pesada pena pecuniária instituída pelos decretos teodosianos. A punição do malfeitor devia ter um caráter benéfico ao mesmo, por mais contraditória que pareça ser. A punição deve reconduzi-lo à sociedade por meio de uma “aspereza benéfica” (COSTA, 2004, p. 79). Essa aceitação do Império na correção a ser aplicada aos donatistas, considerados pecadores e hereges, seria uma ação prática de Santo Agostinho, que teria nesse ato considerado o poder temporal como colaborador da Igreja em sua função estritamente religiosa.

Quando o bispo de Hipona reconheceu a necessidade da correção dos hereges aplicada pelo império, teria considerado o mesmo como submisso à missão da Igreja. Ele teria formulado e agido com intenção teocrática. Segundo Costa (2005, p. 49-58), Walker (2005), Daniel-Rops (1991, p. 54) e Sabine (1992, p. 149) seriam alguns representantes da afirmação de que Santo Agostinho teria ideias teocráticas.

Costa (2004) e Ramos (1984) recusaram que a teocracia tenha sido defendida por Santo Agostinho. Consideramos que a obra *A Cidade de Deus* não demonstrou ideias de uma teocracia. Ainda que ela tenha sido escrita com uma visão teológica da história, postulou que as cidades se desenvolviam misturadas. Santo Agostinho reconheceu que o imperador, mesmo sendo cristão, não podia mudar completamente a essência da cidade terrestre transformando-a ou submetendo-a, antes do juízo final, à vontade divina. Ele não formulou um governo do império dirigido por sacerdotes.

Para Costa (2004, p. 82-85), Santo Agostinho, ao aceitar que o império corrigisse os donatistas, não foi capaz de pensar em nada que se aproximasse das doutrinas desenvolvidas em séculos posteriores, quando o papa pretendia possuir a plenitude de todos os poderes. Defendemos que, em Santo Agostinho, prevalecia uma separação nítida entre estado e Igreja. Ao primeiro caberia administrar os bens temporais e à Igreja, os bens espirituais que levavam à salvação. Mesmo considerando que o caminho do ser humano só se realizava na parusia, ou seja, quando o estado deixava de existir com todas suas prerrogativas permanecendo somente a Cidade Celeste, Santo Agostinho não considerou que a Igreja devesse ocupar o lugar do mesmo.

Conceição (2008, p. 92-93) enfatiza que o estado pertence ao mundo corrompido. Ele não existiria sem o afastamento do ser humano do projeto divino. Para Conceição, o estado nasceu com o pecado. O termo estado, para esse autor, identifica-se com o termo cidade. Para Santo Agostinho, não foi o estado quem surgiu no começo dos tempos, mas as duas Cidades. Para nós, não se pode afirmar que estado seja sinônimo de cidade na linguagem agostiniana. O estado seria uma forma da cidade terrestre nascendo depois de certo tempo da ruptura com o sagrado. O estado seria uma forma organizada da cidade terrestre que não existia no princípio.

De acordo com Costa (1998), o estado não possuía uma instância de participação autônoma ou se constituía numa terceira cidade, sua finalidade era ético-moral para que o cidadão celeste alcançasse sua pátria definitiva.

Costa (1998, p. 193) ressalta que o que fundaria um estado para Santo Agostinho seria a justiça, mas ele expandiu o conceito de justiça acrescentando o amor a Deus e ao próximo como o ápice de um estado. A prática da justiça seria limitada no tempo, pois a verdadeira justiça seria um atributo que, enquanto sujeito ao tempo, mesmo vivendo sob a luz da graça, o ser humano não alcançaria. Mas

não há justiça sem paz, por isso Santo Agostinho concluiu que não há paz definitiva enquanto peregrina-se nesse mundo. O estado, defendeu Costa (1998), seria um meio para alcançar a finalidade humana.

Santo Agostinho (*De civ. Dei*, XIX, 19) não julgou importante que o cristão inserido no estado se preocupasse com a diversidade de leis e costumes que fazem parte das experiências e necessidades humanas. A tarefa do estado, para ele, seria contribuir para que a passagem do peregrino por esse mundo transcorresse na paz e concórdia, de forma a contribuir com a sua salvação. Não há paz sem a caridade (*vera caritas*). Foi nessas argumentações que Agostinho encontrou a possibilidade de aplicar o princípio cristão do amor a Deus e ao próximo.

Costa (1998) defendeu que a intervenção dos cristãos no estado foi postulada por Santo Agostinho. Para ele, ou a cidade de Deus intervém nessa instituição ou teria sua finalidade dificultada. Todavia, não existe todo o contexto necessário para uma afirmação plena.

Para Costa (1998, p. 198-201), a leitura de Agostinho em sua ambivalência sobre a necessidade da cidade terrestre para o peregrino celeste, criaria, segundo Fédou (1993), uma terceira cidade. Essa terceira cidade seria chamada pelos autores citados como cidade dos homens. Ela seria como o momento em que as duas cidades se tocam na vida dos homens. A cidade dos homens ou terceira cidade para eles corresponderia a essa realidade da instituição (estado) que participaria da graça e do pecado. O estado em si mesmo não seria uma realidade, nem favorável nem contrária à cidade de Deus, mas seriam seus membros, na medida em que fossem propensos à graça ou ao pecado, que definiriam se esse estado seria bom ou não.

As instituições estado e Igreja foram entendidas por Costa (1998) como meios para a salvação. Embora a reflexão de Santo Agostinho os aproxime, quando os coloca como meios, ao estado faltava a possibilidade de oferecer a seus súditos os elementos sagrados que resgatariam o ser humano (sacramentos e bênçãos). O estado permaneceu na reflexão agostiniana com a missão de uma condução moral, ou seja, no incentivo à prática das virtudes que elevam o ser humano.

Não se pode afirmar que Santo Agostinho desenvolveu um pessimismo político. Ainda que a cidade terrestre seja dominada por um amor diferente, a paz nela é necessária para que os peregrinos possam viver melhor sua busca de Deus. Alcançar um estado de paz e justiça ainda que provisórios e incompletos, auxiliaria o

cristão, logo, esse não podia abandonar as estruturas que orientavam esse mundo. Consideramos que as teses que afirmam um pessimismo agostiniano não se sustentam, pois ele acreditava num fim da história em Deus. Enquanto a parusia não chegava, o ser humano construía estruturas provisórias como a cristandade.

Para Santo Agostinho, a política não podia ser entendida sem a liberdade humana, que seria um dom concedido por Deus. Ainda que a Cidade terrestre fosse opressiva e má em determinados momentos, o peregrino no mundo não podia deixar de viver nessa realidade, procurando transformá-la dentro das limitações impostas pela própria origem dessa cidade. O erro seria imaginar que somente a vida reclusa conduziria o cidadão celeste à felicidade. Para o bispo de Hipona, acima da vontade humana estava o imperativo de “estar no mundo”, o que impedia o cristão de simplesmente desprezar tudo. Segundo Bignotto (1992, p. 349):

Para que a graça seja real, é preciso que seja desse mundo e manifeste-se em seres que conhecem as agruras de uma vida decaída. De alguma maneira, portanto, a graça exige a política, pois só diz respeito aos homens de carne e osso, que não poderão excluir-se inteiramente do convívio dos outros homens, e não poderão viver sem o concurso das leis humanas.

A história humana não podia ser compreendida em si mesma, continua Bignotto (1992, p. 353), ela possuía uma escatologia que emergia da vontade divina expressada em Cristo e na preparação deste para vir a esse mundo. Assim sendo, “Da mesma forma que o mal é um nada de ser, também a história humana não possui essência. Para descobrir-lhe o significado, é preciso recorrer a uma realidade que lhe é superior: a história sagrada” (BIGNOTTO, 1992, p. 353).

Consideramos, ampliando Bignotto, que Santo Agostinho mesmo desconfiando da história humana, admirou-se dos feitos dos romanos antigos, que lutavam pela cidade terrena, refletiu ele sobre o que não faria o cristão pela pátria Celeste (SANTO AGOSTINHO, *De civ. Dei*, V, 18). Ele nutriu sempre uma visão que engrandecia a história dos romanos: seus feitos, o modo de compreender o mundo, a persistência e a força bélica. Para ele, o culto aos deuses por tanto tempo era a contradição que o cristianismo teria superado. Santo Agostinho ponderou, ainda, que dominados pelo orgulho, os romanos expandiram sua influência e puderam alcançar um poder que durava por séculos, destacando-se de todos os outros impérios já citados. Inspirado no romano, o cristão devia superá-lo como cidadão celeste na prática das virtudes que o distingue.

Para Conceição (2008, p. 103), Santo Agostinho motivou tentativas de criação de formas de governo na cidade terrena:

Mesmo que o “Sacro Império Romano de Nação Germânica”, não tenha sido idéia do próprio Santo Agostinho, como interpretam alguns autores provavelmente ele não se originou sem uma interpretação política pinçada do seu conceito do Estado de Deus.

Gilson (1965), em sua obra *A Evolução da Cidade de Deus*, analisou as várias tentativas de construir uma sociedade ou uma república motivada pela fé. A obra de Gilson não se trata de um desenvolvimento da obra de Santo Agostinho, mas de parte da sua proposta. Santo Agostinho não planejou estratégias de um governo da cristandade. A cristandade como se desenvolveu com Carlos Magno era para ele desconhecida. Ele convivia numa sociedade formada por pagãos e cristãos no mesmo reino. Gilson analisou o pensamento de Rogério Bacon, Nicolau de Cusa, Tomás Campanella, Rousseau, Leibniz e Auguste Comte. Todos pensaram uma sociedade diferente daquela que estavam vivendo, propuseram caminhos nos quais a religião tinha um papel fundamental. Embora sempre se possa perguntar qual modelo de religião eles pensavam, propuseram esquemas políticos baseados no cristianismo. Os autores analisados por Gilson não propuseram modelos como o defendido no agostinismo político.

Lubac (1984) contestou algumas afirmações do agostinismo político de Arquillièrre. A separação entre graça e natureza, filosofia e teologia não existiria no entendimento daqueles papas apresentados por Arquillièrre como agostinistas políticos, e outros que procuraram fazer do poder temporal um poder subalterno ao espiritual.

Greiner (2014) defendeu que as ideias de Santo Agostinho não teriam sido as inspiradoras dos “precursores, fundadores e organizadores” do período que a monarquia papal se impõe no Ocidente cristão. Eles teriam afirmado uma teocracia pontifical pela primeira vez possível dentro do Ocidente cristão. Para Greiner (2014), os teocratas teriam identificado a Igreja à Cidade de Deus descrita por Santo Agostinho. Ainda de acordo com Greiner, Lubac contestou que as doutrinas teocráticas dos séculos XI a XIV pudessem ter brotado do pensamento agostiniano. A posição de Lubac assenta-se na afirmação de que, no período citado, iniciou-se a retomada de Aristóteles e terminava a predominância platônica na formulação das

questões que despertavam o interesse dos teólogos cristãos. Conforme apresentamos no capítulo anterior, Aristóteles não foi prontamente aceito nos séculos XI e XII, havia uma desconfiança de suas ideias, muitos teólogos, sobretudo ligados ao papado, e os papas adotavam posturas mais conservadoras, preferindo Santo Agostinho. Por isso os argumentos do aristotelismo que Lubac utilizou contra o agostinismo político não foram suficientes para a comprovação de suas ideias.

Greiner (2014) defendeu, ainda, que a continuidade do pensamento agostiniano na Igreja durante os séculos não seria clara o bastante para sustentar o argumento. Arquillièr teria separado discussões políticas na obra *A Cidade de Deus*, extrapolando a intenção do bispo de Hipona que pretendia compor uma obra espiritual. Não concordamos com Greiner que se possa separar, no século V, ideias espirituais de políticas. Como verificamos na exposição da obra de Santo Agostinho, ela contém uma diversidade de temas que não podem ser considerados “espirituais”, nessa compreensão de Greiner. Para Santo Agostinho, toda a história concorre para a salvação e a realização de um plano divino, tudo remetia ao espiritual ou podia ser por ele transformado.

Nesse contexto, Greiner (2014) defendeu que a Cidade de Deus seria uma história da salvação. Esse princípio de história sagrada estaria em oposição à história das ações políticas que Arquillièr postulou. A tese presente na obra de Santo Agostinho seria de que a Cidade de Deus não pertence a esse mundo e seus cidadãos, enquanto estão nesse mundo, peregrinam para a pátria definitiva. O estado teria um fim nesse mundo, não sendo intenção de Santo Agostinho tratar dessa realidade. Discordamos da leitura que Greiner realizou da obra de Santo Agostinho, para nós, Santo Agostinho incluiu toda a realidade à intenção divina. O bispo de Hipona sugeriu diversas vezes que o bem da cidade terrestre seria proveitoso para os cristãos, por isso, o que acontecia ao império tinha interesse a todo cristão.

A Cidade de Deus bem como a cidade terrestre não podiam, para Greiner (2014), ser consideradas de nenhuma maneira como o estado. Concordamos, com a reflexão de Greiner sobre a diferença entre império, estado e cidade terrestre, ou seja, não se pode identificar, por exemplo, a cidade terrestre com a Babilônia ou qualquer outro império. A condição de pertencer à cidade terrestre seria uma situação espiritual de não praticar as virtudes que podem ser conhecidas pela razão natural.

Para Greiner (2014), a Cidade de Deus é uma “teologia da história” e não uma história política. Para ele, o pano de fundo é o saque de Roma, mas a intenção era escrever uma visão completa da história da humanidade e porque se devia crer, segundo o cristianismo.

Gilson (1965), citado por Greiner (2014), afirmou que a obra *A Cidade de Deus* podia servir para defender ou rejeitar uma teocracia. Nesse sentido, ela seria uma obra aberta. Concordamos com Gilson, embora a obra em si mesma não seja teocrática, ela apresentou aspectos que podiam ser utilizados para uma teocracia. Santo Agostinho, analisando que toda a história dos reinos continha uma finalidade divina, dava possibilidade de se pensar que um governo papal (espiritual) podia ser mais perfeito para o sentido sagrado da história.

Wulf (1901), professor em Louvain, considerado tomista, discordou de Pierre Mandonnet, pois para ele o agostinismo medieval não se oporia a uma visão aristotélica. Wulf sintetizou as afirmações de Mandonnet:

- ausência de distinção formal entre o domínio da filosofia e da teologia, ou seja, das verdades racionais e das verdades reveladas; preeminência da noção de bem sobre aquele da verdade e primado análogo da vontade sobre a inteligência em Deus e no homem; atualidade ínfima, mas positiva da matéria primeira, independente de toda formação substancial; presença na matéria dos princípios ou razões seminais das coisas; composição hilemórfica das substâncias espirituais, multiplicidade das formas nos seres da natureza e individualidade da alma independente de sua união com os corpos, principalmente no homem. (WULF, 1901, p. 157).

Wulf defendeu que toda a escolástica desenvolveu seus estudos com Aristóteles e Santo Agostinho juntos. Para ele, Santo Tomás e São Boaventura não abandonaram completamente os argumentos agostinianos.

Os estudos de Wulf contribuíram para encontrarmos como foi se formando a interpretação de Arquillièrre sobre Santo Agostinho. O agostinismo de Arquillièrre provém da interpretação de um filósofo neotomista que opõe agostinismo ao aristotelismo. Mandonnet associou o agostinismo ao século XIII e não ao século XI quando Gregório VII regia a Igreja, como fez Arquillièrre. Duns Scotus seria um exemplo de agostinismo no século XIII. Ele teria utilizado ao menos duas características agostinianas em suas obras: o primado da vontade, a compreensão hilemórfica. Wulf (1901, p. 166) concluiu que, embora se possa encontrar em vários autores do século XII e XIII as ideias agostinianas, essas diferem entre si, logo, chamar a todas de agostinismo pode simplificar uma questão que se mostra

multifacetada. Wulf (1901) sugeriu uma nova nomenclatura para facilitar a compreensão do período, chamando os autores de “escola pré-tomista ou antiga escolástica do século XIII”. Com essa nomenclatura, Wulf, ao tentar resolver a questão das várias vertentes agostinianas, deixou de fora o nome de Santo Agostinho, o que nos parece ser uma solução conflitiva. O platonismo, neoplatonismo e agostinismo embora sejam epistemologicamente próximos, conduziram a uma maior confusão sobre o tema.

3.2.7 São Paulo e *A Cidade de Deus*

Diversas vezes Santo Agostinho comentou as cartas de São Paulo no texto que analisamos. Os textos elucidaram, exemplificaram e justificaram o pensamento dele, mas também inversamente ele partiu do apóstolo como inspiração e motivação de seus argumentos. Santo Agostinho se referiu a ele como “o apóstolo”. Sendo filósofo e discípulo de Platão, São Paulo aprendeu a reconhecer o valor de Atenas. A passagem do apóstolo por Atenas assumiu relevância para Santo Agostinho por ser o momento do encontro entre o cristianismo e a sabedoria grega.

Há um silêncio de Santo Agostinho em *A Cidade de Deus* que merece nosso destaque. Os textos de São Paulo, que foram citados diversas vezes nas discussões medievais sobre a plenitude do poder, não possuem destaque na obra. Vejamos alguns textos que exemplificam a relação de São Paulo com o Império Romano e que figuram nas discussões medievais sobre o exercício do poder:

Antes de tudo, pois, eu recomendo que se façam pedidos, orações, súplicas, ações de graças por todos os homens, *pelos reis e todos os que detêm autoridade*, a fim de que levemos uma vida calma e tranquila com toda a piedade e dignidade. (1TIMÓTEO, 1-2, grifos nossos).

Para Arquillière (1956a, p. 69), Santo Agostinho defendeu que a perversidade da autoridade não dispensa de obedecê-la. Arquillière, citando textos de outras obras de Santo Agostinho, afirmou que ele permitia a desobediência em questões religiosas. Consideramos que Arquillière precisava justificar as ações dos cristãos que não cultuavam os deuses pagãos e, portanto, fez uma leitura baseada em outras fontes.

O texto mais completo sobre as autoridades e os cristãos na Bíblia também é de São Paulo. Ele reconheceu a origem divina do poder e expôs a necessidade de

obediência aos tribunais e o pagamento de impostos, ferramentas de manutenção dos reinos.

Seja todo homem submisso às autoridades que exercem o poder, pois não há autoridade a não ser por Deus e as que existem são estabelecidas por ele. Assim, aquele que se opõe à autoridade se revolta contra a ordem querida por Deus, e os rebeldes atrairão a condenação sobre si mesmos. Com efeito, os magistrados não são temíveis quando se faz o bem, mas quando se faz o mal. Queres não ter de temer a autoridade? Faze o bem e receberás os seus elogios, pois ela está a serviço de Deus para te incitar ao bem. Mas se fazes o mal, então teme. Pois não é em vão que ela traz a espada: castigando, está a serviço de Deus para manifestar a sua cólera para om o malfeitor. Por isso, é necessário submeter-se, não somente por temor da cólera, mas também por motivo de consciência. Este é também o motivo pelo qual pagais impostos: os que os recebem são encarregados por Deus de se dedicarem a este ofício. Dai a cada um o que lhe é devido: o imposto, as taxas, o temor, o respeito, a cada um o que lhe deveis. (ROMANOS, 13, 1-7).

Patte (1987, p. 393), comentando o texto acima, considerou que a autoridade seria uma prefiguração de uma harmonia que só existiria em Deus⁷⁴. São Paulo tem diante de si o governo exercido pelos romanos que perseguiram os cristãos, mas ele foi capaz de interpretar diferente a situação concreta vivida por eles. São Paulo, mesmo sob o governo de Nero, não contestou sua autoridade: “Se o homem erra, ele respeita a instituição. São Paulo defendia submissão somente por dever e não por fé” (ARQUILLIÈRE, 1956a, p. 57). A forma como São Paulo se manifestou diante dos romanos demonstrou que não nutria aversão romana e não era um membro das tendências religiosas-políticas que se armavam para uma luta⁷⁵. Arquillière (1956a, p. 118) interpretou que esses versículos não podiam ser aplicados às questões religiosas.

A visão de São Paulo sobre o império e o poder constituído foi determinante para a postura dos teólogos e papas na Idade Média. São Paulo era cidadão romano,

⁷⁴ “O homem deve dar graças por esta prefiguração, embora não seja perfeita. Mas como toda intervenção de Deus, ela é espada de dois gumes. É um poder para a salvação, e promessa de salvação definitiva para os que a reconhecem. Mas pode também ser poder de destruição para os que não a reconhecem pelo que ela é. Como acontece com toda manifestação de Deus, pode tornar-se uma forma de ira de Deus, se não é reconhecida ou se é absolutizada e assim transformada em ídolo” (PATTE, 1987, p. 393). Patte, em seu comentário sobre o texto, colocou a importância na ação de Deus e no reconhecimento da autoridade pelo súdito, porém a ação da autoridade não foi comentada. O texto de São Paulo, indiretamente, deixa entrever que a autoridade teria a função de reger valendo-se do bem, mas não especifica qual seria esse bem.

⁷⁵ Segundo relato de Flávio Josefo, os zelotas e sicários representavam um grupo que estava em confronto direto com os romanos e com os colaboradores judeus que, em sua maioria, pertenciam à aristocracia (ROCHA, 2004).

o que lhe concedia certos privilégios, mas só a cidadania não explica sua relação moderada com o império. Consideramos que uma possibilidade de explicação seja sua visão teológica da história, mas a questão ultrapassa os limites dessa pesquisa.

Para Santo Agostinho, o pensamento paulino sobre o respeito devido aos poderes constituídos podia ser compreendido com base na ideia de que a paz no império (na cidade terrena) auxiliava os cristãos, cidadãos celestes: “a fim de que levemos uma vida calma e tranquila com toda a piedade e dignidade” (1TIMÓTEO 2,2). São Paulo contribuiu para que barreiras que separavam cristãos e pagãos, herdadas do judaísmo, fossem superadas, chamamos anteriormente essa ação de universalismo cristão.

São Paulo defendendo uma forma mais livre para a adesão ao cristianismo, sem passar pelo judaísmo, deu um passo definitivo no cristianismo. Ele rompeu com os particularismos étnicos das religiões diminuindo, pelo menos em doutrina, possíveis motivos de conflitos. São Paulo, por sua conduta para com os que não eram judeus, ficou conhecido como apóstolo dos pagãos. Santo Agostinho tinha nele um modelo para sua empreitada contra as acusações pagãs ao cristianismo no século V, mas apenas quanto ao anúncio e não à forma, pois agia de modo mais acusativo e menos amistoso.

Em outro texto, São Paulo escreveu: “Pois a *nossa pátria está nos céus*, de onde esperamos, como salvador, o Senhor Jesus Cristo” (FILIPENSES 3,20). Santo Agostinho apresentou, dentro de toda a obra, essa ideia da pátria celeste. A dualidade se estabelecia, segundo o versículo de São Paulo, na condição própria do fiel enquanto estava nesse mundo, porém não pertencia a ele. O cristão participava da sociedade como escravo ou livre, usava as línguas e costumes do povo a que pertencia na terra, mas sua cidade não era nesse mundo. Ele seria um estrangeiro enquanto peregrinasse nesse mundo. Encontramos, assim, uma das fontes da reflexão agostiniana em *A Cidade de Deus*. A tensão entre temporal e espiritual se estabeleceu na própria condição de universalismo cristão.

3.3 Apontando Caminhos

Santo Agostinho é o maior dos Padres da Igreja latina pela quantidade de escritos e temas e pela profundidade com que ele tratou o tema. A sua vida, situando-se num momento de transição da estrutura secular que regia o Império

Romano, deu-lhe a oportunidade de produzir obras que nos informam sobre os fatos com uma proximidade importante para o historiador.

A Cidade de Deus reveste-se de uma diversidade de temas que demonstram a capacidade de Santo Agostinho de ler sua época valendo-se da fé cristã. A obra pode ser compreendida como uma história teológica do Império Romano e do mundo. Mas, assim como defendia Arquillièrre, nela se podia inferir princípios para a constituição de uma sociedade orientada pela fé. Santo Agostinho não pensou uma sociedade governada diretamente pela Igreja, mas orientada por princípios considerados cristãos como o desenvolvimento das virtudes. Quando Arquillièrre, seguindo outros historiadores e filósofos, postulou que o agostinismo precisava figurar na abordagem sobre a política medieval, encontrou as argumentações necessárias para demonstrar sua tese.

A Cidade de Deus é a obra de Santo Agostinho em que a noção de história e tempo sagrado se encontra mais presente. Ele expandiu o conceito predominantemente particularista do judaísmo para perceber os sinais sagrados de uma condução divina dos povos e dos impérios. Nesse ponto, a prática medieval distanciou-se claramente dos princípios agostinianos com a interpretação bíblica de que, após o advento de Cristo, todos os reinos e povos fora do cristianismo viviam na penumbra e que a luz estava no cristianismo dirigido pelo papa.

A relatividade de todo sistema político foi outro ponto que a obra de Santo Agostinho apontou nessa pesquisa. Para ele, enquanto vivem nesse mundo, os cidadãos celestes não deviam se espantar com as mudanças que marcam os reinos, pelo motivo de estarem sujeitos ao tempo, deviam se lembrar sempre de que seriam peregrinos nesse mundo. A concepção otimista da história permitia, mesmo no calor dos eventos, acreditar que Deus regia o mundo em sua finalidade e que análises pontuais nem sempre podiam revelar as intenções divinas.

Consideramos que Arquillièrre, em sua abordagem, captou pontos importantes das reflexões de Santo Agostinho como a necessidade da paz para as duas cidades, as virtudes como forças motrizes dos romanos e o conceito de justiça. Ele ignorou o aspecto polêmico da obra do bispo de Hipona que escreveu, diferentemente de São Paulo, com uma aversão direta e contundente ao paganismo. O contexto de uma teologia da história agostiniana não foi desenvolvido por Arquillièrre e reduziu a obra aos seus aspectos políticos. Consideramos que a importância do agostinismo político estaria em procurar, naquele que foi considerado o maior dos Padres da Igreja, possíveis inspirações para a política medieval exercida pelo papado.

Como se percebe na obra de Arquillière, vários autores citados em sua análise de Santo Agostinho foram ligados ao neotomismo. Os estudos sobre o bispo de Hipona foram realizados por autores de diversas nacionalidades, especialmente alemães, franceses e italianos. O agostinismo político foi apresentado como uma elaboração neotomista e apologética, sem validade para as interpretações políticas medievais, citamos como alguns representantes dessa posição Dufal (2008) e a obra de Tabacco e Gaffuri (2010). No próximo capítulo, abordaremos diretamente o neotomismo e o agostinismo.

4 AGOSTINISMO POLÍTICO E NEOTOMISMO

4.1 O catolicismo na Itália e na França no final do século XIX

Era 04 de agosto de 1879 quando o papa Leão XIII publicou a encíclica *Aeterni Patris* incentivando os estudos de Santo Tomás de Aquino, a Itália vivia um novo tempo a partir da sua unificação. O *Risorgimento*, nome dado ao movimento que lutou pela unificação da Itália, triunfou em 1870 sobre os reinos independentes que se situavam na Península Itálica. Nove anos depois da conclusão da unificação, restava um país de diversificadas tradições, dialetos e regiões economicamente diferentes. A Itália unificada precisava se modernizar para acompanhar o desenvolvimento de outras nações europeias como a França e a Inglaterra. A recém-nascida nação italiana padecia de um atraso considerável comparada a outras nações formadas durante a Idade Média. Roma, a Cidade Eterna, foi proclamada a capital de um estado laico. Pio IX, vendo o Patrimônio de São Pedro sair de suas mãos, não aceitou as propostas unilaterais do rei Vitor Emmanuel II.

O *Risorgimento* foi motivado por ideias liberais que defendiam que o papa podia ser o líder de uma unificação italiana, especialmente após os combates no Piemonte. Em 1859, o papa e seu estado não socorreram o Piemonte em guerra com a Áustria. Segundo Riall (1997, p. 31), a guerra durou somente dois meses e foi decisiva para o futuro da Itália. A guerra conquistou a adesão de outras cidades como Modena, Parma e a região da Toscana. Entre os vitoriosos imperava o pensamento liberal⁷⁶. A unificação chegou em 1861 às províncias próximas de Roma. Pio IX, com toda razão, se sentia ameaçado.

O longo pontificado de Pio IX (1846 a 1878) destaca-se por se situar no último período da existência dos territórios pontifícios, Tornielli (2004) o chamou de último papa rei. A encíclica de Pio IX (1999a) chamada de *Quanta Cura* constitui uma fonte importante para se conhecer o pensamento vigente no catolicismo em 1864. A *Quanta Cura* surgiu como uma condenação aos “erros da época”, conforme o

⁷⁶ Conforme Riall, o papa Pio IX, quando iniciou seu pontificado, foi aclamado como liberal. Ele havia anistiado prisioneiros políticos e exilados, nomeado o cardeal liberal Pasquale Gizzi como Secretário de Estado, diminuiu a censura no Estado Pontifício e pensava numa reforma econômica e judicial. As posições do papa criaram acordos alfandegários entre seu Estado e outros na Península Itálica. Todavia, em 1848, dois anos após o início do pontificado, o papa liberal era uma ilusão (RIALL, 1997, p. 23-27; TORNIELLI, 2004; LABOA, 2000, p. 139-144).

subtítulo da encíclica. Ela condenou o comunismo e o socialismo; a destruição da mútua concórdia entre o Sacerdócio e o Império; a vontade do povo manifestada na opinião pública como constituidora do direito, livre de qualquer direito natural ou divino; o governo civil sem qualquer participação da religião; as teses que defendiam que as leis da Igreja estariam submetidas às leis civis; a forma de administração interna da Igreja pelo papa. Um dos parágrafos da *Quanta Cura* se expressou assim:

Tampouco omitais o ensinamento que a potestade real não se deu somente para governo do mundo, senão também e sobretudo para a defesa da Igreja; e que nada há o que possa dar maior proveito e glória aos reis e príncipes como deixar que a Igreja católica ponha em prática suas próprias leis e não permitir que nada se oponha a sua liberdade, segundo ensinava outro sapientíssimo e fortíssimo Predecessor Nosso, São Félix quando inculcava ao imperador Zenão. Pois certo é que, ao se tratar das causas de Deus, é bom que em tudo isso a vontade régia se esforce em submeter-se aos sacerdotes de Cristo e não antepor-se aos mesmos, segundo o que o próprio Deus há determinado. (PIO IX, 1999a).

Pio IX, no último respiro de teses medievais que afirmavam que o poder régio devia ser exercido em favor da Igreja Católica, condenou a todos aqueles que defendiam a separação entre Estado e Igreja, indo na direção oposta às ideias que foram gestadas nos movimentos políticos do século XIX. O medo da novidade, a defesa do *status quo*, misturadas a princípios dogmáticos prevaleceram em sua encíclica. O que Pio IX (1999a) chamava de zelo pastoral e seu medo da “corrupção da juventude” pelas ideias citadas o fizeram escrever aos bispos do mundo inteiro para que defendessem a religião dos “escravos do mal”, das “maquinações dos malvados”, “com suas enganosas opiniões e com seus escritos perniciosos”. A linguagem era carregada de adjetivos que demonstravam a preocupação do pontífice. O mundo que se transformava ameaçava Pio IX e os católicos tradicionais. A instituição milenar temia que, por meio das mudanças, a religião viesse a ser afastada da missão de conduzir os povos, como fizera por tantos séculos. O inimigo, acreditava Pio IX, estava também entre os católicos com ideias liberais. Alguns padres e católicos atuantes defendiam posições das quais Pio IX e grande parte dos bispos discordava. Um deles foi Lammenais, objeto de estudo de Arquillière em 1907. Aubert (1963, p. 238) citou os padres Lousana e Nazari como defensores de um sistema belga para a Igreja. O sistema belga defendia um retorno do papa às atividades estritamente espirituais em clara oposição a Pio IX. No Piemonte, o padre Vincenzo Gioberti (1938) foi um dos primeiros a pensar abertamente sobre a

unificação da Itália em 1831. Suas ideias, entretanto, colocavam o papa como o governante da unificação, posição que ele reviu em 1865. Gioberti passou a defender que a opinião pública podia moderar opiniões com tendências extremistas.

As ideias liberais, também chamadas de modernistas, eram unificadas em temas comuns pelo papa, numa sistematização que, segundo Martina (1997, p. 48), não existia de fato na década de 1860. Dias sintetizou o liberalismo religioso e político da seguinte forma:

Conforme este pontífice, a sociedade humana passou a ser concebida e governada com desconhecimento da religião, foi proclamada a liberdade de *consciência*, a liberdade do *indivíduo*, a liberdade de *opinar* qualquer ideia, enfim, a liberdade de *perdição*. (DIAS, 1996, p. 41, grifo nosso).

Rémond (2002) caracterizou o século XIX como o século do liberalismo. Em vários países uma ideologia liberal – que comportava vertentes filosóficas, jurídicas, políticas e católica – encontrou espaço de desenvolvimento espalhando-se por toda a Europa. A base política do liberalismo defendia que a liberdade individual podia desenvolver as instituições e o Estado. É uma ideologia política individualista, pois o indivíduo estaria acima de qualquer outra instância. O liberalismo vigorosamente atacava todas as instituições e nutria por elas desconfiança, raiva e medo.

Fundamentalmente racionalista, ele [liberalismo] se opõe ao jugo da autoridade, ao respeito cego pelo passado, ao império do preconceito, assim como aos impulsos do instinto. O espírito deverá procurar por si mesmo a verdade, sem constrangimento, e é do confronto dos pontos de vista que deve surgir, pouco a pouco, uma verdade comum. (RÉMOND, 2002, p. 27).

A consequência destas posições liberais foi um choque ideológico com todas as instituições. A aversão a toda forma de poder levou a uma precaução jurídica contra ele. Rémond (2002) percebeu os subterfúgios liberais contra o poder mediante fracionamentos, separações e limitações. O liberalismo seria, para Rémond (2002) e para a interpretação sociológica, a ideologia que a classe burguesa defendia a favor de seus interesses.

O liberalismo atingia diretamente o catolicismo em sua forma tradicional no século XIX. Percebe-se nitidamente a divergência entre os dirigentes da Igreja e o liberalismo. O papa Pio IX (1999b), por exemplo, na *Syllabus* elencou entre os

“males” a liberdade de escolha política e de promulgar os códigos de direito que regeriam o indivíduo. O papa vigorosamente acreditava defender o catolicismo e passou sua encíclica à prática. O controle sobre as práticas internas dos católicos aumentou, sobretudo, para aqueles que estariam sujeitos mais diretamente à influência e ao controle do papa e dos bispos.

Na *Syllabus* estão os presumidos 80 erros apontados pelo Papa. A lista é extensa e destacamos aqui, para nossa intenção, os artigos sobre panteísmo, naturalismo e racionalismo absoluto; racionalismo moderado e os erros acerca do principado civil do Pontífice romano. Alguns artigos pertenciam, por tradição, à discussão filosófica, outros supostos erros tratavam de temas sobre a política e os costumes.

Klinge (1994, p. 115-117) considera que as posições adotadas por Pio IX não podem ser dissociadas dos acontecimentos de seus dias. A perseguição à Igreja não era algo virtualmente possível com o predomínio do liberalismo, mas ocorria de fato na Alemanha de Bismarck. Acuado por todos os lados, com receio do que haveria de vir, ele agiu contra as atitudes extremistas dos liberais. Klinge comentou a *Syllabus* e a *Quanta Cura* valendo-se da ótica do papa. Ainda segundo ele, o papa se dirigia antes de tudo aos católicos e só depois a toda a sociedade. Essa última afirmação de Klinge é de difícil demonstração. Para nós, o papa Pio IX acreditava que recebera uma missão para toda a sociedade, por isso na *Quanta Cura* ele teria insistido sobre a união entre o Reino e o Sacerdócio.

O papado de Pio IX foi marcado, ainda, pela proclamação do dogma católico da Imaculada Conceição de Maria, em 1854, que anunciava que a mãe de Jesus teria nascido sem pecado e assim se conservado. O anúncio correspondeu a uma resposta ao racionalismo e ao naturalismo que depreciaram a fé. Proclamar um dogma nesses tempos era recordar que Deus tinha o controle desse mundo e não a “opinião pública”.

O papa Pio IX convocou o Concílio Vaticano I que se realizou entre 1869-1870. Segundo Martina (2005, p. 255-257), o concílio era uma forma de mostrar, numa reunião colegiada, os problemas que a Igreja sofria e formular uma vigorosa recusa a princípios do laicismo, do galicanismo e do racionalismo. Foi o primeiro concílio desde 1563, quando terminou o Concílio de Trento. As conclusões do Concílio Vaticano I visavam à centralização romana na administração da Igreja e firmavam o ultramontanismo. Proclamou como dogma a infalibilidade papal e

estabeleceu em quais condições o papa ensinaria “*ex-cathedra*”, ou seja, para o anúncio da verdade dogmática. O concílio foi interrompido com a tomada de Roma, em 1870, para a unificação italiana.

Nos últimos anos, Pio IX, segundo Arquillière (1941, p. 457), “se considera um prisioneiro” do estado italiano unificado. Com sua morte em 1878 e do rei Vitória Emmanuel II no mesmo ano, o papado seria ocupado por Gioacchino Pecci, papa Leão XIII, que abrandaria a forma como a Igreja estava gerindo seus conflitos. Como resposta às questões que o catolicismo enfrentava, ele propôs na encíclica *Aeterni Patris* um projeto de retorno aos teólogos e filósofos da Idade Média

A encíclica *Aeterni Patris* surgiu numa época em que o ultramontanismo era a postura adotada pela Igreja Católica. Ultramontanismo é um termo proveniente do latim *ultra montes*, que significa para “além dos montes”. O termo ultramontano teria sido utilizado na Idade Média para representar todo papa que não fosse italiano (HASTENTEUFEL, 1987, p. 88). No século XIX, esse movimento estava ligado ao maior controle da cúria romana sobre as Igrejas Nacionais, reação às mudanças e às ideias que defendiam um estado laico e o liberalismo. Como percebemos acima, as divergências tinham passado das ideias às situações práticas da vida religiosa e demandavam, assim, uma reação do papado. A encíclica *Quanta Cura* e a *Syllabus* podem ser consideradas como textos modelos do movimento ultramontanista. Elas convidavam todos os bispos a aumentarem o trabalho, zelando para que os fiéis não fossem perturbados por ideias liberais e que fossem ensinados sobre a importância da religião unida aos reinos (PIO IX, 1999a). O movimento ultramontanista conservou seus traços comuns por todos os países onde a Igreja Católica se encontrava presente⁷⁷. Todavia, na Itália e na França, o movimento assumiu formas mais rigorosas e, por vezes, violentas, como nos confrontos pela unificação italiana.

O pontificado de Leão XIII seria marcado por uma atenuação na forma de tratar os principais problemas que haviam perturbado o pontificado anterior. O papa

⁷⁷ No Brasil os conflitos com o Estado foram atenuados pelo forte conservadorismo no século XIX e início do século XX, excetuando-se a Questão Religiosa de 1872, conforme defendeu Aquino (2012, p. 92): “Pode-se afirmar, desse modo, que as ações da Igreja e do Estado – não obstante a existência de princípios inconciliáveis entre laicismo e ultramontanismo – convergiram em pontos centrais, sustentados pelo conservadorismo, tais como a necessidade de manutenção da ordem social, de garantias de reprodução da instituição e de promoção de ideário civilizatório nos padrões europeus”. Os estados brasileiros beneficiavam-se ainda dos serviços prestados pela Igreja Católica como hospitais, escolas e asilos dificultando um conflito acirrado (CÁSSIA MARQUES, 2011; OLIVEIRA, 2004).

Leão XIII se voltou para as questões sociais. Klinge (1994, p. 119) aponta que Leão XIII defendeu o respeito aos direitos da pessoa humana, condenando a escravidão – o Brasil ainda era um país escravista. Pretendia que os direitos que antecederiam o Estado (família, individualidade, viver conforme sua religião) fossem protegidos e a liberdade civil e política fossem permitidas. O papa se apresentava com uma maior abertura para o diálogo com o mundo contemporâneo. Para Klinge, Leão XII não avançou em seus ensinamentos por causa da necessidade de autoproteção que permanecia ativa na Igreja Católica:

Suas afirmações sobre as diversas liberdades não alcançariam ainda sua formulação mais plena. Os excessos do liberalismo da época motivavam uma série de pressões, cuja tendência era a salvaguarda de uma vivência correta da liberdade, apesar de que, vistas à luz da evolução do magistério atual, ainda distavam de uma formulação mais adequada. (KLINGE, 1994, p. 119).

As transformações políticas na Itália e na França aconteceram, sobretudo, numa oposição às instituições que eram dominantes na época. As discussões com o “novo tempo” demandavam reformulações de conceitos seculares da Igreja Católica e uma retomada de sua tradição escolástica. Assim se expressou Leão XIII (2014) no início de sua encíclica *Aeterni Patris*:

Acontecendo, porém, como diz o Apóstolo, que, pela "filosofia e pelos discursos sedutores" (Col. 2,8) as almas dos fiéis costumam ser enganadas, e a sinceridade da fé ser corrompida nos homens, por isso os supremos pastores da Igreja julgaram sempre ser dever seu promover, quanto pudessem, a verdadeira ciência, e ao mesmo tempo providenciar com summa vigilância, para que todas as disciplinas humanas, especialmente a filosofia, da qual em grande parte depende o bom uso das outras ciências, fossem ensinadas em toda a parte segundo a norma da fé católica.

A encíclica surgiu num contexto de ameaça e proclamava a confiança na razão humana. Para Leão XIII, os cristãos, convictos de que a verdadeira sabedoria vem de Deus, não podiam desprezar a sabedoria humana e deviam zelar para que ela fosse preservada de erros. O entendimento de filosofia para Leão XIII é bem mais vasto do que a compreensão de que ela seja uma ciência humana. Para ele, nela se estabeleciam as discussões sobre os sistemas de governo, os costumes (moral) e a religião. Por isso, o papa compreendia que a filosofia seria a primeira entre todas as ciências humanas. A filosofia trazia à discussão questões de

interesse dos católicos, sendo necessário contribuir para que a filosofia pudesse ser menos hostil à Igreja.

Não se devem desprezar nem desconsiderar, porém, os auxílios naturais, que por benefício da sabedoria divina, que tudo dispõe forte e suavemente, superabundam ao gênero humano: e entre esses auxílios é certo que o principal é o reto uso da filosofia. Pois que não foi em vão que Deus concedeu à alma humana a luz da razão. A luz da fé que depois lhe foi acrescida, longe de extinguir ou diminuir a força da inteligência, antes a aperfeiçoa e, aumentando-lhe as forças, a habilita para maiores coisas. (LEÃO XIII, 2014).

Esclarecida a confiança na razão, cabia ao papa Leão XIII motivar os católicos a se dedicarem a uma filosofia que colaborasse para superar os erros. Leão XIII pretendia resgatar os Padres da Igreja e a Escolástica.

Parece, porém, que a primazia pertence, entre todos a Santo Agostinho, poderoso gênio, que penetrou profundamente em todas as ciências divinas e humanas, armado de uma fé suma e igual doutrina, combatendo sem descanso todos os erros de seu tempo. Que ponto da filosofia não tocou e não aprofundou? Descrevendo aos fiéis os mais altos mistérios da fé, prevenindo-os sempre contra os agressivos ataques de seus adversários; pulverizando as ficções dos acadêmicos e dos Maniqueus, assentou e consolidou os fundamentos da ciência humana. Com que riqueza e penetração tratou dos anjos, da alma, da inteligência humana, a vontade e livre arbítrio, da religião, da vida futura, do tempo, da eternidade e até da mesma natureza dos corpos sujeitos a mudanças! (LEÃO XIII, 2014).

O valor de Santo Agostinho na formulação da doutrina católica era um ponto reconhecido pelos teólogos e pela hierarquia, assim, a encíclica nada acrescentou ao tema, apenas reafirmou uma certeza. Outros dois nomes que aparecem na encíclica pertencem à escolástica medieval: o franciscano São Boaventura e o dominicano Santo Tomás de Aquino. Esses dois filósofos e teólogos foram evocados pelo papa como capazes de orientar a razão para um pensamento, segundo ele afirmou, mais conforme a tradição. O papa Leão XIII (2014) destacou que foi Santo Tomás que conseguiu demonstrar a harmonia entre a fé e a razão. Ele reconheceu que podia confiar nos ensinamentos de Santo Tomás para o ensino na Igreja. O papa ofereceu um remédio amplo para muitos “males”.

Todos vemos em que tristíssima situação está a família e a sociedade por causa da peste das opiniões perversas. Por certo que ambas gozariam de paz mais perfeita e de maior segurança, se nas Academias e nas escolas se ensinassem doutrinas mais sãs e mais conformes com o ensino da Igreja, ensino como se acha nas obras de Tomás de Aquino. (LEÃO XIII, 2014).

Trata-se de um remédio ineficiente para as mudanças que se processavam nos costumes e nas questões políticas de toda a Europa. Os estudos sobre a filosofia de São Tomás de Aquino já aconteciam antes do papa determinar o ensinamento como oficial da Igreja. Essa rigidez aplicada aos princípios tomistas nascidos nas universidades medievais do século XIII com problemas específicos, representava, na prática, uma linguagem. Por isso, aplicou-se a essa elaboração direcionada às situações do final do século XIX o prefixo “neo” para o tomismo. Steenberghen (1951) expressou que a encíclica do papa trouxe novo impulso aos estudos medievais. Entretanto, a maior parte dos estudos medievais se relacionava com a filosofia do Aquinate e de Santo Agostinho.

A origem do movimento neotomista, segundo Ferrater Mora (2001a, p. 2073-2076), provavelmente, foi na Itália. São duas posições sobre a origem do neotomismo na Itália: uma iniciada no Colégio Alberoni de Piacenza e outra que defende a origem com Vincenzo Buzzetti. Uma revista chamada *La Civiltà Cattolica*, lançada em 1850, teria influenciado autores e tornado conhecidos os princípios do neotomismo. Campos (1989, p. 30) considera que o tomismo que antecedeu a *Aeterni Patris* estava sendo desenvolvido no Colégio Alberoni de Piacenza na Itália. Os nomes que ali se destacaram foram os de Vicente Buzzetti (1777-1824) e Angelo Testa (1788-1873), os quais impulsionaram o neotomismo pelas instituições de ensino da Igreja na Península Itálica. O tomismo, em sua versão de Piacenza e da *Civiltà Cattolica*, foi contestado no interior das universidades católicas, mas isso não impediu que ele se expandisse por outros lugares.

Ferrater Mora (2001a, p. 2074) apontou que o *Institut Catholique de Paris* e a Universidade Católica de Milão foram centros importantes de difusão do neotomismo. Após a encíclica de Leão XIII, a *Université Catholique de Louvain* respondeu prontamente aos apelos do papa e se empenhou atualizando os estudos de Santo Tomás. Leão XIII (1924) retribuiu a pronta resposta dessa faculdade dirigindo palavras de agradecimento a seus professores, alunos e outros responsáveis. A *Revue néo-scholastique* foi criada em 1894 para divulgar os estudos tomistas. A edição de lançamento da revista comemorou a retomada dos estudos medievais: “Depois de meio século, a verdade começa a surgir sobre a Idade Média. Preconceitos se dissipam e a estima vem crescendo [...] Todos os grandes países trabalham para melhor conhecer o período medieval e para entender a influência que ela teve sobre nossa civilização atual” (MERCIER, 1894, p. 5). O papa Leão XIII supõe poder utilizar politicamente o

neotomismo. Ele intencionava com a filosofia e teologia neotomistas responder com um projeto político as questões que se impunham ao catolicismo. Pode-se falar da elaboração de um neotomismo político.

Mercier (1894), fundador da *Revue néo-scholastique* e eleito cardeal em 1907, comemorou o suposto sucesso do impulso dado aos estudos tomistas e medievais. Historiadores e faculdades importantes da França haviam publicado estudos medievais. Ele percebeu que na Alemanha havia maior dedicação aos estudos medievais. Por vários países os temas da Idade Média renasciam com edições críticas, comentários e novas análises, mas, para Mercier, o maior impulso foi dado por Leão XIII, quando abriu o Arquivo do Vaticano para as pesquisas. A narração de Mercier apontou uma resposta favorável aos apelos de retomada dos estudos de São Tomás. Mercier não foi capaz de perceber que a retomada da Idade Média servia também às finalidades nacionalistas. Para Campos (1989), o cardeal Mercier não seria representante da corrente mais polemista, porém, seria mais aberto a assimilar nas teses tomistas os aspectos da verdade contidos na filosofia moderna e contemporânea e também em outras expressões do conhecimento humano. O “retorno” da Idade Média servia à formação de estados autoritários e ao resgate das origens dos povos com teorias preconceituosas sobre raças.

O século XIX e o início do século XX foram marcados na Europa pelo nacionalismo. Segundo Geary (2005, p. 27), o nascimento da história moderna estava inserido no contexto do desenvolvimento do nacionalismo. A nação seria formada por povos que possuem elementos culturais, religiosos e geográficos comuns. Assim, convinha sondar as possíveis raízes no passado. Para Geary (2005), a ideia de nação fez uso de princípios supostamente étnicos para se fundamentar e legitimar. Houve uma reelaboração do passado:

Acadêmicos, políticos e poetas do século XIX não inventaram o passado do nada. Eles se basearam em tradições, fontes escritas, lendas e crenças preexistentes, mesmo as que tenham usado de novas maneiras para forjar unidade ou autonomia política. (GEARY, 2005, p. 29).

De acordo com Geary (2005), embora se possa falar de uma “nação” nos séculos XV e até a metade do século XVI, não existe para o entendimento de nação a força unificadora dos indivíduos entre si. A referência maior na Europa Central era

o passado romano. Pertencer a um passado romano seria um dos pontos que unificaria uma nação, portanto, ser franco, gaulês, saxão, germânico ou eslavo não eram elementos destacados nesses séculos. No entanto, com a criação dos estados, na Época Moderna, surgiu a necessidade de encontrar elementos unificantes e distinções que justifiquem as fronteiras e os costumes.

Geary (2005) destaca, ainda, o papel da filologia e da etnoarqueologia como ferramentas para fundamentar as ações nacionalistas do século XIX. A esse respeito Falcon (2006) salientou que a consolidação do estado moderno com o surgimento do capitalismo foi um longo processo. Para ele, a secularização, entendida como autonomia diante da teologia e da metafísica, é um dos aspectos da mudança instaurada para a formação das nações. Nessa perspectiva, Haupt (2008) apontou que Hans-Ulrich Wehler defendeu que o desmoronamento da religião tornou possível o sucesso do nacionalismo no século XVIII. O catolicismo teria, durante todas as fases de mudanças, procurado duas formas de agir: adaptar-se ou lutar contra as mudanças. Lamennais no século XIX foi um desses católicos que pretendia se adaptar aos novos tempos.

Gooch (1968, p. 506-507) defendeu que Lamennais, um dos autores estudados por Arquillière, pertenceu ao movimento do “renascimento católico” do século XIX juntamente com Joseph de Maistre, Louis de Bonald, sendo estes últimos críticos da Revolução Francesa. Esse “renascimento católico” foi, por diversas vezes, destoante de opiniões do papado. Louis Olivier Duchesne foi outro defensor de mudanças na forma de condução do catolicismo.

De acordo com Gooch (1968, p. 521), Duchesne esforçou-se para reconciliar o cristianismo e a cultura, a Igreja e a nacionalidade, o Vaticano e o Quirinal. Esse entusiasmo de Duchesne foi ensinado aos alunos no Instituto Católico de Paris, onde Arquillière trabalhou. Duchesne foi obrigado a deixar o Instituto Católico de Paris em 1883 por causa de suas posições sobre a Igreja. Iniciou como professor na *École Pratique des Hautes Études* de Paris. As suas posições foram consideradas modernistas pelo Papa Pio X e seu livro *Histoire ancienne de l'Église* foi condenado em 1907 (POUPARD, 1975, p. 305-315).

Os estudos medievais patrocinados pelos papas com o intuito de buscar as origens cristãs podem ser aproximados do “retorno da Idade Média”. Nesse ponto, a *Aeternis Patris*, o neotomismo e o nacionalismo participaram de uma mesma busca do passado, justificando questões presentes.

As atitudes de Leão XIII demonstraram uma ambiguidade: ao abrir os Arquivos Vaticanos, ofereceu a oportunidade de se estudar fontes desconhecidas; por outro lado, nutriu uma desconfiança com as novas filosofias. O papa Leão XIII se situa numa posição intermediária frente ao pontificado anterior em relação ao tratamento dos sistemas de governo que se instalaram pelo mundo. Dias (1996, p. 43) compreendeu da mesma forma o pontificado desse papa: “Leão XIII foi sensível aos apelos da cultura moderna: à autonomia da consciência, à liberdade de pesquisa, de expressão, e de religião”. Porém, Dias acrescenta que,

De fato, o mundo era visto por Leão XIII como um ‘triste espetáculo da subversão geral das verdades supremas’ e dos espíritos ‘audaciosos’. Os homens desprezaram a autoridade da Igreja; todos os outros males decorrem deste. (DIAS, 1996, p. 43).

No pensamento leonino vigorou uma posição entre o conservadorismo e a abertura para certos pontos que julgava importantes para o desenvolvimento dos povos. Os ânimos acirrados entre a hierarquia católica e os defensores do laicismo e liberalismo não permitiam que se separassem possíveis qualidades e defeitos. Os estudos de Santo Tomás e de Santo Agostinho (neotomismo) poderiam dar recursos teóricos para os católicos responderem às filosofias do liberalismo.

O neotomismo foi o resgate da filosofia de Santo Tomás de Aquino. A filosofia de Santo Tomás é um sistema fundamentado em uma metafísica entendida como a razão que sonda a origem dos seres, dos princípios e das causas que seriam a condição de existência dos seres. Essa metafísica desponta como ciência primeira na qual as outras áreas seriam por ele condicionadas: ética e política. A filosofia de Santo Tomás é, antes de tudo, construída com base no modelo aristotélico, da tradição dos Padres da Igreja e dos comentadores árabes do Estagirita, tudo sempre na ótica sacralizante do mundo do cristianismo, ou seja, um verdadeiro trabalho de síntese. Santo Tomás acrescentou ao aristotelismo Deus e a alma imortal. Segundo Severino:

É essa metafísica que Santo Tomás retoma no final da Idade Média. Só que ela já havia sido vinculada ao cristianismo, sob sua versão platônica, através da obra de Santo Agostinho que, antes, já incorporara ao mesmo o platonismo. (SEVERINO, 1999, p. 33).

Os princípios tomistas constituíram uma síntese capaz de ser utilizada para as interpretações teológicas, seguindo princípios lógico-aristotélicos. Severino (1999, p. 34) chamou de “escolástica agostiniano-tomista” a estruturação de sistemas capazes de teologicamente compreenderem as áreas da vida humana. O neotomismo surgiu e se desenvolveu nos ambientes católicos e foi também predominante em certos períodos em que a Igreja detinha maior influência na educação superior.

Um fato relevante defendido por Cooper (2002, p.189) foi que a filosofia de Santo Tomás de Aquino não atingiu a relevância de um sistema interpretativo supostamente lógico e cristão para o mundo e Deus durante a sua vida e nem mesmo nos séculos posteriores. Para ele, o *status* de “grande síntese” foi dado por Leão XIII na sua tentativa de responder ao mundo em mudança conforme expusemos acima. Para Cooper (2002), o neotomismo foi, sobretudo, uma reação filosófica e teológica contra a interpretação do mundo do século XIX. Ele diferencia entre tomismo (as ideias originais de Santo Tomás) e o neotomismo (versão tomista no século XIX).

A primeira conclusão que se pode chegar é que a filosofia neotomista nem sempre opõe princípios agostinianos de aristotélicos, como defendeu Dufal (2008). Ferrater Mora (2001b, p. 2283), Severino (1999) e Faintanin (2009, p. 3) defenderam que não houve oposição entre Tomás de Aquino e Santo Agostinho, mas complemento.

Santos (2010, p. 49-50) distinguiu quatro períodos do neotomismo: 1) fase preliminar (1736-1879); 2) fase tradicional (1879-1918); 3) fase de transição (1918-1945); 4) fase contemporânea ou progressista (1945 até os dias atuais). Cada fase expressa uma mudança no modo de compreender a filosofia de São Tomás, relacionada com o período em que está inserida. Como destacou Guillaume (1956), a filosofia tomista não surgiu *ex nihilo* com um decreto papal.

A imposição do neotomismo dos tempos de Leão XIII é diferente de outros períodos. Consideramos que os autores neotomistas utilizados por Arquillière pertencem à época de transição. Nesse sentido, Malusa (1989) argumentou que o neotomismo não era um sistema unitário de interpretação, mas havia correntes tomistas quando o papa Leão XIII publicou sua encíclica. Dufal (2008) entendeu todo o neotomismo como um só bloco e pensava exatamente na sua versão mais

receosa do diálogo com outras interpretações filosóficas. Assim, consideramos que a posição de Dufal não se sustenta na abordagem de Arquillièrè.

Os estudos agostinianos encontraram um importante apoio por meio da motivação dada pela *Aeternis Patris*. Arquillièrè, quando escreveu sua obra principal, encontrou muitos comentadores para poder fundamentar sua obra sobre a política agostiniana. Grande parte desses comentadores pertencia ao neotomismo e havia produzido estudos aprofundados do bispo de Hipona, figurando como os maiores comentadores dele. Arquillièrè encontrou nesses autores a competência necessária, além de pertencerem ao movimento aprovado pela Igreja. Entre os autores que Arquillièrè citou e que configuram entre os neotomistas, destacamos Mandonnet e Gilson.

Pierre-Marie Mandonnet (1858-1936), dominicano, foi professor de História Eclesiástica na Universidade de Fribourg. Compôs estudos sobre a ordem dominicana e sobre Santo Tomás. Editou obras críticas de Santo Tomás e fundou as revistas *Bulletin Thomiste* e *Société et la Bibliothèque thomiste* para servirem de auxílio nos estudos. Ele foi cofundador da *Revue thomiste* e recusou o prefixo “neo” para nomear seus estudos.

Étienne Gilson (1884-1978) foi outro nome ligado ao neotomismo, já citado nessa pesquisa, produziu diversos estudos sobre a filosofia na Idade Média⁷⁸. Gilson (2006) escreveu sobre Santo Agostinho alcançando uma posição de referência para o estudo do pensamento medieval para além dos particularismos das escolas filosóficas. Gilson (2002) afirmou que São Boaventura complementa os estudos de Santo Tomás. As obras de Gilson foram escritas com pesquisa coerente das fontes medievais e no diálogo com outros especialistas na filosofia medieval, não podendo ser desvalorizadas unicamente pelo motivo de pertencer ao neotomismo.

Gilson deve ser compreendido como praticante de uma filosofia tomista que procurava resgatar as origens do pensamento do Aquinate. Campos (1989) afirmou que Gilson fazia parte da corrente progressista do tomismo, ou seja, corrente aberta ao diálogo com a filosofia moderna e contemporânea. O neotomismo deve ser

⁷⁸ Alguns estudos demonstraram os aspectos relevantes da compreensão de Gilson a respeito da filosofia medieval e dos seus principais expositores. Para Facco (1992), seria a ideia de ser e essência, entendida metafisicamente com base em São Tomás de Aquino, que orientou a interpretação de Gilson. Toso (1986), Couratier (1980), Pagliaci (2011), Zenone (2005), Murphy (2004) são alguns autores que dedicaram estudos a Gilson.

compreendido dentro de etapas que passaram de uma atitude polemista e defensiva para a tentativa de atualizar-se com os últimos discursos filosóficos.

Nesse contexto, Gilson construiu uma filosofia histórica do tomismo. O seu esforço concentrou-se na leitura das fontes originais procurando compreendê-las em seu momento histórico. Ele acreditava poder receber, sem intermediários ou deturpadores, os filósofos medievais. A filosofia da Idade Média teria elementos concordantes entre si, uma orientação na qual autores como Santo Agostinho, Duns Scotus, S. Boaventura e Santo Tomás podiam ser lidos. Essa ideia ele a perseguiu e a defendeu em suas obras.

Arquillière não pode ser classificado entre os neotomistas, pois o movimento pertence às discussões metafísicas baseadas em Santo Tomás e Santo Agostinho. Arquillière não discutiu, em nenhum momento, assuntos pertinentes à metafísica; o que ele fez foi utilizar autores neotomistas, mas, para esta finalidade, não encontrou estudos mais completos sobre o bispo de Hipona fora do movimento neotomista.

Alguns autores compreenderam como prejudicial à filosofia tomista o momento em que o papa Leão XIII a transformou em filosofia e teologia oficial. O tomismo surgiu no século XIII como uma novidade filosófica e teológica. Santo Tomás gerou desconfiança em seu tempo levando o bispo de Paris, Estevão Tempier, em 1277, a condenar 219 proposições supostamente retiradas de seus escritos. Por ironia, aquele que foi condenado pelo bispo de Paris, foi canonizado pelo papa João XXII, em 1323 (TORRELL, 1999). A capacidade de integrar os diversos elementos filosóficos e teológicos do século XIII a Aristóteles, numa síntese perspicaz, foi a novidade empreendida por ele.

Para Campos (1989), a síntese de Tomás de Aquino corresponde a um sistema profícuo e completo no seu tempo.

Diversamente destas grandes sínteses do século XIII [São Boaventura e Duns Scotus], a síntese tomista reveste-se das características de equilíbrio, coesão e harmonia, qualidades estas ausentes ou, pelo menos, não perfeitamente realizadas nas outras formas de pensar filosófico, que caracterizam o Medievo e, em particular, o século XIII. (CAMPOS, 1989, p. 18).

A capacidade de entender Aristóteles dentro de princípios cristãos seria para nós o elemento diferencial de São Tomás de Aquino. A coesão e a harmonia seriam características de Santo Tomás, mas não acreditamos que somente em suas obras esses adjetivos possam ser aplicados na Idade Média.

A filosofia de São Tomás de Aquino estaria para além dos usos instrumentais que, por vezes, se tentou fazer dela. Ela se inscreveria, segundo Campos (1989, p. 23), num contexto católico, mas não se reduz às tendências que possam surgir no catolicismo. Desde o século XIII com João Peckham, Estevão Tempier, Guilherme de la Mare, passando por vários séculos até o período da *Aeterni Patris*, a filosofia tomista sobreviveu às várias investidas contra ela. Josaphat considerou Santo Tomás como um “modernista” em seu tempo, o que lhe rendeu as referidas censuras. Josaphat, citando Gilson, escreveu:

“O tomismo foi o único modernismo que triunfou na Igreja”. Mas é esse triunfo que pode acarretar um terrível feixe de problemas. Um suntuoso mausoléu, no centro do mais glorioso panteão, constitui sem dúvida um penhor de enormes comemorações. Acaba, porém, sendo o atestado, mais do que oficial, de que a morte tomou conta do herói aventureiro, liquidando qualquer veleidade de inovação. (JOSAPHAT, 1998, p. 14).

Para Josaphat, engessar a filosofia e a teologia era exatamente o caminho oposto pretendido por Santo Tomás. Ele não compreendia sua especulação sobre a fé e a razão como uma doutrina definitiva, mas uma contribuição alcançada por meio de uma síntese das ciências humanas de seu tempo. Seria necessário resgatar o espírito “aventureiro” de Tomás de Aquino que não temia enfrentar as novidades e foi capaz de perceber nelas elementos que podiam contribuir para a fé.

4.2 O Catolicismo e a Juventude na França

Era desejo do Papa Leão XIII que os centros de estudo sobre o tomismo se espalhassem pelo mundo. O papa contava em primeiro lugar com a Universidade de Filosofia de Louvain, na Bélgica. Na França destacou-se o Instituto Católico de Paris como centro irradiador do neotomismo. Na França Henri-Dominique Lacordaire esteve entre os primeiros representantes do neotomismo. Maurício D’Hulst, sucessor de Lacordaire, recebeu em 1875 a missão de fundar o *Institut Catholique de Paris*. O neotomismo esteve desde o começo nos meios acadêmicos frequentados por Arquillière. Os estudos sobre as fontes de Arquillière demonstraram que ele utiliza-se de conceitos e sistemas interpretativos elaborados por filósofos ligados ao neotomismo. Outra característica era o apoio aos estudos visando uma renovação da imagem católica pela sociedade. Leão XIII tinha iniciado um movimento de

resistência ao liberalismo e modernismo mediante a participação nas estruturas de governo.

Leão XIII (2014) pediu aos bispos católicos franceses por meio da *Au milieu des sollicitudes*, em 1892, que aceitassem a República e participassem da organização do Estado, mudando-o se necessário com meios legais. Para ele, as formas de governo se alterariam constantemente cabendo ao católico aceitá-lo por exigência do bem na ordem social. Leão XIII (2014), mesmo na instabilidade dos modos de governo, repetiu o versículo de São Paulo (ROMANOS 13,1) comum na Idade Média. O valor espiritual da autoridade ficaria preservado mesmo na alternância de formas de governo que foi o sinal de que a Igreja na França cedia espaço para o governo da República da Terceira República, sendo Jules Ferry um importante opositor aos católicos.

Jules Ferry aprovou, em nome de uma democracia laica, leis que proibiam os institutos católicos de exercerem a educação superior e expulsou algumas ordens da Igreja em 1880, fazendo crescer a oposição dos católicos à República⁷⁹. A palavra “republicano” passou a ser sinônimo de perseguidor para os católicos. Os republicanos que se consideravam os “iluministas” do século XIX cercearam interesses católicos, especialmente na educação⁸⁰. Arquillière (1941, p. 468) classificou Ferry como um positivista. Leão XIII dirigiu recomendações aos bispos e aos fiéis católicos, mesmo desaprovando aquele tipo de república, optando pela tentativa de uma reconciliação.

Arquillière (1941, p. 466) chamou os anos de 1870 a 1914 de período de laicismo. Para ele, o laicismo e a Terceira República se uniram na perseguição religiosa aos católicos. O laicismo teria sido, ao mesmo tempo, influente na França, na Bélgica, em Portugal, no México e no Brasil.

⁷⁹ Ferry teria pensado uma mudança na França a partir da educação. Segundo Bignotto (2000, p. 61-62), a Terceira República Francesa acreditava que a educação tinha o poder de tornar os homens iguais, dando-lhes condições de liberdade, resgatando assim ideais revolucionários anteriores.

⁸⁰ A Terceira República Francesa realizou reformas educacionais importantes tornando o ensino gratuito, laico e obrigatório. Todavia, a princípio, as medidas foram mal recebidas pelos católicos temerosos de que a proibição do ensino religioso fosse um deturpador de condutas. Thiesse (2009) observou que, a partir de 1900, cresceu na França uma valorização da região. A motivação veio do movimento republicano que usava a escola como divulgadora dos princípios de patriotismo e nacionalismo. Góra (2001, p. 123-124) informa que, na Alemanha, Espanha, Portugal, Suíça, Holanda, América Central e no Brasil a educação passou a ser exercida pelo Estado e em alguns deles, por algum tempo, foi definida como exclusividade do Estado.

A Primeira Guerra Mundial alterou a forma como os governantes da Terceira República tratavam os católicos. Após a guerra, o papa conseguiu estabelecer acordos com nações visando ao reconhecimento de direitos recíprocos entre Igreja Católica e estados nacionais. Essa fase de abrandamento das disputas entre religião e Estado, na década de 1930, é o período que Arquillière escreve seu livro principal. Arquillière, partindo de seu presente, não acreditou que a coligação entre religião e Estado pudesse trazer benefícios ao catolicismo.

Na França foram vitoriosas diversas leis que restringiram o catolicismo no cenário político e educacional. O período entre as Grandes Guerras não alterou consideravelmente as posições da Terceira República. O destaque político para os católicos na década de 1930 foi a Ação Católica Francesa. Ela nutria a ideia de elevar a influência da Igreja por meio de fiéis convictos, ampliando a atuação da hierarquia. A Ação Católica Francesa motivou os chamados trabalhos de evangelização leiga com operários, juventude (estudantes), além de pessoas fora da influência dos católicos. A intenção era mostrar um “outro catolicismo”, a fim de vencer posições contrárias à religião. Segundo Vaucelles (1974), a intenção da Ação Católica era vencer os conflitos instaurados na política e na sociedade francesa por meio de um novo jeito de agir:

Ela não se agita mais como no século anterior trabalhando para reconstruir uma civilização cristã através da arregimentação religiosa e política das massas com a ajuda das forças mais reacionárias, mas de uma obra de persuasão fundada sobre o testemunho pessoal e comunitário dos crentes enraizados na fé. (VAUCELLES, 1974, p. 422).

A Ação Católica pretendia motivar pela conversão pessoal, fazendo renascer práticas religiosas entre os jovens e outros grupos que a Igreja Católica sentia ter perdido influência sobre eles. Seria, para Vaucelles (1974), a força de um catolicismo laico que motivava a Ação Católica. Uma nova visão da participação e da missão espiritual do leigo surgia com esse movimento. O papa Pio XI percebeu, na Ação Francesa, um instrumento importante para o catolicismo. As condições de trabalho e vida, as dificuldades sociais e outros assuntos que perturbavam os homens e mulheres desse período foram as preocupações da Ação Católica. A intenção permaneceu a mesma de tempos atrás: levar as pessoas à fé. Mas agora mediada por um movimento que não se assentava nas recusas.

Assim, a Ação Católica pretendia viver um humanismo que pudesse despertar a sociedade francesa para a religião. Os vários setores da Ação Francesa (A.C.J.C. – *Association Catholique de la Jeunesse Française*; J.A.C. – *Jeunesse Agricole Catholique*; J.E.C. – *Jeunesse Étudiante Chrétienne*; J.O.C. – *Jeunesse Ouvrière Chrétienne*, entre outras) atuaram para renovar as instituições visando uma transformação a partir da juventude. As leis educacionais, desde o tempo de Jules Ferry, tinham afastado a Igreja Católica dos jovens, assim, aproximar-se deles significava recuperar o espaço perdido. Os jesuítas prestaram um considerável serviço no desenvolvimento dessas associações católicas. Os jesuítas, interditados em 1880 e expulsos em 1901 da França, segundo Colon (2008), retornaram à França e, entre os anos de 1920 e 1930, treinaram jovens que assumiram a direção desses movimentos laicos engajados na política e na vida social francesa.

Arquillière (1941) viu com esperança a Ação Católica e seu plano de formar elites profissionais católicas que pudessem ser referência para influenciar a sociedade francesa. Pio XI deu um impulso à Ação Católica citando-a em sua encíclica *Ubi arcano Dei Consilio* em 1922.

A composição das obras didáticas de Arquillière, anteriormente apresentadas nesta pesquisa, pode ser compreendida a partir da tentativa de aproximação da juventude. Os manuais didáticos constituíam uma visão purificada do catolicismo na França, distante das acusações republicanas que teriam feito tanto mal à juventude. Mas, diferentemente dos papas aqui apresentados, Arquillière demonstrou em seus manuais didáticos que era melhor para a autonomia perante os governos dos países.

A questão que surgiu após essas reflexões versa sobre os resultados desse trabalho de Arquillière. Ele teria contribuído com suas obras para que o catolicismo alcançasse a estima perdida? A resposta não só parece de difícil precisão, como também está para além das intenções desta pesquisa. Para Sirinelli (2003, p. 235), perguntar-se sobre o resultado das ações corresponde a uma etapa comum no desenvolvimento de pesquisas em que indivíduos possam ser considerados como protagonistas ou participantes ativos de processos políticos. Essas perspectivas de um catolicismo social que a Ação Católica ambicionou propor para vencer uma imagem estereotipada do catolicismo, parecem ter produzido um resultado muito maior na instituição do que na sociedade autoritária do período entre guerras. Um dos pilares da renovação para a Ação Católica estava na formação de elites

intelectuais que pudessem alterar os meios que decidiam os rumos na nação. Arquillière, com seus livros e ensino, colaborou para resgatar a imagem perdida da religião católica, mas não foi suficientemente capaz de agir, de acompanhar a juventude francesa na novidade que ela representava. Ele preferiu permanecer com os jovens do modo como sempre fez: com o ensino e os livros.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nossa intenção, nesta pesquisa, foi demonstrar como surgiu o agostinismo político e como se transformou num esquema de interpretação para a política da Idade Média. O agostinismo político surgiu da aplicação que Arquillièrre fez de interpretações filosóficas, teológicas e históricas às disputas sobre o exercício do poder. Essas interpretações e o próprio Arquillièrre podem ser compreendidos com base em seu lugar social e nas vinculações institucionais, religiosas e profissionais do historiador francês (CERTEAU, 2006).

O esquema de interpretação formulado por Arquillièrre foi acusado de ser apologético e tendencioso. Os autores que contestaram partiram de leituras baseadas na noção de um neotomismo que somente possuía finalidades defensivas. Por outro lado, vários historiadores fizeram do agostinismo político uma possível chave para se compreender os conflitos entre Igreja (poder espiritual) e Estado (poder temporal) na Idade Média.

Arquillièrre estava historiograficamente ligado aos discípulos da escola metódica. Ele foi formado por professores como Thévenin, Chatelain, Lot, Esmein, Génestal e outros que pertenciam à escola metódica. A escola histórica, que ele seguiu, utilizava-se do estudo do direito dos povos medievais para explicar a economia e a política, da compreensão profunda do latim e da paleografia como exigências para seus trabalhos.

Entre os mestres do historiador francês estava Lot, um historiador de transição entre as escolas históricas. As obras de Lot ocuparam um espaço importante na produção historiográfica de Arquillièrre, que o aceitou parcialmente em suas obras. Outro historiador a quem Arquillièrre fez constante referência foi Fustel de Coulanges, mas nem sempre concordando com suas posições. Concluímos que a formação de Arquillièrre foi ajustada entre a historiografia metódica, algumas vezes com historiadores de transição, e a instituição católica. A sua historiografia foi aprovada por seus pares e autorizada no contexto eclesial, significando, na prática, um abrandamento de questões polêmicas que pudessem comprometer a imagem católica. Ele iniciou seus estudos em 1907 com Lamennais, na fase do fortalecimento do liberalismo, das reações ultramontanas e quando as questões políticas predominaram nos meios católicos influentes da França e da Itália.

Arquillière encontrou em Santo Agostinho o interlocutor para interpretar a política medieval, tendo diante de si o seu presente.

Arquillière, partindo da afirmação de que os medievais reinterpretaram *A Cidade de Deus*, afirmou que os papas e outros teólogos ligados a eles, após o reinado de Carlos Magno, reivindicaram a direção completa da cristandade. O historiador francês não mencionou o vazio no poder causado após a morte de Carlos Magno, que resultou em conflitos que enfraqueceram os sucessores. Inversamente, o papado foi tentando ocupar o espaço vazio no Império e na cristandade e, mediante uma organização auxiliada pela formação intelectual de seus membros, se propôs como mediador e interventor nos conflitos políticos. Essa nova condição ofereceu a oportunidade do papado despontar como instituição organizada diante dos monarcas.

Para Arquillière, o auge do agostinismo político estaria em Gregório VII. Arquillière não fez menção aos eventos que determinaram o fortalecimento do papado, especialmente, a menoridade de Henrique IV, que permitiu que o papa dispusesse leis contra a intervenção do imperador na Igreja. Nós defendemos, diferentemente de Arquillière, que os monges ligados à abadia de Cluny seriam também os responsáveis pela ideologia de um papado centralizador diante da autonomia exercida pelos bispos nos reinos. Propomos, ainda, que as ações de Gregório VII sejam entendidas nesse contexto. Arquillière, em nenhum momento de suas argumentações, inferiu que o papado e seus aliados pudessem ser oportunistas, ambiciosos ou dominadores. Para ele, sempre é a finalidade espiritual que movia o papado da Alta Idade Média. Assim, os cuidados para afastar adjetivos ou compreensões que comprometam a Igreja Católica estão presentes em toda a sua obra. Não concordamos com Arquillière que defendia o uso de apenas uma categoria ou um enfoque para explicar a teologia política medieval. Arquillière aplicou sua compreensão da política medieval aos manuais de ensino que elaborou.

Uma das atividades desempenhadas por Arquillière foi produzir materiais didáticos sobre História. Nestes materiais, o agostinismo político foi simplificado para que pudesse ser utilizado para interpretar a história católica e da nação francesa. Nos livros didáticos que foram analisados, foi possível perceber mais nitidamente a compreensão que o autor possuía sobre a história medieval e da Igreja. Ele afirmou, no livro didático *Histoire de l'Église*, que a religião representava um “passado glorioso” que poderia suscitar forças no presente. Para ele, a Igreja Católica foi uma

força civilizadora enquanto conservou a herança clássica e motivou a transformação de uma mentalidade bélica para outra que valorizava a vida humana.

A obra de Arquillière tinha a preocupação de ensinar valores cristãos a partir da história para a juventude. Recordemos que o papa Leão XIII, em suas exortações sobre o valor do tomismo, referia-se constantemente sobre os “perigos” que doutrinas erradas representavam para os jovens. Podemos interpretar que a composição de materiais didáticos mais elaborados historicamente, porém conservando uma posição alinhada aos interesses católicos, foi uma das contribuições de Arquillière para melhorar a imagem católica na França da década de 1940. Na obra *L'Église au Moyen Age*, a compreensão da Igreja não distoa da visão anteriormente apresentada.

Os filósofos e teólogos neotomistas fundamentam afirmações sobre Santo Agostinho e sobre a Idade Média nas obras de Arquillière, por isso ele foi considerado como pertencente ao movimento. Todavia, não se pode negar que os tomistas ou neotomistas fizeram estudos aprofundados e inéditos até aquele momento sobre temas que interessavam a Arquillière. No momento que Arquillière escreveu sua obra principal, em 1934, consideramos que as melhores obras sobre Santo Agostinho eram de autores neotomistas. Assim, o neotomismo contribuiu para dar impulso aos estudos sobre autores e temas medievais. Hoje, essas contribuições estão envoltas em desconfiança e descrédito entre os estudiosos pelo motivo de terem surgido como uma resposta à perda de espaço político do catolicismo no final do século XIX e início do século XX. É necessário separar a apologia católica e a pesquisa aprofundada realizada pelos neotomistas.

O neotomismo é, precisamente, uma corrente filosófica que possui um longo percurso na história da filosofia. A definição de tomismo ou neotomismo, baseada em aspectos de maior ou menor proximidade com o pensamento de Santo Tomás de Aquino, constitui-se um problema dos estudos filosóficos. Arquillière não produziu estudos tipicamente filosóficos, mas produziu, a seu modo, historiografia. Os autores que chamaram Arquillière de neotomista, sem distinguir entre a categoria filosófica e o uso histórico de conceitos de autores ligados a essa corrente filosófica, confundiram os campos da filosofia e da história. Consideramos que não cabe a Arquillière, como defenderam alguns autores apresentados no início da pesquisa, ser nomeado de neotomista. Ele foi um historiador que utilizou estudos filosóficos de autores considerados neotomistas, portanto, na definição correta, Arquillière não foi um neotomista.

O neotomismo não se resume ao momento da encíclica *Aeterni Patris* de Leão XIII. Os estudos de Campos (1989), Santos (2013), Micheletti (2009), Guglielmi (2011) e outros, demonstraram que o neotomismo ou o tomismo – no momento o uso maior recai no segundo termo – passou por mudanças e continua presente no cenário filosófico. O neotomismo, nas duas primeiras décadas depois da encíclica *Aeterni Patris*, colocou-se a serviço do catolicismo, resgatando conceitos tomistas que pudessem responder às críticas realizadas no campo político e dos costumes. O momento histórico do final do século XIX era conturbado pelo movimento de unificação da Itália e pelas ações em vários países visando diminuir a influência católica nos Estados. Após a primeira guerra mundial, os autores neotomistas produziram seus trabalhos com menor pressão das forças que acusavam ou defendiam o catolicismo. As discussões concentraram-se na filosofia tomista dentro de seu contexto medieval com destaque para as obras de Gilson.

Gilson e Mandonnet demonstraram que os estudos agostinianos representavam uma importante contribuição para a filosofia medieval e para os estudos sobre a Idade Média. Para eles, em certos períodos da Idade Média o método desenvolvido pelas escolas e universidades nascentes era o estudo das autoridades e a discussão teológica e filosófica com elas. Por isso, recusar ou ignorar as autoridades, entre elas Santo Agostinho, era deixar de compreender onde se fundamentavam os intelectuais medievais, os papas e outros agentes da sociedade medieval.

Para nós, a contribuição de Arquillière para o estudo da Idade Média foi chamar a atenção dos historiadores para a importância de Santo Agostinho nas elaborações teóricas da Idade Média. Os neotomistas, mesmo movidos, às vezes, pela defesa da fé, comprovaram que Santo Agostinho foi uma autoridade referenciada pelos principais pensadores e governantes da Idade Média.

Concordamos com Arquillière quando expõe que os autores medievais não citavam somente as autoridades nas quais fundamentavam suas ideias, mas eles as interpretavam. Afirmamos que a expressão agostinismo político, que carrega em si o conteúdo exposto nessa pesquisa, possa ser revitalizada com outros termos e com nova interpretação do agostinismo medieval. Consideramos, ainda, que a historiografia medieval não pode, motivada por argumentos *ad hominem* ou por uma visão parcial, simplesmente abandonar a importância de Santo Agostinho. A abordagem do pensamento agostiniano constitui, para nós, uma base importante

sem a qual a compreensão de muitos autores medievais pode permanecer incompleta. A contribuição de Arquillière foi apontar aos historiadores que dentro das várias temáticas que oferece os estudos medievais, o aprofundamento agostiniano pode continuar abrindo espaços para novas e antigas compreensões. A própria obstinação de Santo Agostinho escrevendo *A Cidade de Deus* por tantos anos já é, para o historiador, uma questão intrigante. Purifique-se o quanto for possível das ideologias que compõem o agostinismo político, mas, sobretudo, permaneça Santo Agostinho.

Parece-me que, com o auxílio de Deus e com esta imensa obra, saldei a dívida contraída. Que me perdoe quem achar que eu disse pouco ou demasiado. E quem estiver satisfeito não dê, agradecido graças a mim, mas a Deus comigo. Assim seja. (SANTO AGOSTINHO, *De civ. Dei*, XXII, 30).

REFERÊNCIAS

1 FONTES

ARQUILLIÈRE, Henri-Xavier. **L'augustinisme politique**: essai sur la formation des théories politiques du Moyen-Âge. Paris, J. Vrin, 1956a.

_____. **El agustinismo político**. Tradução Massot Fuey. Granada: Editorial Universidad de Granada, 2005.

_____. **Histoire de l'Église**. Paris: Les Éditions de l'École, 1941.

_____. **L'Église au Moyen Âge**. Paris: Bloud & Gay, 1939a.

_____. **Saint Grégoire VII**: essai sur sa conception du pouvoir pontifical. Paris: J. Vrin, 1934.

_____. **A Propos de l'absolution de Canossa (27 janvier 1077)**. Paris: Impr. nationale, 1949.

_____. **Evêque et problèmes sociaux en France au milieu du XIX^e siècle**. Roma: Piazza della Pilotta, 1956b.

_____. Germes et progrès d'esprit hostile à l'Église au XVII^e et XVIII^e siècles. In: PLINGAL, Georges. **Histoire Illustrée de l'Église** – 15. Paris: Ed. du Cerf, 1946.

_____. L'Église carolingienne. In: GLOTZ, Gustave. **Histoire du Moyen Âge**. Paris: Presses Universitaires de France, 1937. tome I.

_____. L'appel au Concile sous Philippe le Bel et la genèse des théories conciliaires. **Revue des Questions Historiques**, Paris, t. 89, p. 23-55, 1911a. Disponible em:

<<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k170105/f3.image.r=Revue%20des%20Questions%20historiques.langFR>>. Acesso em: 11 jun. 2014.

_____. La signification théologique du Pontificat de Grégoire VII. **Revue de l'Université d'Ottawa**, Ottawa, n. 20, p. 140-161, 1950.

_____. **La Troisième République**: 1875-1939. Paris: les Editions de l'École, 1947a.

_____. **Lamennais et le Gallicanisme**. Lyon: Facultés Catholiques, 1907.

_____. **Le plus ancien traité de l'Église**. Jacques de Viterbe. De regimine christiano (1301-1302). Étude des sources et édition critique. Paris: G. Beauchesne, 1926.

_____. **Moyen Âge**: Classe de 5^e. Paris: Éditions École et collège, 1939b.

ARQUILLIÈRE, Henri-Xavier. **L'origine des théories conciliaires**. Paris: A. Picard, 1911b.

_____. **Mélanges d'histoire du Moyen Âge, offerts à Ferdinand Lot par ses amis et ses élèves**. Paris: Librairie Ancienne Édouard Champion, 1925a.

_____. Mission de M. Arquillière en Italie. École pratique des hautes études, Section des sciences historiques et philologiques, **Annuaire 1913-1914**, Paris, p. 95-97, 1913. Disponible em: http://www.persee.fr/web/ouvrages/home/prescript/article/ephe_0000-0001_1913_num_1_1_9140>. Acesso em: 20 maio 2014.

_____. Observations sur l'augustinisme politique. **Revue de philosophie Ser. NS**, v 1, p. 539-556, 1930.

_____. Origines de la théorie des deux glaives. **Studi Gregoriani**, Roma, tomo 1, p. 501-521, 1947b.

_____. **Qu'est-ce que le gallicanisme**: ce qu'un catholique doit savoir. Paris: Gabriel Beauchesne, 1921.

_____. Réflexions sur l'essence de l'augustinisme politique. **Augustine Magister**: Actes du congrès augustinien international de Paris, v. 2, p. 991-999, 1954.

_____. **Sur la formation de la "Théocratie" pontificale**. Paris: Champion, 1925b.

_____ et al. **Les Concordats conclus sous le pontificat de Pie XI**. Paris: Librairie Bloud & Gay, 1930.

_____; JOLIVET, Charles. **Histoire contemporaine**. Paris: Les Éditions de l'École, 1950.

_____; BATIFFOL, Pierre. Le catholicisme de saint Augustin. In: **Revue d'histoire de l'Église de France**, tome 10, n.46, p. 89-91, 1924.

BULLETIN DE L'INSTITUT. H. -X. **Arquillière: un brillant ancien élève**. tomo XX, n. 150, pp. 464-463, abr. 1953.

DAVIS, Raymond. **The Lives of the Eighth-Century Popes (Liber Pontificalis)**: The Ancient Biographies of Nine Popes from AD 715 to AD 817. Liverpool: Liverpool University Press, 1992.

DUCHESNE, Louis. **Le Liber pontificalis: Vita Leonis III**. Paris: E. de Boccard, 1981.

ÉGINHARD. **Vie de Charlemagne**. Paris: Société d'Édition Les Belles Lettres, 1938.

EMERTON, Efraim. **The Correspondence of Pope Gregory VII: Selected Letters from the Registrum.** New York: Columbia University Press, 1990.

KURZE, Friedrich. **Annales regni Francorum inde ab a. 741 usque ad a. 829, qui dicuntur Annales Laurissenses maiores et Einhardi.** Hannoverae: Hahn, 1950.

LEÃO XIII. **Aeterni Patris.** Disponível em: <<http://www.aquinate.net/portal/Tomismo/Tomistas/papa-leao-XIII-aeterni%20patris.php>>. Acesso em: 10 maio 2014.

_____. Brefs de S.S. Léon XIII relatifs à la fondation d'un Institut supérieur de Philosophie à l'Université Catholique de Louvain In: **Revue néo-scholastique**, 1 année, n. 1, p. 76-84, 1894.

_____. **Au milieu des sollicitudes.** Disponível em: <http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_16021892_au-milieu-des-sollicitudes_en.html>. Acesso em: 05 jan. 2014.

LE BRAS, Gabriel. Monseigneur Henri-Xavier Arquillière. **École Pratique des Hautes Études**, Section des sciences religieuses, annuaire 1957-1958, p. 23-26, 1956. Disponível em: <http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/ephe_0000-0002_1956_num_69_65_20274>. Acesso em: 10 maio 2013.

LOYN, Henry Royston; PERCIVAL, John. **The Reign of Charlemagne: documents on Carolingian government and administration.** London: Edward Arnold, 1975.

MUNRO, Dana Carleton. **Medieval Sourcebook: Charlemagne: General Capitulary of the Missi (802).** Disponível em: <<http://www.fordham.edu/halsall/source/carol-missi1.asp>>. Acesso em: 23 jun. 2013.

NITHARD. **Histoire des fils de Louis le Pieux 814-843.** Clermont-Ferrand: Paleo, 2011.

PIO IX, Papa. Quanta Cura: sobre os principais erros da época. (1864). In: **Documentos de Gregório XVI e Pio IX.** São Paulo: Paulus, 1999a.

_____. Syllabus: contendo os Principais Erros da Nossa Época. In: **Documentos de Gregório XVI e Pio IX.** São Paulo: Paulus, 1999b.

PSEUDO-DIONÍSIO. **Obra completa.** São Paulo: Paulus, 2004.

SANTO AGOSTINHO. **A Cidade de Deus.** Tradução de Oscar Paes Leme. Petrópolis: Vozes, 2012a. v. 1.

_____. **A Cidade de Deus.** Tradução Oscar Paes Leme. Petrópolis: Vozes, 2012b. v. 2.

_____. **Confissões.** Tradução J. Oliveira, S.J., A. Ambrósio de Pina, S.J. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

THEGAN. The deeds of Emperor Louis. In: NOBLE, Thomas F. X. **Charlemagne and Louis the Pious: the lives by Einhard, Notker, Ermoldus, Thegan, and the Astronomer**. [s.l.]: Pennsylvania State University Press, 2009.

ZEUMER, Karl. **Monumenta Germaniae historica: Formulae Merovingici et Karolini aevi accedunt ordines iudiciorum Dei**. Hannoverae: Impensis Bibliopolii Hahniani, 1886.

2 OBRAS DE REFERÊNCIA

FÉDOU, Michel. Santo Agostinho (354-430): A Cidade de Deus, 413-426. In: CHÂTELET, François; DUHAMEL, Olivier; PISTER, Evelyne (Orgs.). **Dicionário de Obras Políticas**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1993.

FERRATER MORA, José et al. **Dicionário de filosofia: volume 3**. São Paulo: Loyola, 2001a.

FERRATER MORA, José et al. **Dicionário de filosofia: volume 4**. São Paulo: Loyola, 2001b.

KURY, Mario da Gama. **Dicionário de mitologia grega e romana**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

LOYN, Henry Royston (Org.). **Dicionário da Idade Média**. Tradução Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1997.

MARIANNE. Lot Ferdinand (1866-1952). **Encyclopædia Universalis**. Disponível em: <<http://www.universalis.fr/encyclopedie/ferdinand-lot/>>. Acesso em: 10 jan. 2014.

QUICHERAT, Louis; CHATELAIN, Émile. **Dictionnaire français-latin: tiré des auteurs classiques latins pour la langue commune, des auteurs spéciaux pour la langue technique, des pères de l'Église pour la langue sacrée, du glossaire de Du Cange sur la langue du Moyen Âge et comprenant les principaux noms historique et géographiques**. Paris: Hachette, 1891.

TRADUÇÃO ECUMÊNICA DA BÍBLIA. São Paulo: Loyola, 1997.

3 BIBLIOGRAFIA ESPECÍFICA

AQUINO, Maurício de. **Modernidade republicana e diocesanização do catolicismo no Brasil: a construção do bispado de Botucatu no sertão paulista (1890-1923)**. 2012. 301 f. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Ciências e Letras de Assis, Universidade Estadual Paulista, Assis, 2012.

ARISTÓTELES. **Política**. Tradução Mario da Gama Cury. Brasília: UNB, 1988.

AUBERT, Marcel. Notice sur la vie et les travaux de M. Émile Chatelain. **Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres**, 82e année, n. 2, p. 200-214, 1938. Disponível em:

<http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/crai_0065-0536_1938_num_82_2_77027>. Acesso em: 10 jan. 2014.

AUBERT, Roger. **Le pontificat de Pie IX (1846-1878)**. Paris: Boud & Gay, 1963.

AZEVEDO, Danrlei de Freitas; TEIXEIRA, Felipe Charbel. Escrita da história e representação: sobre o papel da imaginação do sujeito na operação historiográfica. **Topoi**, v. 9, n. 16, p. 68-69, jan./jun. 2008.

BARRACLOUGH, Geoffrey. **Os papas na Idade Média**. Tradução Antonio Gonçalves Mattoso. Lisboa: Verbo, 1972.

BENTIVOGLIO, Julio. A *Historische Zeitschrift* e a historiografia alemã do século XIX. **História da Historiografia**, Ouro Preto, n. 6, p. 81-101, mar. 2011.

BERNARD, Jean Paul. **Les rouges: Libéralisme, nationalisme et anticléricalisme au milieu du XIX siècle**. Montréal: Les Presses de l'Université du Québec, 1971.

BIGNOTO, Newton. O conflito das liberdades: Santo Agostinho. **Síntese Nova Fase**, v. 19, n. 58, p. 327-359, 1992.

_____. Humanismo cívico hoje. In: _____. (Org.). **Pensar a República**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000. p. 49- 70.

BOLAND, André. **La crise moderniste hier et aujourd'hui: un parcours spirituel**. Paris: Beauchesne, 1980.

BOURDÉ, Guy; MARTIN, Hervé. **As escolas históricas**. Tradução Ana Rabaça. Portugal: Publicações Europa-América; Mem Martins Codex, c1983.

BOUSSARD, Jacques. **La civilización carolingia**. Madrid: Guadarrama, 1968.

BRAUDEL, Fernand. Hommage à Ferdinand Lot. **Annales. Économies, Sociétés, Civilisations**, ano 21, n. 5, p. 1177-1178, 1966. Disponível em: <http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/ahess_03952649_1966_num_21_5_421468>. Acesso em: 28 maio 2013.

BROWN, Peter. **Santo Agostinho: uma biografia**. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Editora Record, 2012.

_____. **O fim do Mundo Clássico. De Marco Aurélio à Maomé**. Tradução Antonio Gonçalves Mattoso. Lisboa: Verbo, 1972.

CAMPOS, Fernando Arruda. **Tomismo e neotomismo no Brasil**. São Paulo: Grijalbo; EDUSP, 1989.

CANTARELLA, Glauco Maria. **Ugo abate di Cluny: splendore e crisi della cultura monastica**. Torino: G. Einaudi, 1993.

CERTEAU, Michel. **A escrita da história**. Tradução de Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

CHATELAIN, Émile. **Catalogue des Manuscrits de la Bibliothèque de l'Université**. Paris: Honoré Champion, 1892.

_____. **Introduction à la lecture des notes tironiennes**. Paris: Chez de l'auteur, 1900.

COLON, David. Les jésuites et la Jeunesse catholique en France dans l'entre-deux-guerres. **Histoire@Politique**, v. 1, n. 4, 2008. Disponível em: <www.cairn.info/revue-histoire-politique-2008-1-page-7.htm>. Acesso em: 14 maio 2014.

CONCEIÇÃO, Gilmar Henrique da. A Filosofia Política de Santo Agostinho: algumas aproximações. **Tempo da Ciência**, v. 15, n. 30, p. 89-106, 2008.

COSTA, Marcos Roberto Nunes. A relação da Igreja (Católica) e império na doutrina ético-política e filosófico-religiosa de Santo Agostinho. **Ágora Filosófica**, ano 4, v. 1, p. 75-96, jan./jun. 2004.

_____. Extra Ecclesiam nula salus: teocracia x teocentrismo na “Cidade de Deus” de Santo Agostinho. **Dissertatio**, Pelotas, n. 22, p. 39-61, 2005.

_____. O valor específico do estado na doutrina ético-política de Santo Agostinho. **Síntese Nova Fase**, v. 25, n. 81, p. 189-202, 1998.

COURATIER, Monique. **Étienne Gilson et nous: la philosophie et son histoire**. Paris: J. Vrin, 1980.

COWDREY, Herbert Edward John. **Pope Gregory VII, 1073-1085**. Oxford: Clarendon Press, 1998.

DEDEREN, Raoul. **Eugène Michaud un réformateur catholique au XIX^e siècle: 1839-1917**. Genève: Droz, 1963.

DELACROIX, Christian; DOSSE, François; GARCIA, Patrick. Tradução Roberto Ferreira Leal. **As correntes históricas na França: séculos XIX e XX**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2012.

DESTREZ, Jean; MANDONNET, Pierre. **Bibliographie thomiste**. Kain: Saulchoir, 1921.

DIAS, Geraldo José Amadeu Coelho. **Quando os monges eram uma civilização... Beneditinos: espírito, alma e corpo**. Porto: Afrontamento; Centro de Investigação Transdisciplinar “Cultura, Espaço e Memória”, 2011.

DUFAL, Blaise. Séparer l'Église et l'État: L'augustinisme politique selon Arquillière. **L'Atelier du Centre de recherches historiques**. Disponível em: <<http://acrh.revues.org/313>>. Acesso em: 05 jan. 2008.

FACCO, Maria Luisa. **Étienne Gilson: stória e metafísica**. Roma: Japadre Editor, 1992.

FAINTANIN, Paulo. Tomás, o tomismo & os tomistas. **AQUINATE**, ano 5, n. 10, p. 2-15, 2009. Disponível em: <www.aquinate.net/revista/edicao_atual/Artigos/05/Faitanin-3.pdf>. Acesso em: 13 mar. 2014.

FELDMANN, Sérgio Alberto. A monarquia visigótica e a questão judaica: “entre a paz e a cruz”. **Saeculum**, João Pessoa, n. 17, p. 165-194, jul./dez. 2007.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. Tradução Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1990.

FRANCO JUNIOR, Hilário. Antigüidade Tardia ou Primeira Idade Média? In: ANDRADE FILHO, Ruy de Oliveira (Org.). **Relações de Poder, Educação e Cultura na Antigüidade e Idade Média**. Santana do Parnaíba: Solis, 2005.

FRIJHOFF, Willem. Michel de Certeau (1925-1986). In: DAILEADER, Philip; WHALEN, Philip (Orgs.). **French Historians 1900-2000: New Historical Writing in Twentieth-Century France**. Oxford: Blackwell Publising, 2010. p. 77-92.

FUSTEL DE COULANGES. **A cidade antiga: estudo sobre o culto, o direito e as instituições da Grécia e de Roma**. Tradução Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2009.

GARCIA, Patrick; LEDUC, Jean. **L'enseignement de l'histoire en France: de l'ancien régime à nos jours**. Paris: A. Colin, 2003.

GAUCHET, Marcel. François Hartog, Le XIX^e siècle et l'histoire. Le cas Fustel de Coulanges. **Annales. Économies, Sociétés, Civilisations**, v. 44, n. 6, p. 1389-1392, 1989. Disponível em: <http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/ahess_0395-2649_1989_num_44_6_283660_t1_1389_0000_002>. Acesso em: 13 maio 2014.

GEARY, Patrick J. **O mito das nações: a invenção do nacionalismo**. Tradução Fábio Pinto. São Paulo: Conrad, 2005.

GILSON, Étienne. **Introdução ao estudo de santo Agostinho**. Tradução Cristiane Negreiros Abboud Ayoub. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2006.

_____. **La Philosophie de Saint Bonaventure**. Paris: Vrin, 2002.

_____. **O Espírito da Filosofia Medieval**. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. **A Evolução da Cidade de Deus**. Tradução João Camilo de Oliveira Torres. São Paulo: Herder, 1965.

GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição**. Tradução Maria Betânia Amoroso. São Paulo: Cia. das Letras, 2008.

GOOCH, George Peabody. **History and historians in the nineteenth century**. London: Longmans, 1968.

GÓRA, Dariusz. **Eglise Catholique et transactions politiques: l'Etat dans le discours social de l'Église au XXe siècle**. USA: Dissertation.com, 2001.

GRÉGOIRE, Réginald Theofano. **Una bizantina sul trono del Sacro Romano Impero**. Milano: Jaca Book, 2000.

GREINER, Dominique. **Un avatar de la pensée augustinienne: l'augustinisme politique**. Disponível em: <<http://www.assomption.org/fr/spiritualite/saint-augustin/revue-itineraires-augustiniens/guerre-et-paix/iii-augustin-dans-l-histoire>>. Acesso em: 25 mar. 2014.

GUGLIELMI, Giuseppe. **B. J. F. Lonergan tra tomismo e filosofie contemporanee: coscienza, significato e linguaggio**. Napoli: EDI, 2011.

GUILLAUME, Bertier de Sauvigny. La philosophie catholique en France au XIXe siècle, avant la renaissance thomiste et dans son rapport avec elle (1800-1880). **Revue d'histoire de l'Église de France**, v. 42, n. 138, p. 81-83, 1956.

HALPHEN, Louis. **Charlemagne et l'empire carolingien: avec 1 tableau généalogique, 4 cartes et 3 planches hors texte**. Paris: Albin Michel, 1947.

_____. Introduction. In: ÉGINHARD. **Vie de Charlemagne**. Paris: Société d'Édition Les Belles Lettres, 1938.

HARTOG, François. **O século XIX e a História: o caso Fustel de Coulanges**. Tradução Roberto Cortes de Lacerda. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2003.

HAUPT, Heinz-Gerhard. Religião e nação na Europa no século XIX: algumas notas comparativas. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 22, n. 62, p. 77-94, abr. 2008.

HENDERSON, Ernest Flagg. **Select Historical Documents of the Middle Ages**. New York: Biblo and Tannen, 1965.

HERNANDEZ, Alfonso. Os Limites de los conceptos "agustinismo político" y "gelasianismo" para el estudio de las ideas acerca del poder y la sociedad en la alta Edad Media. **Revista Signum**, v. 11, n. 1, 2010. Disponível em: <<http://www.revistasignum.com/signum/index.php/revistasignumn11/issue/view/1/showToc>>. Acesso em: 25 jan. 2013.

INSTITUTE CATHOLIQUE DE PARIS. **Theologicum. Programme des cours 2013-2014**. Paris, 2013. Disponível em: <<http://www.calameo.com/read/0001259248dad74df7e58>>. Acesso em: 01 set. 2013.

JOSAPHAT, Carlos Frei. **Tomás de Aquino e a Nova Era do Espírito**. São Paulo: Loyola, 1998.

JOSGRILBERG, Fábio Botelho. **Cotidiano e invenção: os espaços de Michel de Certeau**. São Paulo: Escrituras, 2005.

KANTOROWICZ, Ernst Hartwig. **Os Dois corpos do rei um estudo sobre teologia política medieval**. Tradução Knipel Moreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

KOSELLECK, Reinhart. **Crítica e crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês**. Tradução Luciana Villas-Boas Castelo-Branco. Rio de Janeiro: Ed. da UERJ; Contraponto, 1999.

LE GOFF, Jacques. **A civilização do Ocidente medieval**. Tradução José Rivair de Macedo. Bauru: EDUSC, 2005.

_____. As mentalidades: uma história ambígua. In: **História: novos objetos**. Tradução Terezinha Marinho. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976. p. 68-83.

LE GOFF, Jacques. Ferdinand Lot et les Annales. **Annales. Économies, Sociétés, Civilisations**, ano 21, n. 5, p. 1179-1186, 1966. Disponível em: <http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/ahess_0395-2649_1966_num_21_5_421469>. Acesso em: 10 jan. 2014.

_____. **História e memória**. Tradução Irene Ferreira et. al. Campinas: Ed. da UNICAMP, 1996.

_____. **Os intelectuais na Idade Média**. Tradução Margarida Servulo Correia. Lisboa: Gradiva, 1984.

_____. **Para uma outra Idade Média: Tempo, trabalho e cultura no Ocidente**. Tradução Thiago de Abreu e Lima Florêncio e Noéli Correia de Melo Sobrinho. Petrópolis: Vozes, 2013.

_____. **Uma vida para a história: conversações com Marc Heurgon**. Tradução de José Aluysio Reis de Andrade. São Paulo: Ed. da UNESP, 2007.

LEMERLE, Paul. **História de Bizâncio**. Tradução Marlene Pinto Michael. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

LIBERA, Alain de. **Pensar na Idade Média**. Tradução Paulo Neves. São Paulo: Ed. 34, 1999.

KOSELLECK, Reinhart. **Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos**. Tradução Wilma Patrícia Maas, Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro: Contraponto; Ed. PUC-Rio, 2006.

LABOA, Juan María. **La Chiesa e la modernità**. Milano: Jaca Book, 2000. v. 1.

LAFARGE, Jérôme. Augustinisme politique et nouvelles significations religieuses en Zambé. **Archives des sciences sociales des religions**, v. 91, n. 91, p. 67-88, 1995.

Disponível em: <http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/assr_0335-5985_1995_num_91_1_995>. Acesso em: 10 abr. 2013.

LAMENNAIS, Félicité Robert de. **Essai sur l'indifférence en matière de Religion**: Ann Arbor: University of Michigan Library/Paperback, 2009. v. 3.

LANGER, Johnni. A Nova História Cultural: Origens, Conceitos e Críticas. **História e-história**, 2013. Disponível em: <<http://www.historiaehistoria.com.br/materia.cfm?tb=artigos&id=186>>. Acesso em: 13 mar. 2013.

LAVISSE, Ernest. **Études et étudiants**. Paris: Hachette Livre BNF, 2012.

LORAIN, Prosper. **Histoire de l'abbaye de Cluny**: depuis sa fondation jusqu'à sa destruction à l'époque de la Révolution française: avec pièces justificatives. Paris: Sagnier et Bray, 1845.

LOT, Ferdinand. A quelle époque a-t-on cessé de parler latin? **Archivum Latinitatis Medii Aevi – ALMA (Bulletin Du Cange)**, Bruxelles, VI, p. 97-159, 1931. Disponível em: <<http://documents.irevues.inist.fr/handle/2042/2558>>. Acesso em: 10 mar. 2014.

_____. L'Eglise à l'époque mérovingienne. In: GLOTZ, Gustave (Org.). **Histoire Generale**. tomo 1. Paris: Presses Universitaires, 1925.

_____. **L'Enseignement supérieur en France. Ce qu'il est. Ce qu'il devrait être**. Paris: W. Helter, 1892.

_____. **O fim do Mundo Antigo e o princípio da Idade Média**. Tradução Emanuel Godinho. Lisboa: Edições 70, 2008.

LUBAC, Henri de. **Théologies d'occasion**. Paris: Desclée de Brouwer, 1984.

LUSCOMBE, David Edward; EVANS, G. R. La renaissance du XII^e siècle. In: BURNS, James Henderson. **Histoire de la pensée politique médiévale**. Paris: Press Universitaires de France, 1993. p. 291-320.

MACCARRONE, Michel. Il sovrano "vicarious Dei" nell'alto medioevo. In: **La Regalità sacra**: contributi al tema dell' VIII Congresso internazionale di storia delle religioni, Roma, aprile 1955. Leiden: Brill, 1959. p. 581-594.

MACGRADE, Stephen. **The political thought of William of Ockham**: personal and institutional principles. London: Cambridge University Press, 2002.

MAGALHÃES, Ana Paula Tavares. A questão da plenitudo potestatis em Guilherme de Ockham: o significado de sua obra política. In: ANDRADE FILHO, Ruy de Oliveira. (Org.). **Relações de poder, educação e cultura na Antigüidade e Idade Média**. Santana de Parnaíba: Solis, 2005. v. 1, p. 479-490.

MAHJOUBI, Ammar. O período romano e pós-romano na África do Norte. In: MOHKOTAR, Gamal. **UNESCO: História geral da África**. Brasília: Unesco, 2010. v. II, p. 473-509.

MAHN-LOT, Marianne. À propos des papiers inédits de Ferdinand Lot. **Bibliothèque de l'école des chartes**, tome 155, livraison 1, p. 351-373, 1997.

MALUSA, Luciano. **Neotomismo e intransigentismo cattolico**. Milano: Instituto Propaganda Libreria, 1989.

MANDONNET, Pierre. **Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII^e siècle**. Louvain: Institut supérieur de philosophie de l'Université, 1911.

MARENBOON, John. **Medieval Philosophy**. London: Routledge, 2007.

MARKUS, Robert Austin. Les Pères latins. In: BURNS, J. H. (Dir.). **Histoire de la pensée politique médiévale (350-1450)**. Paris: PUF, 1993. p. 88-117.

MARROU, Henri-Irénée. **História da educação na antiguidade**. Tradução Mário Leônidas Casa-Nova. São Paulo: EPU, 1990.

_____. **L'ambivalence du temps de l'histoire chez Saint Augustin**. Montréal: Inst. d'Études Médiévales; Paris: J. Vrin, 1950.

MARTINA, Giacomo. **História da Igreja de Lutero a nossos dias: a era do liberalismo**. Tradução Orlando Soares Moreira. São Paulo: Loyola, 2005.

_____. **História da Igreja de Lutero a nossos dias: a era contemporânea**. Tradução Orlando Soares Moreira. São Paulo: Loyola, 1997.

_____. **Decadência Romana ou Antiguidade Tardia?** Tradução Henrique Barrilaro Ruas. Lisboa: Aster, 1979.

MARTINS, José Antônio. Sobre as origens do vocabulário político medieval. **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 34, n. 3, p. 51-68, 2011.

MAZZARINO, Santo. **O fim do mundo antigo**. Tradução de Pier Luigi Cabra. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

MCBRIEN, Richard P. **Os papas: de São Pedro a João Paulo II**. Tradução Barbara Theoto Lambert. São Paulo: Loyola, 2004.

MERCIER, Désiré. La Philosophie Néo-Scholastique. In: **Revue néo-scholastique**, 1^{ère} année, n. 1, p. 5-18, 1894.

MICHELETTI, Mario. **Tomismo analítico**. São Paulo: Ideias & Letras, 2009.

MONOD, Georges; THÉVENIN, Marcel. **A la mémoire de M. le professeur Georges Waitz, 1813-1886**: hommage respectueux de ses anciens élèves Gabriel Monod et Marcel Thévenin. Goettingue, 1868-1870. Paris, 1886. [s.l.]: Daupley-Gouverneur (Nogent-le-Rotrou), 1886. Disponível em: <<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k499295.r=marcel+Thévenin.langPT>>. Acesso em: 15 abr. 2014.

MORRIS, Colin. **The Papal Monarchy: the Western Church from 1050 to 1250**. New York: Oxford University Press, 2001.

MURPHY, Francesca Aran. **Art and intellect in the philosophy of Étienne Gilson**. Columbia: University of Missouri Press, 2004.

NUNES, Ruy. O dever da fidelidade no Manual de Dhuoda. In: SOUZA, José Antônio de C. R. **O reino e o sacerdócio: o pensamento político na Alta Idade Média**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995. p. 135-150.

PACAUT, Marcel. **La Théocratie: l'église et le pouvoir au Moyen Âge**. Paris: Desclée de Browner, 1989.

_____. **Les ordres monastiques et religieux au Moyen Âge**. Paris: Fernand Nathan, 1970.

_____. **L'ordre de Cluny: 909-1789**. Paris: Fayard, 1999.

PAGLIACCI, Donatella. **Sapienza e amore in Étienne Gilson**. Roma: Aracne, 2011.

PAUL, Jacques. **Le christianisme occidental au Moyen Âge: IV^e-XV^e siècle**. Paris: Armand Colin, 2004.

PEREIRA, Maria Cristina Correia Leandro. Paradisus corporalis est quies claustralis: usos e sentidos do claustro beneditino no Ocidente medieval. **Acta Scientiarum Education**, Maringá, v. 33, n. 1, p. 71-76, 2011.

PICARD, Emmanuelle. A história do ensino superior francês. Por uma abordagem global. **Educação**, Porto Alegre, v. 33, n. 2, p. 145-155, maio/ago. 2010. Disponível em: <http://halshs.archives-ouvertes.fr/docs/00/58/59/52/PDF/2010_Educacao_VO_.pdf>. Acesso em: 13 mar. 2014.

PIGNOT, Jean-Henri. **Histoire de l'Ordre de Cluny depuis la fondation de l'abbaye jusqu'à la mort de Pierre-le-Vénérable (909-1157)**. Autun: M. Dejussieu, 1868.

PIRENNE, Henri. **Maomé e Carlos Magno: o impacto do Islã sobre a civilização europeia**. Tradução Regina Shöpke, Mauro Baladi. Rio de Janeiro: Contraponto; Ed. da PUC-Rio, 2010.

PLATÃO. **A República**. Tradução Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

PONZILACQUA, Márcio Henrique Pereira; SOUZA, Luciano Daniel de. O sentido do direito na Idade Média: filosofia de base e expressões jurídicas. **Opsis (UFG)**, v. 12, n. 1, p. 361-381, 2012. Disponível em: <<http://www.revistas.ufg.br/index.php/Opsis/article/view/16963>>. Acesso em: 11 jun. 2014.

- POUPARD, Paul. Mgr Duchesne, professeur à l'Institut Catholique de Paris. In: **Mgr Duchesne et son temps**. Rome: École Française de Rome, p. 305-315, 1975.
- RAMOS, Francisco Manfredo Tomás. **A idéia de estado na doutrina ético-política de Santo Agostinho**: um estudo do epistolário comparado com o “De Civitate Dei”. São Paulo: Loyola, 1984.
- RANKE, Leopold von. **Storia universale**. Firenze: Vallecchi, 1932.
- RATTI, Stéphane. Les ultimes feux de la résistance païenne dans L'antiquité tardive. **Revista de História**, [s.l.], número especial, p. 79-99, 2010.
- RÉMOND, René. **L'anticléricisme en France**: de 1815 à nos jours. Paris: Fayard, 1999.
- _____. **O século XIX: 1815-1914**. Tradução de Frederico Pessoa Barros. São Paulo: Pensamento-Cultrix, 2002.
- REVIRON, Jean. **Jonas d'Orléans et son “De Institutione regia”**: les idées politico-religieuses d'un éve que du IXe siècle. Paris: Vrin, 1930.
- RHONHEIMER, Martin; MURPHY, William F. **The common good of constitutional democracy**: essays in political philosophy and on Catholic social. Washington: Catholic University of America Press, 2013.
- RIALL, Lucy. **Il Risorgimento**: storia e interpretazioni. Roma: Donzelli, 1997.
- RIBA, Lorenzo. Introducción. In: **SAN AUGUSTÍN**. La ciudad de Dios. IX-LV. Barcelona: Alma Mater, 1953.
- ROBINSON, Ian Stuart. L'Eglise et la papauté. In: BURNS, James Henderson (Org.). **Histoire de la pensée politique médiévale**. Paris: Presses Universitaires de France, 1993. p. 241-290.
- RUST, Leandro Duarte. **“Colunas vivas de São Pedro”**: concílios, temporalidades e reforma na história institucional do Papado medieval (1046-2015). 2010. 531 f. Tese (Doutorado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Departamento de História Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro, 2010.
- RYKE, Benôit Beyer de. A contribuição agustiniana: Agostinho e o agustinismo político. In: RENAUT, Allain (Org.). **História da Filosofia Política 2**: nascimentos da modernidade. Tradução de Filipe Duarte, Antônio Viegas. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.
- SABINE, George Holland. **San Agustín**: Historia de la teoria política. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1992.
- SANTOS, Ivanaldo Oliveira. O significado da palavra “república” no título do diálogo A República de Platão. **Revista de Ciências Humanas**, Taubaté, v. 2, n. 2, 2009. Disponível em <<http://www.unitau.br/revistahumanas>>. Acesso em: 10 maio 2013.

SANTOS, Iveraldo Oliveira. A relação entre o neotomismo e o tomismo analítico. **Ágora Filosófica**, v. 10, n. 1, p. 23-42, jan./jun. 2010. Disponível em: <<http://www.unicap.br/ojs-2.3.4/index.php/agora/issue/view/8>>. Acesso em: 10 abr. 2014.

_____. **Estudos tomistas para o século XXI**. João Pessoa: Ideia, 2013.

SARTIN, Gustavo Henrique Soares de Souza. O surgimento do conceito de “Antiguidade Tardia” e a encruzilhada da historiografia atual. **Brathair**, Maringá, v. 2, n. 9, p. 15-40, 2010.

SCHMITT, Jean-Claude. **Os vivos e os mortos na sociedade medieval**. Tradução Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

SCIACCA, Michele Frederico. **San Agustín**. Barcelona: Luis Miracle, 1955.

SECELLART, Michel. **As Artes de governar: do *regimen* medieval ao conceito de governo**. Tradução Paulo Neves. São Paulo: Ed. 34, 2006.

SILVA, Paulo Duarte Silva. O debate historiográfico sobre a passagem da Antiguidade à Idade Média: considerações sobre as noções de Antiguidade Tardia e Primeira Idade Média. **Revista Signum**, v. 14, n. 1, p. 73-91, 2013.

SIRINELLI, Jean-François. Os intelectuais. In: RÉMOND, René. **Por uma história política**. Tradução Dora Rocha. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003. p. 231-269.

SIRINELLI, Jean-François; ORY, Pascal. **Les intellectuels en France: de l'affaire Dreyfus a nos jours**. Paris: Colin, 2002.

SOUZA, José Antônio de Camargo Rodrigues de. **As Raízes da Hierocracia no “De Institutione Regia” de Jonas de Orleans**. Covilhã: Lusosofia, 2012a.

_____. **O Pensamento Gelasiano a Respeito das Relações entre a Igreja e o Império Romano-Cristão**. Covilhã: Lusosofia, 2012b.

_____; BARBOSA, João Morais. **O reino de Deus e o reino dos homens: as relações entre os poderes espiritual e temporal na Baixa Idade Média (da Reforma Gregoriana a João Quidort)**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

SOUZA, Luciano Daniel de. A contestação do poder tirânico no século XIV segundo Guilherme de Ockham. In: SIMPÓSIO DE HISTÓRIA: ESTADO, PODER E VIOLÊNCIA, VIII., 2011, São Gonçalo. **Anais...** São Gonçalo: Universidade Salgado de Oliveira - Universo, 2011, p. 466-475.

_____. **Autoridade e poder: os limites do poder temporal e espiritual no século XIV, segundo o pensamento de Guilherme de Ockham**. 2007. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista, Assis, 2007.

STEENBERGHEN, Fernand van. L'interprétation de la pensée medieval au cours du siècle écoulé. **Revue Philosophique de Louvain**, Louvain, v. 49, n. 21, p. 108-119, 1951.

STREFLING, Sérgio Ricardo. **Igreja e poder: plenitude do poder e soberania popular em Marsílio de Pádua**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

STROGORSKI, Georg. **Storia dell'impero bizantino**. Torino: Einaudi, 2005.

TABACCO, Giovanni. Il volto ecclesiastico del potere nell'età carolingia. In: CHITTOLINI, Giorgio; MICCOLI, Giovanni (Org.). **La Chiesa e Il Potere Politico Dal Medioevo all'Età Contemporanea**. Torino: G. Einaudi, 1986. p. 7-41.

TABACCO, Giovanni; GAFFURI, Laura. **La relazione fra i concetti di potere temporale e di potere spirituale nella tradizione cristiana fino al secolo XIV**. Firenze: Firenze University Press, 2010.

THATCHER, Oliver J. **A Source Book for Medieval History**. New York: Scribners, 1905.

THÉVENIN, Marcel. **Contributions à l'histoire du droit germanique**. Paris: Larose, 1879.

_____. **Études sur la propriété au Moyen Âge**. Les "communia": les "communia" dans les pays germaniques du VIIe au XIe siècle. Paris: F. Vieweg, 1886.

_____. **Institutions privées et publiques aux époques mérovingienne et carolingienne**. Paris: Alphonse Picard, 1887.

THIESSE, Anne-Marie. Ensinar a nação pela região: o exemplo da Terceira República francesa. Santa Maria, Educação. **Revista do Centro de Educação**, v. 34, n. 1, jan./abr., p. 13-27, 2009. Disponível em: <<http://www.ufsm.br/revistaeducacao>>. Acesso em: 21 jan. 2014.

TIERNEY, Brian. **Foundations of the Conciliar Theory: The Contribution of the Medieval Canonists from Gratian to the Great Schism**. Leiden: Brill, 1998.

TORNIELLI, Andrea. **Pio IX: l'ultimo Papa re**. Milano: Il Giornale, 2004.

TORRELL, Jean-Pierre. **Iniciação a Santo Tomás de Aquino: sua pessoa e obra**. Tradução J. Pereira. São Paulo: Loyola, 1999.

TOSO, Mario. **Fede, ragione e civiltà: saggio sul pensiero di Etienne Gilson**. Roma: LAS, 1986.

ULLMANN, Reinholdo Aloysio. **A universidade medieval**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

ULLMANN, Walter. **Escritos sobre teoría política medieval**. Tradução de Marcelo Barbuto. Buenos Aires: Eudeba, 2003.

ULLMANN, Walter. **Historia del pensamiento político en la Edad Media**. Barcelona: Ariel, 1992.

_____. **The Carolingian Renaissance and the idea of Kingship: The Birkbeck Lectures 1968-9**. London: Methuen & Co LTD, 1969.

VAUCELLES, Louis de. Essai sur l'histoire et les difficultés presents de l'Action Catholique. **Études**, t. 340, n. 3, p. 421-436, 1974.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Escritos de filosofia I: problemas de fronteiras**. São Paulo: Loyola, 2002.

VEYNE, Paul. **Quando nosso mundo se tornou cristão: 312-394**. Tradução de Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

VILLANI, F.; GAETA, P. **Documenti e testimonianze I**. Milano: Principato, 1979.

WALKER, Williston. **História da Igreja Cristã**. Tradução Paulo Siepierski. São Paulo: Aste, 2005.

WATT, John A. **The Theory of Papal Monarchy in the Thirteenth Century**. New York: Fordham University Press, 1965.

WENGST, Klaus. **Pax Romana: pretensão e realidade, experiências e percepções da paz em Jesus e no cristianismo primitivo**. Tradução António M. da Torre. São Paulo: Paulinas, 1991.

WULF, Maurice de. Augustinisme et aristotélisme au XIII^e siècle. Contribution à la classification des écoles scolastiques. **Revue néo-scholastique**, année 8, n. 30, p. 151-166, 1901. Disponível em: <http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/phlou_0776-5541_1901_num_8_30_1264>. Acesso em: 10 dez. 2013.

_____. Les théories politiques du Moyen Âge. **Revue néo-scholastique de philosophie**, Louvain, v. 26, n. 3, p. 249-266, 1924.

ZENONE, Giovanni. **Maritain, Gilson e il senso comune**. [s.l]: Cavinto, 2005.

ZIMMERMANN, Michel. Marcel Pacaut. L'Ordre de Cluny (909-1789). **Revue de l'histoire des religions**, Paris, v. 205, n. 1, p. 85-88, 1988.

4 BIBLIOGRAFIA GERAL

AGUIRRE, José Angel García de Cortázar y Ruiz de. **Historia religiosa del occidente medieval (años 313-1464)**. Madrid: Akal Ediciones, 2012.

AMARAL, Ronaldo. Os monges e a cristianização do campo na antiguidade tardia hispânica. A leitura e a propagação de um mundo escatológico a partir do texto bíblico. **Revista Saeculum**, João Pessoa, n. 18, p. 121-127, jan./jun. 2008.

ARENDDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. Tradução Mauro W. Barbosa de Almeida. São Paulo: Perspectiva, 1972.

BALARD, Michel. **La méditerranée médiévale: espaces, itinéraires, comptoirs**. Paris: J. Picard, 2006.

BARROS, José D'Assunção. **O campo da história: especialidades e abordagens**. Petrópolis: Vozes, 2010.

_____. Passagens da Antiguidade Romana ao Ocidente Medieval: leituras de um período limítrofe. **História** (São Paulo), Franca, v. 1, n. 28, p. 547-573, 2009.

BASSETO, Bruno Fregni. **Elementos de Filologia Romana**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001.

BERGANT, Dianne; KARRIS, Robert J. **Comentário Bíblico**. Tradução Barbara Theoto Lambert. São Paulo: Loyola, 2001.

BLOCH, Marc Leopold Benjamin. **Os reis taumaturgos: o caráter sobrenatural do poder régio, França e Inglaterra**. Tradução Júlia Minardi. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

BURKE, Peter. **História e Teoria Social**. Tradução Venancio Roneider Majer. São Paulo: Editora da UNESP, 2002.

CASSIA MARQUES, Rita de. A caridade criando hospitais em Minas Gerais (Brasil) - séculos XVIII-XX. **Dynamis**, Granada, Barcelona, v. 31, n. 1, 2011. Disponível em: <http://scielo.isciii.es/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0211-95362011000100006&lng=es&nrm=iso>. Acesso em: 04 abr. 2014.

COOPER, David Edwar. **As filosofias do mundo**. Tradução Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Loyola, 2002.

COSTA, Maria Antonieta Moreira da. Nepotismo e poder na Aquidiocese de Braga (1245-1374). **Lusitania Sacra**, 2ª série, n. 17, p. 117-140, 2005.

DANIEL-ROPS, Henri. **A Igreja dos tempos bárbaros**. Tradução Américo Gama. São Paulo: Quadrante, 1991.

DE BONI, Luís Alberto. As condenações de 1277: os limites entre o diálogo da Filosofia e a Teologia. In: DE BONI, Luís Alberto. **Lógica e Linguagem na Idade Média**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1993. p. 127-144.

DELUMEAU, Jean; MELCHIOR-BONNET, Sabine. **De religiões e de homens**. Tradução Nadyr de Salles Penteadó. São Paulo: Loyola, 2000.

DIAS, Romualdo. **Imagens de ordem: a doutrina católica sobre autoridade no Brasil, 1922-1933**. São Paulo: Editora UNESP, 1996.

ENCARNACÃO, José d'. **As pedras que falam: epigrafia**. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2010.

FALCON, Francisco; RODRIGUES, Antonio Edmilson. **A formação do mundo moderno: a construção do Ocidente dos séculos XIV ao XVIII**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2006.

FARGE, Arlette. **Le goût de l'archive**. Paris: Éd. Du Seuil, 1989.

FERREIRA, Manuel Reis de Sanches. **As notas tironianas: escrita taquigráfica dos romanos**. Lisboa: Lucas, 1938.

FLEXOR, Maria Helena Ochi Flexor. **Abreviaturas: manuscritos dos séculos XVI ao XIX**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2008.

FONTAINE, Jacques. Isidorus Varro Christianus? In: DÍAZ Y DÍAZ, Manuel Cecilio (Org.). **Bivium: homenaje a Manuel Cecilio Díaz y Díaz**. Madrid: Gredos, 1983. p. 89-106.

FURLAN, Mauri. Brevíssima História da Teoria da Tradução no Ocidente II: A Idade Média. **Revista Cadernos de Tradução**, Florianópolis, v. 2, n. 12, 2003. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/traducao/issue/view/435>>. Acesso em: 20 ago. 2013.

GAHYVA, Helga. Tocqueville e Gobineau no Mundo dos Iguais. **Dados - Revista de Ciências Sociais**, Rio de Janeiro, v. 49, n. 3, p. 553-582, 2006.

GALLI, Sidinei. **A cruz, a espada e a sociedade medieval portuguesa**. São Paulo: Arte & Ciência, 1997.

GANSHOF, François-Louis. Robert Génestal. **Revue Belge de Philologie et d'Histoire**, v. 10, n. 10, p. 453-454, 1931. Disponível em: <http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rbph_0035-0818_1931_num_10_1_1355>. Acesso em: 20 abr. 2014.

GIOBERTI, Vincenzo. **Prolegomeni del Primato morale e civile degli italiani**. Milano: Fratelli Bocca, 1938.

GOBINEAU, Arthur de. **Essai sur l'inégalité des races humaines: tomo I**. Paris: Firmin-Didot, 1884.

GONÇALVES, José Mario. **Religião e violência na África Romana: Agostinho e os donatistas**. 2009. 128 f. Dissertação (Mestrado em História) – Centro de Ciências Humanas e Naturais, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2009.

HASTENTEUFEL, Zeno. **Dom Feliciano na Igreja do Rio Grande do Sul**. Porto Alegre: Acadêmica, 1987.

JULLIAN, Camille. **Histoire de la Gaule**. Paris: Hachette et cie, 1908.

KLINGE, Germán Doig. **Direitos humanos e ensinamento social da Igreja**. Tradução José António Ceschin. São Paulo: Loyola, 1994.

LIMA, Yêdda Dias. **Apostila do curso sobre paleografia: paleografia**. São Paulo: IEB, Universidade de São Paulo, 2006.

LIPPI, Jean-Paul. **Julius Evola, métaphysicien et penseur politique: essai d'analyse structural**. Lausanne: Editions l'Age d'Homme, 1998.

LIRA, José Luis Widow. **La naturaleza política de la moral**. Santiago de Chile: Universidad Adolfo Ibañez; RIL, 2004.

MORESCHINI, Claudio; NORELLI, Enrico. **História da literatura cristã antiga grega e latina II: do Concílio de Nicéia ao início da Idade Média**. Tradução Marcos Bagno. São Paulo: Loyola, 2000.

NORBERG, Dag. **Manual prático de latim medieval: breve história do latim medieval**. Rio de Janeiro: CIEFIL, 2007. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-90742009000100019&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 28 maio 2013.

OLIVEIRA, Marcos Marques de. As origens da educação no Brasil da hegemonia católica às primeiras tentativas de organização do ensino. **Ensaio: avaliação e políticas públicas em Educação**, Rio de Janeiro, v. 12, n. 45, p. 945-958, dez. 2004. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-40362004000400003&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 10 mar. 2014.

PATTE, Daniel. **Paulo, sua fé e a força do evangelho**. Tradução José Raimundo Vidigal. São Paulo: Paulinas, 1987.

QUETGLAS, Pere Joan. **Elementos básicos de filología y lingüística latinas**. Barcelona: Universitat de Barcelona, 2006.

ROCHA, Ivan Esperança. Dominadores e dominados na Palestina do século I. **História**, Franca, v. 23, n. 1-2, 2004. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-90742004000200012&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 06 jun. 2014.

SHELLENBERG, Theodore Roosevelt; SOARES, Nilza Teixeira. **Arquivos modernos: princípios e técnicas**. Rio de Janeiro: Ed FGV, 2002.

SEVERINO, Antônio Joaquim. **A filosofia contemporânea no Brasil: conhecimento, política e educação**. Petrópolis: Vozes, 1999.