

Agostinho e Eliade: um diálogo entre a Teologia e a Filosofia da História

Lucas Andrade Ribeiro¹

Resumo: Este artigo visa estudar a concepção de Teologia da História em Santo Agostinho, comparando-a com o pensamento de Mircea Eliade sobre a Filosofia da História. Para tal, serão utilizadas, sobretudo, a obra *Cidade de Deus* do antigo teólogo e o livro *O Mito do Eterno Retorno* do filósofo contemporâneo.

Palavras Chave: Agostinho, Eliade, Teologia da História, Filosofia da História.

Abstract: This article studies the conception of Theology of History of Augustine (mainly in “City of God”) in comparison to Mircea Eliade’s Philosophy of History (mainly in “The Myth of Eternal Return”).

Keywords: Augustine, Eliade, Theology of History, Philosophy of History.

Introdução

O presente artigo tem por objetivo estudar as concepções de Filosofia e Teologia da História de dois grandes pensadores. O primeiro é Agostinho de Hipona, bispo, teólogo e grande doutor da igreja que viveu entre o quarto e o quinto século da era cristã. Suas obras passaram a influenciar não apenas seus contemporâneos, mas também gerações que o sucederam, pois “Agostinho é, na verdade, o Preceptor do Ocidente (...) E, com efeito, todos, de um modo ou doutro, lhe sofreram o influxo. Por quase um milênio exerceu domínio incontestado no campo do pensamento” (BOEHNER, 2004, p.203). Além disso, suas ideias chegaram, inclusive, até os dias atuais.

O segundo é Mircea Eliade, imortal filósofo e historiador das religiões romeno que viveu no século 20. Ele escreveu sobre conceitos relacionados à Filosofia da História em várias partes de suas obras, mas, sem sombra de dúvida, é em *O Mito do Eterno Retorno*, um de seus principais trabalhos, que ele mais profundamente aborda a temática, chegando a afirmar o seguinte na primeira parte do livro: “se não receássemos parecer demasiado ambiciosos, teríamos dado a este livro o seguinte subtítulo: Introdução a Uma Filosofia da História” (ELIADE, 1969, p. 11). Com isso, observa-se a importância que o estudo desta temática terá em sua obra.

Metodologicamente, será feito o seguinte trajeto. Primeiramente, falar-se-á da Teologia da História em Agostinho, apontando a história em sua profundidade e universalidade; em seguida, sobre a história como uma narrativa; depois, da história como palco da salvação humana e das implicações de sua forma de pensar sobre o assunto.

Já a segunda parte será focada nas definições eliadianas sobre Filosofia da História. Num primeiro momento, serão abordados os arquétipos e as repetições, seguido de suas ideias sobre a renovação do tempo, prosseguindo para sua concepção de que o homem arcaico era anti-histórico, e as implicações que seus pensamentos têm para sua forma de olhar a história.

Por fim, a última seção visará mostrar as divergências existentes entre as formas com que Agostinho e Eliade abordam a história, tendo como base, sobretudo, os momentos em que o próprio filósofo romeno fala sobre este assunto. Isso sem

¹ Graduado em Filosofia pela Unicamp. Estudante de Teologia e mestrando em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo.

deixar de considerar os filósofos modernos que têm opiniões também combatidas pelo sistema eliadiano.

1. Teologia da História em Agostinho

Ao iniciar este trabalho, é necessário mostrar a forma como as concepções agostinianas se desenvolveram. Muito se discutiu sobre se Agostinho deveria ser considerado um filósofo ou um teólogo, devido às suas posições fortemente influenciadas por suas concepções religiosas. Em geral, entende-se que seu sistema compreende ao mesmo tempo ambas as coisas, já que, para o pensador antigo, não fazia sentido separar a Filosofia, que era a busca da verdade, da verdade que ele encontrou no pensamento teológico cristão. Sendo assim: “Agostinho quer ser, em primeiro lugar, um teólogo, e não um filósofo. A inexistência de uma síntese filosófica, fora do contexto teológico é, em derradeira análise, simples decorrência do seu sistema” (BOEHNER, 2004, p. 203).

Isso justifica a posição adotada aqui de designar sua Filosofia da História por Teologia da História, apesar do entendimento de que, para ele, em seu próprio tempo, não fariam sentido esses debates. Dessa forma, este artigo segue a posição adotada por um dos maiores estudiosos de Agostinho da contemporaneidade, o francês “Etienne Gilson [que] argumentou vigorosamente que o que encontramos em Agostinho não é uma filosofia, mas uma teologia da história” (BOURKE, 1995, p.294).

Gilson não encerra a forma como se pode remeter a este assunto, já que é complementado pela posição que é defendida por Bourke, que diz: “o uso agostiniano da sua filosofia da história não se distingue de sua teologia” (BOURKE, 1995, p.294). E, por fim, pode-se também encontrar a conclusão que ele defende, dizendo que: “existe, então, em Santo Agostinho, uma visão cristã da história; se vamos chamá-la de filosofia ou teologia, são pequenas as consequências” (BOURKE, 1995, p.294). Isso mostra a riqueza dos trabalhos que já foram desenvolvidos nessa temática e como alguns autores tendem a assertivamente dizer que é uma teologia, enquanto outros preferem marcar a multiplicidade disciplinar do conteúdo dos pensamentos agostinianos.

1.1 História em sua profundidade ou Universal

Essa forma de compreender a história dentro do escopo teológico, ou seja, do campo que dialoga com a revelação e a fé, ajuda a perceber que, para o pensador norte-africano, não faz sentido fazer a história como os historiadores de sua época faziam, ou mesmo, como ela é feita nos dias atuais. Para ele, a maior preocupação não está em narrar como aconteceram os eventos em uma sucessão infinita que tem como fim a narrativa dos eventos por si mesma. Para o teólogo de Hipona, a história é pensada em sua totalidade, como parte de algo maior que liga não somente as pessoas que vivem em seu tempo, mas liga toda a humanidade:

ela [a História] deve bastar para que se compreenda que não se tratará mais aqui da história dos historiadores, da história da ciência (...) mas antes do problema que propõe à nossa consciência a história realmente vivida pela humanidade através da totalidade da duração e à qual cada um de nós se acha intimamente associado pelo próprio caráter histórico da existência. É, para resumir tudo numa só frase, o problema do “sentido da história” (MARROU, 1989, p. 10)

Em outras palavras, a preocupação maior da Teologia da História agostiniana não está na narrativa por si só da história, mas na profundidade de sentido que ela encontra, ou seja, de seu valor ontológico. Com isso, também é assegurado não somente o caráter de sentido da história, mas também sua universalidade.

Não escapa às obras de Agostinho a crítica àqueles que, já em seu tempo, adotavam uma posição que valorizava mais a história como fim em si própria, sem atrelá-la a valores mais próximos à ontologia, ao sentido. Observa-se isso em vários trechos de seus escritos, sendo que um dos momentos em que ele demonstra sua forma de pensar sobre o assunto está na *Verdadeira Religião*, quando ele diz que: “não poucas pessoas gostam mais das coisas temporais do que da divina Providência que forma e dirige os tempos. Têm amor ao fugaz e não querem que passe aquilo que amam” (AGOSTINHO, 1987, p. 75 – XXII, 43).

O pensador antigo vê, mesmo nas situações mais contraditórias da realidade, fatos e momentos que podem apontar para esta profundidade de sentido e universalidade da história. Isso porque, em meio aos momentos mais complexos e paradoxais, ele não deixa de entender que, mesmo diante de “todos estes dramas, todos estes sofrimentos, estes fracassos aparentes, o plano divino da salvação ainda se realiza e avança com um passo seguro para o triunfo de sua realização” (MARROU, 1989, p. 46).

Logicamente, existe uma profunda e inescrutável distância entre a forma como os seres humanos e a divindade enxergam o desenrolar desses eventos, uma vez que “não se trata de um limite na ciência humana do Cristo, mas de uma impossibilidade ontológica para nós homens, ainda imersos na história, de receber a este respeito uma comunicação plena e total” (MARROU, 1989, p. 48). Em outras palavras, “a história, considerada em sua totalidade e em sua realidade profunda, é também um mistério no sentido que o conhecimento que dela podemos adquirir permanece sempre extremamente limitado” (MARROU, 1989, p. 51). Isso significa que existe um limite à forma como os seres humanos podem interpretar e entender todos estes eventos, que, muitas vezes, estão marcadas por situações tão complexas e paradoxais que são difíceis de entender de forma plena pela racionalidade. Sobre este mistério da História, uma boa referência é o livro *Ensaio sobre o mistério da história* de Jean Daniélou.²

Olhando por esse prisma, pode-se observar o significado mais profundo e universal da história. Nisso, entram as metáforas agostinianas, que não serão objetos diretos desta pesquisa: a Cidade de Deus e a Cidade dos Homens. A história universal, então, consistiria nas múltiplas relações humanas que estão abarcadas nessas metáforas. Sendo assim, é no desenvolvimento dos diversos conflitos e da vitória que haverá no final dos tempos, da Cidade de Deus sobre a Cidade dos Homens, que se passa a significação mais profunda da história de toda a humanidade. Portanto, é “das considerações sobre a natureza do Estado de Deus e do Estado terreno [que] Agostinho dirige a vista para o papel histórico que lhes cabe no passado, no presente e no futuro, alçando-se, assim, a uma interpretação realmente universal da história!” (BOEHNER, 2004, p. 200).

1.2 História como narrativa

Após a demonstração sobre o caráter de universalidade e profundidade da história, passa-se, agora, a mostrar a História como uma narrativa. Sobre este fato, pode-se dizer que Agostinho rejeita a ideia de que queria narrar fatos de tempos que se passaram, acerca de batalhas, nomes de vencedores, como fazem os historiadores

² DANIELLOU, Jean. *Essai sur le mystère de l'histoire*. Paris: Les Éditions du Cerf. 1982.

comuns. Sua preocupação está em narrar a história acerca do que é relevante para o plano salvífico divino.

Para tal, é importante destacar que o conceito agostiniano de história não deve ser confundido com o conceito que a modernidade atribui a este termo. Porque, em Agostinho, o que se vê é uma narrativa dos eventos salvíficos da divindade que guia a temporalidade rumo a um fim de redenção. Ou seja, “o conceito de história de Agostinho é diferente. A partir dele, história é uma narrativa. Não é o que chamamos de história (...) ‘*Historia*’ de Agostinho não é ‘história’, mas é ‘estória’”³ (BITTNER, 1999, p. 345). Com isso, entende-se que a distinção, que é tão cara à fenomenologia, de mostrar uma história que narra não somente acerca do *logos*, mas também do *mythos*, é uma categoria que pode ser aplicada ao pensamento agostiniano, segundo autores como Bittner.

Para elucidar melhor esta questão, faz-se necessário consultar os próprios escritos de Agostinho, nos quais ele teve a oportunidade de mostrar como eram suas concepções sobre este tema. Ver-se-á que, tanto em *A Verdadeira Religião* como em *A Cidade de Deus*, existe uma forma de se olhar para a história valorizando seu caráter narrativo; em outras palavras, como uma sucessão de eventos que acontece dentro da vivência de um povo, ou de um grupo de pessoas, que aponta para objetivos que transpõem a própria temporalidade.

A primeira passagem diz que “o fundamento para seguir esta religião é a história e a profecia. Aí se descobre a disposição da divina Providência, no tempo, em favor do gênero humano, para reformá-lo e restaurá-lo, em vista da posse da vida eterna” (AGOSTINHO, 1987, p. 48 – VII, 13). E a outra fala: “Como se cumpriram as promessas de Deus a Abraão (...) sabemos que pertencem não só ao Povo Israelita segundo a carne, mas também a todos os povos segundo a fé – é o que indicará o desenvolvimento da Cidade de Deus no decurso dos tempos” (AGOSTINHO, 2011, p. 1587 – XVII, 1).

O que se atesta nestas passagens é a importância que Agostinho concede à interpretação de uma narrativa dos eventos em que, em suas próprias palavras, Deus guia a Cidade de Deus em sua caminhada pela história. Nisso, fica demonstrado que a forma como o antigo teólogo descreve a história difere substancialmente da maneira como os modernos historiadores tendem a operar esta ciência.

O que diferenciaria, então, para o pensamento agostiniano, as narrativas cristãs das outras presentes nas culturas que o circundavam era o fato de que ele entendia, por meio da fé, que aquelas narrativas expressas na Bíblia faziam parte de uma revelação dada pelo criador do universo. Ou seja, o seu entendimento de que ela era revelação é o que a diferenciava de ser considerada algo inválido, ou de menor valor. Vê-se isso em:

Então, falar sobre a encarnação cristã, crucificação e ressurreição não é diferente de nenhum modo de estórias ordinárias sobre pessoas de diferentes tempos e situações. Ela é sobre o mesmo tipo de coisa, a estória cristã só é melhor porque ela é mais importante e porque ela é autorizada por quem é a origem de qualquer estória verdadeira, seja lá sobre o que for” (BITTNER, 1999, p. 347).

³ “Augustine’s concept of history is different. For him, historia is a narrative. It is not what we call history (...) Augustine’s “historia” is not “history”, it is “story””. (Tradução do autor)

Nisso se percebe que as histórias, ou, para ser coerente com o que vem sendo abordado, as narrativas dos eventos que compõem o imaginário cristão, são mais verdadeiras porque se entende que elas foram dadas por Deus.

Ainda existe outra forma, que está dentro da lógica de entender a história como narrativa, de se dizer que Agostinho separa a história em dois termos: “história secular” e “história sagrada”. Mas, sobre isso, baste aqui o já exposto. Mais informações sobre esta perspectiva podem ser encontradas na obra de Markus, intitulada *Saeculum: História e Sociedade na Teologia de Santo Agostinho*.⁴

1.3 História como palco da salvação e seus estágios

Na continuidade desta pesquisa, faz-se necessário demonstrar, de forma mais clara, um ponto que já estava implícito em partes anteriores: o fato de que, em Agostinho, a história é palco onde ocorre o plano salvífico de Deus. Sendo assim, entende-se que a temporalidade ganha um valor imenso na visão agostiniana, já que é nela que ocorre a atuação da divindade, pois é “o plano divino da salvação a intervenção do Deus salvador no seio da humanidade arruinada pelo pecado, e isto através da temporalidade, na história” (MARROU, 1989, p.24-25).

Nisso o pensador antigo se diferencia bastante das concepções de Eliade, conforme será mais bem explorado adiante, uma vez que a temporalidade é elevada ao estatuto no qual se pode construir com segurança uma Teologia da História, conforme se vê em: “o tempo foi escolhido por Deus como vetor da salvação, como modo de realização de sua *oikonomia*. Atingimos aí esta base sólida sobre a qual se pode construir todo o edifício de nossa teologia da história” (MARROU, 1989, p.27). Nesta lógica de pensamento, observa-se que a história não deve ser rejeitada, ou mesmo colocada em segundo plano, mas deve ser valorizada como local privilegiado e escolhido pelo próprio Deus como lugar de ação e atuação Dele em seu povo.

Com isso, se constrói um sistema de pensamento que valoriza a história, apesar de conferir a ela uma limitação e uma transitoriedade que geram nela uma menor profundidade ontológica do que a que existe na eternidade. Apesar disso, o que se tem é uma valorização das atitudes humanas e divinas na temporalidade, mesmo que, em última análise, ela aponte para outra realidade que se encontra no porvir, ou seja, na escatologia. Esta limitação, em meio à valorização, está expressa no seguinte trecho de Agostinho: “No que respeita a esta vida mortal, que se desliza e acaba em poucos dias, que interessa sob que autoridade vive o homem feito para morrer, se os que mandam não o obrigam a atos ímpios e iníquos?” (AGOSTINHO, 2011, p. 519 – V, 17). Nesta pergunta, que está inserida na típica retórica antiga, na qual ele era especialista, percebe-se a limitação que é concedida à história, sem que isso, de forma alguma, a torne pouco importante, uma vez que ela é palco da ação divina.

A história, ou narrativa, da salvação tem, na obra agostiniana, uma divisão que constitui, basicamente, de uma interpretação baseada na Bíblia. Ele divide a humanidade em três períodos: um, antes da queda, conforme narrado nos primeiros capítulos do *Gênesis*; outro, que vai da queda até o ‘juízo final’ que acontecerá no final dos tempos, período no qual a Cidade de Deus será separada definitivamente da Cidade dos Homens; e o último período seria o inaugurado após este momento.

Então, a história, propriamente dita, ficaria neste momento intermediário entre a queda e a separação entre as duas Cidades, conforme se vê em: “sobre esta base, a história humana é dividida em três partes. Existiu um tempo da humanidade não caída,

⁴ MARKUS, R. A. *Saeculum: History and Society in the Theology of St Augustine*. Cambridge: Cambridge University Press. 1970.

existe um período da humanidade caída, e existirá um tempo de uma humanidade em parte redimida e em parte condenada” (BITTNER, 1999, p.351). Soma-se a isso a seguinte frase: “a história pode parecer bastante monótona no primeiro e no último estágio dos três” (BITTNER, 1999, p. 352).

Uma vez que estes dois momentos diferem bastante, qualitativamente, do tempo que se encontra a humanidade, percebe-se, por meio desta separação do tempo, mais uma vez, que o que Agostinho aponta como história não é semelhante ao que os historiadores modernos entendem, reforçando assim o caráter de narrativa do processo salvífico de Deus com o objeto de sua Teologia da História. A “história ‘real’ só pode vir a existir na segunda parte da história humana, que é entre a queda e o julgamento, a nossa fase, que Agostinho algumas vezes denominou de ‘*hoc saeculum*’ (neste período do mundo)” (BITTNER, 1999, p. 353). Em outras palavras, sua conceituação sobre o que é história extrapola o próprio campo do que, modernamente, entende-se como história.

1.4 Implicações da Teologia da História

Este tópico buscará demonstrar as implicações da Teologia da História de Agostinho, mostrando que ela aponta para várias possibilidades, das quais optaremos por explorar apenas duas. A primeira, a interpretação de que existe uma outra realidade que transcende a própria história, que usualmente é chamada, na Bíblia, de “novos céus e nova terra”. E a segunda, que apesar de apontar para uma realidade que transcende a própria temporalidade, o cristão e a cristã não estão eximidos de atuar fazendo uma participação positiva e marcante na temporalidade.

Iniciar-se-á por meio de uma citação do próprio teólogo de Hipona, na parte final de *A Cidade de Deus* quando ele diz o seguinte acerca do último período da história: “lá reinará a verdadeira paz, lá onde ninguém sofrerá qualquer adversidade provinda de si próprio ou de outrem” (AGOSTINHO, 2011, p. 2366 – XXII, 30). E completa: “lá repousaremos e veremos, veremos e amaremos, amaremos e louvaremos. Eis o que estará no fim sem fim. E que outro é o nosso fim senão chegar ao reino que não tem fim?” (AGOSTINHO, 2011, p. 2371 – XXII, 30). Nisso fica demonstrado o caráter altamente teológico de suas afirmações, já que elas apontam para uma realidade transcendente que está embasada na tradição cristã.

É importante fazer uma observação neste ponto para evitar mal-entendidos sobre o pensamento agostiniano. Em muitos momentos da história, desde os tempos medievais que sucederam a morte de Agostinho, existiram, inúmeras vezes, tentativas de associar a metáfora agostiniana da Cidade de Deus com um determinado Estado, ou mesmo com a Igreja Católica. Porém, apesar de estarem presentes de forma embrionária estas concepções em suas obras, não se pode afirmar que isso se dá por causa de seus escritos, pois isso extrapola suas afirmações. Uma forma razoável de ver sua influência seria entender que ele nem defendeu, nem proibiu que este tipo de associação fosse feita posteriormente por seus leitores, como se lê em:

Não se pode, portanto, considerar Agostinho nem como tendo definido o ideal medieval de uma sociedade civil submissa à primazia da Igreja, nem tendo condenado antecipadamente tal concepção. O que é verdadeiro, estrita e absolutamente, é que em nenhum caso a Cidade terrestre e, menos ainda, a Cidade de Deus poderiam ser confundidas com uma forma de Estado, qualquer que fosse (GILSON, 2007, p.345-346).

O que pode ser tirado da obra do pensador norte-africano é o convite que ele estende à humanidade, dizendo que existe uma pátria que transcende esta temporalidade, pela qual as pessoas são convidadas a trabalhar, na história. Isso se vê em: “para esta pátria te convidamos e exortamos. Junta-te ao número dos seus cidadãos porque ela tem como que por asilo (...) Apodera-te agora já da pátria celeste. Por ela pouco trabalharás – e nela reinarás na verdade e para sempre” (AGOSTINHO, 2011, p. 279 – II, 29).

Pode-se perceber que o ponto de partida de Agostinho, em todas estas citações, é a Bíblia; isso se dá porque nela a revelação encontra um lugar central. É ela que ajuda que se entenda a universalidade e a própria profundidade do tempo. Com isso, entende-se que o universo é organizado por meio da palavra revelada. Conforme se observa em: “o ponto de partida de Agostinho é, portanto, a revelação, que, confere à história a universalidade que nosso empirismo fragmentário não pode alcançar” (GILSON, 2007, p.349).

Antes de encerrar esta parte, porém, é necessário fazer algumas últimas considerações no que diz respeito ao papel que se deve ter na temporalidade. Agostinho entende que é parte do ser cristão e cristã a atuação na vida social de uma sociedade, sendo assim, não se pode ficar indiferente frente às realidades circundantes, pois isso não seria algo condizente com o papel da Cidade de Deus.

Um dos grandes intérpretes do pensamento agostiniano, e que dá luz a esta seção sobre a *Teologia da História*, Henri Marrou, questiona: “nossa teologia da história deve, se quiser ser maior do que um vão raciocínio, contribuir para a fundamentação de uma espiritualidade: Que condições acarreta para o cristão o fato de ser consciente de sua inserção na história da salvação?” (MARROU, 1989, p. 76-77).

Ou seja, a grande inquietação levantada pelo autor é sobre o que, na prática, o ser cristão e cristã implica para a vivência da pessoa na sociedade. Isso é um convite explícito para que haja um verdadeiro envolvimento na dinâmica social, buscando “redescobrir em sua terrível simplicidade o sentido profundo da responsabilidade histórica do cristão” (MARROU, 1989, p. 85). Deve-se tentar, assim, ter uma atuação sempre marcante que gere transformações positivas não somente para as pessoas que estão dentro do seio das igrejas, mas também para toda a realidade que envolve a vida social. Portanto, “por causa desta condição temporal, embarcados na história, seremos necessariamente atores e não simples espectadores ou testemunhas (recusar-se a agir é, como vimos, ainda agir, e da pior maneira)” (MARROU, 1989, p. 103).

2. Definição de Filosofia da História em Eliade

Após o exame das ideias agostinianas relativas à Teologia da História, agora observar-se-á os escritos de Mircea Eliade, visando buscar seus métodos e concepções sobre a Filosofia da História. E esta relação que se faz neste artigo, intercalando Teologia e Filosofia, é defendida por Daniélou como benéfica, já que “esta concepção da relação entre a filosofia e a teologia parece apenas aceitável. Isso faz da teologia uma ciência prática da salvação sem o valor especulativo; é a filosofia da religião que proporciona uma crítica racional do cristianismo” (DANIÉLOU, 1959, 74-75), o que entra em concordância com o que já vinha sendo trabalhado até aqui.

Acerca do método de Eliade, o que se observa é que sua forma de abordar as realidades e conjunturas, tanto religiosas como seculares, parte da observância dos sentidos mais profundos das realidades, conforme é bastante característico da hermenêutica fenomenológica. Em outras palavras, pode-se ver, em seu próprio texto, uma conceituação sobre como se opera esta forma de fazer ciência:

Por isso evitamos a interpretação sociológica ou etnográfica contentando-nos com uma simples exegese do *significado* geral que todos esses cerimoniais pressupõem. Em suma, o nosso objetivo é compreender o seu significado, esforçando-nos por *ver* o que eles nos mostram e reservando para futuras investigações o estudo particular-genético ou histórico de cada conjunto mítico-ritual (ELIADE, 1969, p. 88-89).

E é a partir desta forma em que se privilegia o sentido em detrimento de formas científicas sociológicas que se dá o método eliadiano.

Outra questão que merece atenção especial em suas concepções é o fato de que ele entende que o ser humano tem, em si, uma estrutura religiosa. Forma de entender que marcará todo o entendimento de sua obra, ele denomina este conceito de *homo religiosus*, ou seja, homem religioso. Em clara comparação com a forma como a biologia designa as espécies, isso mostra sua intencionalidade na defesa de que um dos elementos constitutivos básicos da humanidade é seu aspecto religioso, conforme se observa em: “damo-nos conta da validade das comparações entre fatos religiosos pertencentes a diferentes culturas: todos esses fatos partem de um mesmo comportamento, que é o do *homo religiosus*” (ELIADE, 1992, p. 22-23). Esta marca em seu pensamento se deve à sua compreensão de que, em todas as culturas humanas, desde a antiguidade, que é objeto especial da sua atenção, o ser humano é influenciado e constituído por crenças e ações religiosas que dão sentido e profundidade ao seu mundo.

Além disso, suas interpretações sobre a história, que vão ajudar na construção de suas acepções, estão marcadas e fortemente influenciadas pelo entendimento de que as sociedades antigas, ou, como ele prefere denominá-las, arcaicas, são desconfiadas e contrárias à valorização da história como ela é concebida nos dias atuais. Isso se deve ao fato de que elas têm tendências conservadoras que buscam sempre situar o ser humano em um local que seja trans-histórico, ou seja, que supere a própria existência do tempo, em geral, atrelado a atos primordiais divinos, afirmando: “quanto a nós, dever-se-á ver nesta depreciação da história, ou seja, dos acontecimentos sem modelo trans-histórico, e nesta recusa do tempo profano, contínuo, uma certa valorização metafísica da existência humana” (ELIADE, 1969, p. 11-12). Com isso, espera-se mostrar que seu pensamento privilegia a ontologia, como se verá ao longo desta seção.

2.1 Arquetipos e Repetições

Apresentadas as ideias gerais de sua Filosofia da História, a primeira parte desta subdivisão visará demonstrar a importância que os arquetipos e repetições têm para o pensador romeno. Sua compreensão parte do pressuposto de que todos os atos humanos, sobretudo do homem ‘primitivo’ ou ‘arcaico’, são originariamente produzidos por questões religiosas e dão-se no campo da repetição de atos primordiais que já foram praticados, em um tempo imemorial, por deuses e semideuses. Ou seja, “em todos os atos do seu comportamento consciente, o ‘primitivo’, o homem arcaico, apenas conhece os atos que já foram vividos anteriormente por outro, *um outro que não era um homem*. Tudo o que ele faz já foi feito” (ELIADE, 1969, p. 19). É isso que permite que ele faça parte de um mundo organizado, em outras palavras, que tem sentido.

Acerca do sentido, vale a pena ater-se de forma atenta, pois o sentido dos atos é essencial nas compreensões eliadianas, uma vez que ele ajuda o ser humano a estar em conexão harmônica com o que está ao seu redor. Com isso, percebe-se que a repetição de gestos arquetípicos não tem um caráter secundário, pois ele marca a

ontologia em sua maior profundidade, quando o próprio ser humano se entende como parte de algo maior do que ele mesmo, que dá profundidade a sua existência. “Esse empreendimento [de repetições arquetípicas] não significava para eles mais do que a repetição de um ato primordial: a transformação do caos em Cosmos pelo ato divino da Criação” (ELIADE, 1969, p. 24-25). Nisso observa-se que todas as ações humanas, desde as mais cotidianas até as mais solenes, estavam inseridas em um contexto que transcendia a própria temporalidade, levando a conexão destes seres humanos ‘arcaicos’ com uma realidade que dá ordem a sua própria existência.

Estes vários rituais são arquetípicos. Isso significa que eles foram praticados anteriormente, em um passado que está fora da ordem da história, em um tempo que não pode ser mensurado. Seus atores geralmente são deuses, heróis ou semideuses que mostraram para os seres humanos valores ou atitudes que os ajudam a dar sentido a sua própria existência, dando ordem a ela.

Em outras palavras, estes rituais, que são repetições de ações e falas de arquétipos míticos, modificam a existência dos seres humanos que participam delas, transformando o que era *caos* em *cosmos*, conforme se vê em: “os rituais se desenvolvem não só num espaço consagrado, ou seja, num espaço essencialmente distinto do espaço profano (...) ‘naquele tempo’ (*in illo tempore, ab origine*) em que o ritual foi realizado pela primeira vez por um deus, um antepassado ou um herói” (ELIADE, 1969, p. 35).

Uma das características mais significativas destes rituais nas sociedades arcaicas é que eles contemplavam as mais diversas áreas da vida, não sendo restritos apenas a questões ditas nos dias atuais como sendo ‘religiosas’. Isso se dá porque, na teoria de Eliade, todas as atitudes do *homo religiosus* são potencialmente religiosas. Daí se pode “acrescentar que, para as sociedades tradicionais, todos os atos importantes da vida quotidiana foram revelados *ab origine* por deuses ou por heróis. Os homens apenas repetem até o infinito esses gestos exemplares e paradigmáticos” (ELIADE, 1969, p. 47). Ou seja, a questão do tempo mítico, atemporal, é muito mais importante em profundidade, pois é nele que de fato os atos primordiais que movem todos os outros aconteceram.

Esta forma de se enxergar a existência, como algo que está condicionado a um passado imemorial, é uma das características da humanidade primitiva, segundo Eliade. Isso é um dos principais fatores da causa do seu combate à história, tal qual se entende na modernidade, uma vez que ela exclui, ou chega muito perto disso, a possibilidade de que estes eventos míticos sejam geradores de sentido. Isso deixa, conforme o pensamento do filósofo romeno, a história moderna com menos profundidade ontológica do que a forma como acontecia nas sociedades antigas.

Portanto, estas características da “ontologia primitiva: a repetição de gestos paradigmáticos confere realidade a um ato e é nessa medida que há uma abolição implícita do tempo profano, da duração, da ‘história’; aquele que reproduz o gesto exemplar é transportado assim para a época mística” (ELIADE, 1969, p. 50). Disso se percebe que, para eles, era o mito que conferia um sentido de maior profundidade à história, pois só nele haveria potencial para gerar sentido à própria existência humana.

Sendo assim, pode-se concluir que, para Eliade, o ser humano que não está meramente preso ao sentido histórico, como se entende modernamente, estaria mais apto a viver sua humanidade de forma mais plena, mais integrada e com maior profundidade. Comprova-se isso pela seguinte afirmação:

o homem opõe-se à própria história mesmo quando se dedica a fazê-la, mesmo quando pretende nada mais ser do que “história”.

E, na medida em que o homem ultrapassa o seu momento histórico e dá livre curso ao seu desejo de reviver os arquétipos, ele realiza-se como um ser integral, universal (ELIADE, 1979, p. 35).

2.2 A Renovação do Tempo

Dessa defesa de que o ser humano arcaico tinha uma concepção não histórica do mundo, que o ajudava a estar conectado em maior profundidade à existência, se chega ao próximo conceito que é bastante caro ao pensamento eliadiano: a renovação do tempo. Eles entendiam que o mundo deveria ciclicamente se repetir, gerando assim uma série de continuidades, que sempre eram retornadas para trazer novamente sentido à existência.

Esta é uma das concepções mais importantes da Filosofia da História de Mircea Eliade, uma vez que, para ele, o tempo funciona de forma cíclica, operado por estas recuperações de gestos arquetípicos constantes, como se observa em: “esta concepção de uma criação periódica, isto é, da renovação cíclica do tempo, coloca a questão da abolição da ‘história’, que é o problema fundamental deste ensaio” (ELIADE, 1969, p. 67). E para o filósofo contemporâneo isso gerava uma maior significação da própria história. Em outras palavras, “ela *repetia* e atualizava a cosmogonia, a passagem do Caos ao Cosmos. O acontecimento mítico estava *presente*” (ELIADE, 1969, p. 70-71). Pois, como já foi dito, um mundo que é organizado por mitos sai do momento de não organização, que geralmente se chama *caos*, em um espaço cognoscível e habitável pelo ser humano, ou seja, o mundo vira *cosmos*.

Existem questões religiosas em que, mesmo em religiões históricas, como é o caso do cristianismo, repete-se esta lógica arcaica, uma vez que em diversos rituais religiosos se observa um tempo cíclico, que repete e retoma sempre as ideias e ações divinas que ocorreram em um passado distante. Isso, mesmo que este passado distante, como no caso dos cristãos e cristãs, seja majoritariamente localizável na história. Isso não exclui o caráter ontológico ou mesmo mítico de algumas narrativas, por exemplo, “o dia de Páscoa e o de Ano Novo eram datas habituais do batismo para o cristianismo primitivo. (O batismo equivale a uma morte ritual do homem antigo, seguida de um novo nascimento...)” (ELIADE, 1969, p. 74). Um raciocínio análogo poderia também ser aplicado ao sacramento eucarístico, já que nele se traz novamente à memória – no caso dos protestantes, ou propriamente realiza-se o sacrifício, no caso dos católicos – o ato inicial da morte do Cristo.

Outros exemplos de renovação do tempo poderiam ser dados, mas, por enquanto, basta também lembrar a intrínseca relação existente entre o passado e o futuro dentro desta forma de se entender a realidade. Já que o final, geralmente, aponta para uma realidade que já existiu um dia no passado mítico, portanto, para “as visões míticas do ‘princípio’ e do ‘fim’ do Tempo são homologáveis e a escatologia se identifica” (ELIADE, 1969, p. 88). Isso ocorre mesmo na forma como cristãos e cristãs enxergam a realidade, uma vez que a o paraíso, que está expresso na escatologia, em muitos sentidos, aproxima-se do paraíso perdido narrado na primeira parte mitológica do *Gênesis*.

2.3 Homem arcaico anti-histórico

Devido a estas concepções do ser humano arcaico, segundo Eliade, era gerado nele um sentimento de anti-historicidade. Pois, para ele, não fazia sentido valorizar algo que não geraria a possibilidade de uma maior profundidade de sentido. Esta renovação do tempo podia acontecer por diversas vezes, e marcava eventos cotidianos da vida de um povo, como o nascimento de um novo ente, ou mesmo por meio da

mudança de um governo. As renovações, por sua vez, possibilitavam que o mal, as dificuldades e as incongruências da existência fossem esquecidas e superadas por aquele grupo. Pois:

na concepção primitiva “nova era” começava não só com cada novo reinado, mas também com a consumação de um casamento, com o nascimento de uma criança, etc. Porque o cosmos e o homem se regeneram constantemente e por todos os meios, o passado é consumado, os males e os pecados eliminados, etc. (ELIADE, 1969, p. 95).

Isso mostra a preocupação que a humanidade primitiva teria com a constante renovação do tempo, por meio da repetição dos arquétipos, que gerava nele um forte sentimento contrário a esta história profana, que deveria ser abolida de tempos em tempos.

Existia uma gama considerável de rituais que faziam o papel de superar um ciclo e introduzir outro, mas, independente da forma como eles eram realizados, o mais importante era que, nestas múltiplas “formas, todos estes instrumentos de renovação tendiam para o mesmo objetivo: anular o tempo passado, abolir a história através de um retorno contínuo *in illo tempore*, pela repetição do ato cosmogônico” (ELIADE, 1969, p. 95).

Este tempo histórico era sempre abolido por meio de um tempo não histórico, como diz Eliade, nesse tempo *in illo tempore*, tempo que ocorreu outrora e que não pode ser mensurado ou localizado, em outras palavras, no tempo mítico. Eles remetiam a este tempo devido “a necessidade que as sociedades arcaicas sentem de se renovar periodicamente através da anulação do tempo” (ELIADE, 1969, p. 100). Este ato cosmogônico renovava assim o tempo, trazendo uma nova realidade à existência.

Mas o que mais interessa a esta parte da exposição, especificamente, é o caráter que estes sistemas antigos tinham de abolir o tempo, o que demonstrava o quanto eles eram anti-históricos. E é desta forma negativa de se ver o tempo concreto que surge a expressão que dá nome ao livro de Eliade, *O Mito do Eterno Retorno*, que tem sido usado em boa medida como balizador das exposições do pensador romeno sobre a Filosofia da História, pois, para ele, o “que domina todas estas concepções cósmico-mitológicas lunares é o regresso cíclico daquilo que anteriormente existiu, em suma, o ‘eterno retorno’” (ELIADE, 1969, p. 103).

Encerra-se, assim, a breve exposição que se fez acerca do pensamento de Eliade, pois desse modo se garante um ser humano que seja anti-histórico, porque acredita que a melhor forma de compreensão, pelo menos no que diz respeito à profundidade, passa pela renovação do tempo por meio de repetições de atos arquetípicos.

2.4 Implicações da concepção anti-histórica de Eliade

Tendo-se exposto as ideias do filósofo e historiador das religiões, cabe agora refletir um pouco acerca das implicações que seu pensamento traz à história. Um de seus maiores estudiosos, André Guimaraes, diz que Eliade quer abolir a história, mas que isso não significa que ele é contra a história por si só, mas ele é contra o historicismo presente em muitos círculos acadêmicos atuais. Com isso se marcaria que a história, enquanto historicismo, deve ser desvalorizada porque é um espaço de esvaziamento do significado das origens. “Os benefícios trazidos pela descoberta da irreduzibilidade da história e da historicidade do homem revestem importância decisiva na elaboração da concepção eladiana de uma história integral das religiões”

(GUIMARÃES, 2000, p. 343), o que difere em grande medida do pensamento agostiniano que vê a história como um palco da atuação divina.

Nestas implicações, mostra-se que o ser humano deve sempre buscar imitar a divindade, como forma de obter o paradigma no qual busca viver. Mesmo sabendo das limitações que isso provocará em um ser limitado, as tradições religiosas tendem a valorizar estas atitudes que associam as ações humanas, com ações divinas primordiais, como se observa em: “todas as tradições religiosas da humanidade consideram a *imitatio dei* como a norma e a linha diretriz da existência humana” (GUIMARÃES, 2000, p. 370). Isso traz inúmeras implicações tanto para os religiosos de religiões anti-históricas quanto para os de religiões que remetem à história.

Por exemplo, no cristianismo, que muitas vezes foi questionado por Eliade por gerar uma concepção de história que esvazia seu sentido, como é o caso de Agostinho, para o pensador romeno, tem-se uma substituição daquele retorno ao tempo primordial também, só que isso não se dá de forma cíclica, pois ocorre uma só vez. É o que Cristo faz, para o pensamento cristão, pois, ao mesmo tempo em que ele aponta para uma renovação da história já ocorrida com seu advento, também aponta para a abolição da história em sua *parusia*, conforme é apontado pela escatologia, pois:

a regeneração periódica da criação é substituída por uma regeneração única que terá lugar num *illud tempus* que há de vir. Analogamente no judeu-cristianismo a celebração litúrgica dos eventos salvíficos, históricos, é igualmente anúncio escatológico do Fim dos Tempos e evocação, na esperança, da segunda vinda de Cristo que porá fim à História” (GUIMARÃES, 2000, p. 550).

Sendo assim, encerra-se este tópico que fala acerca das implicações das concepções eliadianas com as palavras que um de seus estudiosos, um brasileiro cristão, entende da forma como ele vê o cristianismo inserido neste contexto histórico, quando afirma que “a nova condição do *homo religiosus* não é mais a de recusar a história e procurar aboli-la, mas de viver nela inserido – ao cristão, diz Eliade, não é permitida a evasão – e, ao mesmo tempo, transcendê-la” (GUIMARÃES, 2000, p. 552). Portanto, faz-se necessário fazer este destaque de que o cristianismo não está inserido em um contexto de alienação, conforme muito se vê em algumas práticas atuais. Pois a transcendência cristã deve vir acompanhada de uma verdadeira inserção no tempo histórico.

3. Divergências na concepção de História de Agostinho e de Eliade

Após as considerações que foram feitas sobre a Teologia da História em Agostinho, e a demonstração da Filosofia da História de Eliade, cabe agora tentar colocar em diálogo os conceitos destes dois grandes autores, tendo como ponto de partida, sobretudo, a discussão que o próprio Eliade e seus comentadores fazem sobre esta temática.

3.1 Concepções judaico-cristãs de História

Primeiramente, é necessário construir as concepções judaico-cristãs, tradição da qual Agostinho é um dos principais expoentes. Sendo assim, esta parte que abordará o cristianismo está intrinsecamente ligada ao pensamento agostiniano que foi exposto ao longo deste trabalho.

Para Eliade, esta tradição é uma das principais bases para o surgimento de uma Filosofia da História, pois, desde a narrativa da história do povo hebreu, está acontecendo uma sequência de eventos históricos, que são responsáveis por esta valorização que a história ganhou, contrapondo-se, assim, à forma como o ser humano arcaico se remetia a essas realidades.

Disso se pode entender o cristianismo como uma religião histórica, ou seja, “podemos dizer que o cristianismo é a ‘religião’ do homem *moderno* e do homem *histórico*, daquele que descobriu simultaneamente a *liberdade* pessoal e o tempo *contínuo* (em vez de cíclico)” (ELIADE, 1969, p. 173). Nisso se percebe a importância que o cristianismo teve na construção do ser humano moderno. Isso porque a valorização que este faz do tempo contínuo, da história enquanto sequência de eventos, foi fundamental para o desenvolvimento da mentalidade moderna. Logicamente, seria anacrônico falar que Agostinho imaginava todos os desenvolvimentos posteriores que a Filosofia da História teria após séculos e séculos de leituras e releituras de seus escritos; porém, seu pensamento é de suma importância dentro da tradição judaico-cristã, conforme já foi exposto anteriormente e se vê em:

o acontecimento histórico passa a ser uma teofania, na qual se revelam tanto a vontade de Iavé como as relações pessoais entre o Deus e o povo por ele eleito. A mesma concepção, enriquecida pela elaboração cristológica, servirá de base à filosofia da história que o cristianismo, a partir de Sto. Agostinho, se vai esforçar por construir” (ELIADE, 1969, p. 125).

Isso visa demonstrar a importância que a história tem para o pensamento cristão, pois ela passa a ser palco da ação salvífica de Deus. Ela é o local onde a divindade se revela e atua. Esta concepção não tinha existido pela primeira vez nos cristãos, pois ela já era encontrada em outros povos, como os iranianos. Nestas concepções, a história deixa de ser infinita e passa a ser limitada, e esta limitação aponta para outra realidade que transcende este tempo. Pois, para eles, “a ‘história’ que é destinada ao Universo é limitada, e que o fim do mundo coincide com a eliminação dos pecadores, com a ressurreição dos mortos e com a vitória da eternidade sobre o tempo” (ELIADE, 1969, p. 125). Em outras palavras, estas concepções deixam de ser cíclicas, como era no caso dos povos arcaicos, e passam a ser lineares e limitadas.

O cristianismo vai ainda mais longe do que tradições como a iraniana, ou mesmo a judaica, da qual ele é herdeiro. Pois nas concepções centradas em torno da figura do Cristo é introduzida a ideia de que Deus entra na história e atua nela, ou seja, se a própria divindade escolhe o tempo para fazer-se como outros seres humanos, a temporalidade passa a ser um local de celebração, no qual se podem rememorar os atos de salvação que ocorreram na história. Sendo assim, “o cristianismo renovou a experiência e o conceito de Tempo litúrgico, ao afirmar a historicidade da pessoa de Cristo. Para o crente, a liturgia desenvolve-se num Tempo histórico santificado pela Encarnação do Filho de Deus” (GUIMARÃES, 2000, p. 552).

Com isso, espera-se ter mostrado a importância e dignidade que a Teologia e Filosofia cristãs deram à história, tornando possível que houvesse os desenvolvimentos posteriores que existem hoje nesta área.

3.2 Concepções Filosóficas Modernas de História

Não será objetivo desta pesquisa discutir, exaustivamente, acerca das várias transformações que ocorreram na Filosofia da História nos últimos séculos. Focar-se-á apenas em falas que o próprio pensamento eliadiano desenvolveu sobre esta temática.

Sem sombra de dúvidas, um dos maiores responsáveis pelas mudanças no paradigma da história no mundo moderno é Hegel, grande filósofo alemão. Sua preocupação estava em gerar condições para que o ser humano moderno pudesse desenvolver suas potencialidades, e, para isso, era necessário assegurar sua liberdade.

É dentro desse contexto que o filósofo vai tentar demonstrar que a história deve ser livre, permitindo sempre que o ser humano possa criar novidades. Isso entra em conflito direto com as concepções eliadianas de história cíclica, uma vez que ela aponta para uma história linear e inacabada, conforme se observa em: “Hegel esforça-se por criar uma filosofia da história na qual o acontecimento histórico, se bem que irreversível e autônomo, poderia, contudo, ser enquadrado numa dialética ainda aberta. Para Hegel, a história é ‘livre’ e sempre ‘nova’, ela nunca se repete” (ELIADE, 1969, p. 104-105). Os esforços do filósofo alemão por garantir a linearidade aberta da história vão ao encontro do pensamento de sua época de valorizar um ser humano autônomo.

Dito isso, é importante fazer um destaque sobre esta forma de pensar moderna, pois ela deixa de contar apenas com a linearidade cristã que valoriza a história, apesar de apontar para uma realidade que vai além dela. O que acontece, a partir de Hegel, é uma, cada vez maior, autonomia da história em relação a ingerências ou necessidades que estejam fora dela mesma. Isso porque uma das maiores preocupações dos filósofos modernos passa a ser não somente o combate a concepções arcaicas, consideradas pré-filosóficas, mas seu combate é também contra as concepções cristãs que durante séculos foram hegemônicas no pensamento ocidental.

Apenas a título de citação, os pós-modernos, que estão já bem próximos dos dias atuais e que foram contemporâneos de Eliade, chegam a dizer que “a historicidade da existência humana anula qualquer esperança de transcender o Tempo da História” (ELIADE, 1969, p. 163). Essa é uma posição defendida por Heidegger. Ou seja, para os pós-modernos, “só a posição historicista, em todos os seus aspectos e variantes – desde o ‘destino’ de Nietzsche à ‘temporalidade’ de Heidegger – continua desarmada” (ELIADE, 1969, p. 164-165).

Em outras palavras, a contemporaneidade tem levado o valor da história às últimas consequências, chegando praticamente a desconsiderar todo e qualquer elemento que transcenda a temporalidade. E essa forma de concebê-la é uma das mais agudamente atacadas pelo pensamento eliadiano, que busca, em meio a este contexto, voltar à ontologia arcaica com o objetivo de trazer profundidade ontológica novamente às ações humanas.

3.3 Crítica de Eliade às Concepções Lineares da História

Tendo apresentado estas duas concepções positivas da história, a religiosa cristã e a secular filosófica moderna, agora é oportuno mostrar a crítica que Eliade faz a essas concepções. Em sua visão particular, a de negar a história, tal ato deve acontecer porque as religiões antigas também a negaram, pois elas tinham uma concepção cíclica da realidade, na qual a temporalidade era refutada por meio de rituais e mitos. Era pela repetição que as coisas se tornariam reais, especificamente, a repetição dos ritos. Suas concepções vão em direção a uma ontologia profunda, na qual a questão do ser, do significado da existência, está acima da temporalidade.

Para o filósofo romeno, portanto, a história é fruto do ser humano moderno e do processo de esvaziamento do sagrado que vem ocorrendo nos últimos séculos, noção contra a qual ele luta incisivamente em seus escritos, que visam apresentar o *Homo religiosus*. A saída do sagrado que vem acontecendo seria a responsável pelo

surgimento, com toda a força atual, do conceito de história. Ela foi empoderada à medida que o sagrado foi sendo deixado de lado.

Para Eliade, ainda, um dos principais responsáveis por esta moderna concepção é o cristianismo, incluindo em grande medida Agostinho e suas concepções sobre Teologia da História e Cidade de Deus. Pois ele e outros pensadores cristãos criaram o conceito de história, por causa da escatologia, que solicita uma temporalidade linear e limitada. “Podemos, portanto, afirmar que os Hebreus foram os primeiros a descobrir o significado da história como epifania de Deus, e esta concepção, como era de esperar, foi retomada e desenvolvida pelo cristianismo” (ELIADE, 1969, p. 119). E que se completa por: “Assim, pela primeira vez, os profetas valorizaram a história, e conseguiram ultrapassar a visão tradicional do ciclo-concepção que garante a todas as coisas uma eterna repetição – e descobrem um tempo com sentido único” (ELIADE, 1969, p. 118).

Essas concepções lineares que chegaram ao judaísmo, e depois foram aprofundadas pelo cristianismo, constituem, para Eliade, uma grande dificuldade em relação a sua concepção cíclica de história. Isso porque, nas concepções eladianas, as religiões arcaicas apontavam para o passado, ou seja, para algo original e arquetípico; enquanto o cristianismo aponta para o futuro, o que vai possibilitar a criação moderna do conceito de história.

Considerações Finais

Este artigo procurou mostrar o caráter da Teologia da História em Agostinho, buscando relacioná-la com seus conceitos da Cidade de Deus e Filosofia da História. Com isso, espera-se que exista um melhor entendimento de suas concepções e se possa tentar ver como estas foram reinterpretadas ao longo do tempo.

Após este momento, fez-se uma exposição cuidadosa da forma não histórica como Eliade concebe a realidade. Já que, para o filósofo romeno, isso recuperaria uma ontologia arcaica que seria mais cheia de sentido, e, em última análise, mais completa de realidade do que as formas de pensar que tendem ao historicismo moderno.

Na comparação entre o pensamento desses autores, buscou-se entender as diferenças que existem entre eles, percebendo que ambos demonstram claras preocupações ontológicas. Agostinho entende que estas preocupações podem se realizar na história, apontando para um futuro escatológico. Para Eliade, elas pontam para o passado mitológico, que sugere eternos retornos que sempre renovam a história, fazendo, com isso, que ela não tenha fim em si mesma, mas que encontre seu ponto fundante nos arquetipos que a compõem.

O pensador romeno visa com isso, sobretudo, combater as acepções contemporâneas de história, que, segundo ele, são frutos da valorização que o cristianismo fez da história. Apesar desta última – a moderna, que tem como representantes Hegel, Heidegger e outros –, não se aponta mais nem para o passado, nem para o futuro, já que no historicismo contemporâneo a história tem, nela própria, o que difere tanto da forma de pensar agostiniana, quanto da eladiana.

Referências bibliográficas

AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*. Trad. de J. Dias Pereira. 4ª Ed. Lisboa: Fundação Calouste Goulbekian, 2011.

_____. *La Ciudad de Dios*. Edición preparada por Jose Moran. In: Obras de San Agustín (Edición Bilingüe). Vol. XVI e XVII. Madrid: La Editorial Catolica, 1964. (Biblioteca de Autores Cristianos)

- _____. *A Verdadeira Religião*. Tradução de Nair de Assis Oliveira. Revisão de Gilmar Corazza. São Paulo: Edições Paulinas, 1987.
- _____. *Confissões*. Tradução de Maria Luiza Jardim Amarante. São Paulo: Paulus, 1984.
- _____. “Sermon: The sacking of the city of Rome.” In: *Augustine Political Writings*. Edited by E. M. Atkins and R. J. Dodaro. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. [Cambridge Texts in the History of Political Thought]
- BITTNER, Rüdiger. “Augustine’s Philosophy of History.” In: *Augustinian Tradicion*. Edited by Gareth B. Matthews. Berkeley: University of California Press, 1999.
- BOEHNER, Philotheus & GILSON, Etienne. *História da Filosofia Cristã: Desde as Origens até Nicolau de Cusa*. Tradução de Raimundo Vier. 9ª Ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2004.
- BOURKE, Vernon J. “The City of God and History.” In: *The City of God: A Collection of Critical Essays*. Edited by Dorothy F. Donnelly. New York: Peter Lang, 1995.
- DANIÉLOU, Jean. “Phenomenology of Religions and Philosophy of Religion.” In: *The History of Religions: Essays in Methodology*. Edited by Mircea Eliade and Joseph M. Kitagawa. Chicago: The University of Chicago Press, 1959.
- ELIADE, Mircea. *Imagens e Símbolos*. Tradução de Maria Adoniza Oliveira Soares. Lisboa: Arcádia, 1979.
- _____. “Methodological Remarks on the Study of Religious Symbolism.” In: *The History of Religions: Essays in Methodology*. Edited by Mircea Eliade and Joseph M. Kitagawa. Chicago: The University of Chicago Press, 1959.
- _____. *O Mito do Eterno Retorno: Arquétipos e Repetição*. Tradução de Manoela Torres. Lisboa: Edições 70, 1969.
- _____. *O Sagrado e o Profano: A Essência das Religiões*. Tradução de Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- GILSON, Etienne. *Introdução ao Estudo de Santo Agostinho*. Tradução de Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. 2ª. Ed. São Paulo: Discurso Editorial & Paulus, 2010.
- GUIMARÃES, André Eduardo. *O Sagrado e a História: Fenômeno Religioso e Valorização da História à Luz do Anti-Historicismo de Mircea Eliade*. Porto Alegre: Edipucrs, 2000.
- MARROU, Henri-Irénéé. *Teologia da História: O sentido da caminhada da humanidade através da temporalidade*. Tradução de Roberto Leal Ferreira. Petrópolis: Vozes, 1989.
- MARKUS, R. A. *Saeculum: History and Society in the Theology of St Augustine*. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.

Recebido para publicação em 22-08-13; aceito em 28-09-13