

# A GÊNESE LITERÁRIA E FILOSÓFICA DA APOLITIA NA CIVITAS HOMINES DO MEDIEVO CRISTÃO: UMA INTERPRETAÇÃO ARENDTIANA

Diego Avelino de Moraes Carvalho<sup>1</sup>

**Resumo:** O objetivo desse artigo é, a partir da história dos conceitos, ideias e mentalidades, compreender a gênese do apolitismo no mundo medieval cristão a partir da leitura que Hannah Arendt estabelece das fontes e clássicos literários e filosóficos do medievo. De modo geral, as questões que permeiam o curso desse trabalho se direcionam para as seguintes indagações: 1) de que modo se deu uma completa mudança de paradigma existencial-político nesta passagem da Antiguidade Clássica para a Idade média?; 1.1) Estaria tal cisão fundada numa mudança de compreensão filosófica, engendrada pelo cristianismo, quanto à perspectiva de (re)configuração do mundo político e do papel do indivíduo/cidadão nesse contexto?; 1.1.2) Se sim, a partir de quais referências teórico-teleológicas se fundamentou tal mudança? De modo a problematizar (responder?) tais indagações, esse trabalho terá como referência um diálogo em torno do pensamento, especialmente de Hannah Arendt, em margem a Max Weber e Reinhart Koselleck.

**Palavras-chave:** Apolitismo, Temporalidade, Medievalismo.

**Abstract:** The aim of this article is to start from the history of concepts, ideas and mentalities, to understand a religion of apolitism in the medieval Christian world from the reading of Hannah Arendt, which defines sources and literary and philosophical classics of the medieval ages. In general, as questions that allow the execution or the progress of this work to the following questions: 1) what mode gave a complete change of existential-political paradigm in this passage from Classical Classics to the Middle Ages? 1.1) Would it be as a decision of change of philosophical understanding, engendered by Christianity, with perspective of (re) configuration of the political world and the role of the individual / citizen in this context? 1.1.2) If so, from which theoretical-teleological references are the changes based? In order to problematize (answer?) such questions, this work will refer to a dialogue around the thinking, especially of Hannah Arendt, seconded by Max Weber and Reinhart Koselleck.

**Keywords:** Apolitism, Temporality, Medievalism.

---

<sup>1</sup> Pós-Doc, Doutor e Especialista em História (UFG). Mestre e Licenciado em Filosofia (UFG). É teórico psicanalista e membro-pesquisador do LATESFIP/USP (Laboratório de Teoria Social, Filosofia e Psicanálise/USP) e do NECULT e NUPEFIL (Núcleos de pesquisa associados ao IFG). É professor efetivo do Departamento de Áreas Acadêmicas I (Coordenação de Ciências Humanas e Filosofia) do IFG - Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Goiás - Campus Goiânia.

A história do pensamento político ocidental é marcada discursivamente por uma série de predileções temáticas. Não raro, o tema do “ocaso da vida política” é margeado em obras de relevância, apontando para a gênese de uma espécie de *apolitismo* marcada no fim do período republicano romano ou na aurora da Idade Moderna. Autores de importância como André Aymard, Jeannine Auboyer (1977), Moses Finley (1997) ou Perry Anderson (1985a; 1985) - sobretudo o último em sua “história de transições” - pouco evidenciam a importância que uma reorientação filosófica e cosmológica operou no seio do discurso cristão medieval para compreendermos esse apolitismo. Em outras palavras, poucas são as obras/autores que objetivamente procuram compreender esse ocaso político incrustado no medievo se valendo de uma interpretação que transcende o campo econômico/político propriamente dito. Com destaque, evidenciamos a interpretação dada por Hannah Arendt, sobretudo em obras como *Entre o passado e o futuro* (1992), *A Vida do Espírito* (2000), *A Condição Humana* (2005).

Como afirmado, ao tomarmos como referência uma *standard* “historiografia de transição”, alocaríamos a gênese do *apolitismo* residindo-o no início da Era Moderna, a partir de uma alienação cada vez mais presente resultante das diversas transformações culturais e sociopolíticas do fim da Idade Média - e que adentra a era moderna reconfigurando, definitivamente, a identidade política ocidental. Em nossa análise, contudo, este fenômeno - que aqui colocamos como alienação do mundo político - encontra suas raízes mais profundas no início da própria Idade Média, e no redimensionamento que a identidade política do medievo sofre em decorrência de uma reestruturação de mentalidades a partir da fé cristã e sua concepção de temporalidade cíclica, para só depois encontrar seus desdobramentos na modernidade vindoura.

Com o declínio do império romano, engendrado, dentre outros eventos, pela ascensão do cristianismo primitivo, e com a posterior conversão do imperador Constantino, a questão da alienação redimensiona-se tomando um duplo grau de expressão. De um lado, houve a alienação no sentido existencial, isto é, um afastamento, um estranhamento deliberado da condição do homem sobre a terra, vista, sobretudo, como uma condição necessariamente pecaminosa, numa terra igualmente maculada. Estar no mundo significava estar privado da liberdade espiritual - esta, só possível com a interioridade, a salvação e a sobrevivência da alma num mundo suprassensível e perfeito, o paraíso. Em decorrência deste modelo de existência sobre o mundo, temos a alienação política, ou em outros termos, como já mencionado, a *apolitia*, totalmente vinculada ao ideal de vida proclamado pela revelação cristã, que buscava nas coisas transcendentais o seu fundamento, aos moldes da tradição socrático-platônica, e que não se ocupava com as coisas ditas mundanas.

Desta forma, observamos que essa situação apolítica se vincula diretamente a uma concepção de alienação, ou, em termos weberianos, *ascetismo intramundano* [*innerweltliche*] (WEBER, 1991, p. 373). Este tipo de ascetismo distinto do praticado por outras tradições religiosas, embora sempre se vincule, no geral, a um tipo de alienação, representa um distanciamento pleno da *coisa pública*. De modo geral, os cristãos eram ascéticos, na medida em que não encontravam no mundo as condições de existência espiritual favorável e nem mesmo um espaço de santidade, visto que o mundo era teologicamente profano, sendo apenas um caminho tortuoso em direção a um mundo suprasensível e ditoso. Nesse sentido, o cristão buscava se afastar do mundo em busca da contemplação das coisas eternas em “verdade e espírito”, como ensinam os textos bíblicos. Esse “afastar-se do mundo” significava, também, o se afastar dos interesses mundanos, notadamente, os de ordem política. Esse ascetismo cristão tradicional possuía um sentido bastante amplo de “extra mundanidade”, ou seja, significava um afastamento do mundo enquanto esfera de proliferação do pecado, assim como um afastamento do interesse pelas coisas públicas, por todas elas se referirem a uma forma de conduzir a existência totalmente fora daquilo que se pretendia enquanto ideal de espiritualização. O máximo que se tinha era uma forma de participação ambígua numa dada comunidade religiosa, mas que não se convertia em um ideal de participação política; não ao menos como se compreendia a cidadania entre os gregos e romanos. De acordo com Arendt:

[o] caráter público deste mundo de crentes – o único no qual, durante toda a Idade Média, as necessidades políticas específicas dos seres humanos puderam ser consideradas – sempre foi ambíguo: era primeiro um lugar de reunião, o que não significa um prédio no qual os homens simplesmente se juntam, mas um espaço construído intencionalmente para a reunião dos homens (2002, p. 78).

O espaço público ‘ofertado’ pela Igreja era um espaço marcadamente religioso, eclesiástico, e de longe se comparava a um espaço de ordem política, isto porque se tratava de um espaço de interesses “extra mundanos”. Neste sentido, a participação cristã na esfera pública parece-nos praticamente nula, haja vista que este suposto espaço criado pela igreja não tinha a intenção de tratar dos assuntos mundanos, antes, tão somente de assuntos eclesiásticos.

Trata-se de uma forma de alienação da coisa pública. E como tal, faz par com uma modalidade expressa de ascetismo cristão: o ideal de vida monástica. Por *ascetismo*, estamos a designar a forma de vida na qual são refreados os prazeres mundanos por meio de uma austeridade comportamental. Aqueles que praticam um estilo de vida austero definem suas práticas como virtuosas e perseguem o objetivo de adquirir uma

forma maior de espiritualização. A essa forma de vida se associam os monges cristãos. Eles, assim como os cristãos leigos, não se voltam para os interesses mundanos, e mais do que estes, estabelecem uma rotina de vida que os afasta até mesmo do contato com outros seres humanos a fim de não se contaminarem com as paixões e desejos advindos deste contato. Ser alheio ao mundo, seja ele interpessoal ou tão somente passional, representa um dos estágios de espiritualização da vida ascética monástica.

Assim sendo, temos de um lado os cristãos leigos imiscuídos em sua vida privada, tendo em vistas a sua vida *post-mortem*, negando a participação política por entender nesta uma forma de vida profana ou não coadunada com a perspectiva criada a partir da escatologia própria do cristianismo. Por outro lado temos a Igreja se misturando nos negócios públicos objetivando fortalecer a sua autoridade religiosa diante do poder secular. No seio das comunidades e instituições cristãs, temos ainda aqueles que nem se ocupavam deste expediente empreendido pela Igreja face ao poder secular, ao mesmo tempo em que procuravam – a partir de um ideal de vida ascético e extremado – negar o mundo privado, voltando-se para uma vida contemplativa. Segundo Arendt:

Quando Tertuliano diz que ‘para nós, os cristãos, nada é mais estranho que os assuntos públicos’ a essência encontra-se no caráter público. Costuma-se entender, sem dúvida com razão, a negação do cristianismo antigo de participar dos assuntos públicos a partir da perspectiva romana de uma divindade que rivalizava com os deuses de Roma, ou a partir da visão do cristianismo primitivo de uma expectativa escatológica, segundo a qual estaria dispensada toda a preocupação com o mundo (Idem, p. 26).

72

Contudo, onde se localiza essa cisão entre um modo de vida voltado aos assuntos públicos e, depois, uma alienação completa deste “mundo comum”? Ou ainda, questionando de modo mais profundo: a partir de que modo se deu uma completa mudança de paradigma existencial-político nesta passagem da Antiguidade Clássica para a Idade Média? Estaria tal cisão fundada numa mudança de compreensão filosófica, engendrada pelo cristianismo, quanto à perspectiva de (re)configuração do mundo político e do papel do indivíduo/cidadão nesse cenário, mediado por uma noção de temporalidade enquanto percepção de mundo? Resta-nos agora indagar qual o sentido da compreensão de temporalidade no que tange à formação, constituição, ou mesmo (des)construção de uma identidade política. Dizendo de outra forma, como esta mudança de paradigma, que envolve mais do que uma alteração no sistema de crenças (ou mesmo subjacente a elas), poderia afetar a constituição de uma nova forma de compreender o mundo e a esfera pública. Questionando: estaria aí, precisamente, o lócus que nos permite compreender ou sintetizar o bojo das crenças e

que de alguma forma contribuiu para a formatação duma mentalidade (a)política por parte dos *medievos*?

De início, é preciso indagar sobre a gênese constitutiva dos fenômenos de alienação do mundo moderno/contemporâneo. A história política e social – assim como a filosofia política contemporânea – procura alojar em determinados períodos, estruturas de mentalidades/identidades políticas que levaram ao esvaziamento da esfera pública, gerando o fenômeno do *apolitismo* e suas consequências funestas, tais como o totalitarismo.

Dentro dos estudos arendtianos existe uma predileção – até pela forma como inicia sua obra-prima *A condição humana* (2005) – por situar a gênese desse fenômeno na crise engendrada pelo esfacelamento da institucionalização da ação e da quebra da autoridade na Roma antiga ou então na própria era moderna e seus processos variados de alienação, sobretudo a partir da inversão que a *vita activa* sofre, marcando decisivamente a diluição da antiga fronteira entre o privado e o público.

Parece-nos evidente, portanto, a predileção por trabalhos intelectuais sobre o pensamento de Hannah Arendt que centram na análise da modernidade para compreender os fenômenos de alienação política. Contudo, defendemos que o período medieval representa um lócus temporal fundamental para compreendermos, também, todo esse processo. Sem estabelecer hierarquias contextuais, defendemos, entretanto, que o período comumente chamado de medieval possui elementos de análises relevantes, embora Arendt não tenha se ocupado deste período com tamanha profusão.

O que justifica nossa predileção por esse período e suas mentalidades reforça-se por entendermos que tal se expressa enquanto um momento de profunda transformação na modalidade de se compreender o mundo [e sua participação nele]. Mais do que identificar cesuras nos períodos históricos – e que possivelmente representariam a ‘explicação’ para a mudança de mentalidades – importa compreender como cada período constituiu e sedimentou suas crenças, costumes, tradições e, por consequência, visões de mundo – o que interfere decisivamente no *ethos* político de cada época, em sua identidade cultural, de modo mais abrangente. Desta forma, entendemos que o período do medievo representa um lócus temporal significativo – embora Arendt não tenha se ocupado de modo mais proeminente ao exame deste [o que nos instiga a reflexão] – para compreender um dos pontos mais nevrálgicos em sua obra: como se deu o esvaziamento do espaço público e a consequente obliteração da ação, numa re-hierarquização da *vita activa*, como será visto de forma mais contundente na modernidade sequente ao período do medievo.

As tensões que se apresentam no período medieval e que a obra de Arendt

intui apontam para uma intercambiação – em termos koselleckianos – entre o *campo de experiência* e o *horizonte de expectativas* na constituição do *ethos* medieval. Usando como aporte teórico o pensamento de Reinhart Koselleck, por *campo da experiência*, se entende enquanto aquilo que pertence ao passado e se concretiza no presente, de múltiplas maneiras: através da memória, dos vestígios, das permanências e dos conceitos e das ressignificações de crenças, que servem de fonte para o historiador, ou dados conceituais para o filósofo. Segundo Koselleck:

A experiência é o passado atual, aquele no qual acontecimentos foram incorporados e podem ser lembrados. Na experiência se fundem tanto a elaboração racional quanto as formas inconscientes de comportamento, que não estão mais, que não precisam estar mais presentes no conhecimento. Além disso, na experiência de cada um, transmitida por gerações e instituições, sempre está contida e é preservada uma experiência alheia. Neste sentido, também a história é desde sempre concebida como conhecimento de experiências alheias (2006, p. 309-310).

74

O *horizonte de expectativas* se refere à orientação para o futuro. Corresponde a todo o universo de sensações e antecipações que se referem ao que ainda virá: nossos medos e esperanças, nossas ansiedades e desejos, nossas apatias e certezas, nossas inquietudes e confianças. Tudo o que aponta para o futuro, todas as nossas expectativas, fazem parte dessa orientação psicológica. As expectativas, além disto, não apenas são constituídas pelas formas de sensibilidade com relação ao futuro que se aproxima, mas também pela curiosidade a seu respeito e pela análise racional que o visa: trata-se, portanto, de uma estrutura teleológica. A expectativa, enfim, é tudo aquilo que hoje [ou em determinado presente] visa ao futuro, crivando-o das sensações mais diversas. Koselleck pontua que assim como a experiência – enquanto “herança do passado” – se realiza no presente, “(...) também a *expectativa* se realiza no hoje”, constituindo-se, portanto, em um *futuro presente*.

A *experiência* e a *expectativa* são apresentadas por Koselleck como duas categorias histórico-conceituais que “(...) entrelaçam passado e futuro” (Idem, p.308). Por meio delas cada uma das temporalidades – o passado, o presente e o futuro podem imaginariamente se alterar, contrair ou expandir conforme cada época ou sociedade, modificando-se também a maneira como são pensadas e sentidas as relações entre eles. Segundo Koselleck “[...] O tempo histórico não apenas é uma palavra sem conteúdo, mas uma grandeza que se modifica com a história, e cuja modificação pode ser deduzida da coordenação variável entre experiência e expectativa” (Ibidem, p.309). Imaginariamente, o campo de experiência, o presente, e o horizonte de expectativas podem produzir as relações mais diversas e assim ocorre no decorrer da própria

história. Tomando como exemplo o período medievo, o futuro permanece “atrelado ao passado”, uma vez que suas expectativas de porvir não se referem necessariamente a este mundo, mas sim a outro que será – do ponto de vista escatológico – trazido pela redenção dos tempos. As fusões e clivagens que se estabelecem imaginariamente entre as três temporalidades [passado, presente e futuro] podem aparecer ao ambiente mental predominante em cada época, e às consciências daqueles que vivem nestas várias épocas, de maneiras bem diferenciadas.

Para Koselleck (Ibidem, p. 313) o tempo histórico ou meramente sua percepção é ditado pela tensão entre *expectativas* e *experiências*. Há, por exemplo, ações e práticas humanas que são constituídas precisamente desta tensão. Segundo o filósofo e historiador alemão, “o que estende o horizonte de expectativa é o espaço de experiência aberto para o futuro” (Ibidem, Idem), o que se pode dar de múltiplas maneiras, conforme a relação estabelecida entre as duas instâncias. Em cada época, portanto, pode haver uma tendência distinta a reavaliar a tensão entre o *espaço* de experiência e o *horizonte de expectativas* [ou entre o passado e o futuro, por intermédio da mediação do presente]. Entendemos com isso que o horizonte de expectativas do medievo estabelecia uma relação teleológica fundamental na constituição de seu *ethos*, sobretudo político, crivando o seu espaço de experiência. Tal horizonte obedecia àquilo que era ressignificado no presente a partir da noção como esse próprio medievo se via inserido na “linha histórica”, secundada pela sua própria noção cognitiva de temporalidade histórica.

Desta forma, cremos que a noção de temporalidade enquanto percepção, resultante do sistema de crenças constituídos de cada época, serviu para a formatação de uma mentalidade difusa, que ora vê no mundo comum o sentido, significado maior, para sua existência [o grego e a *Polis* ou o romano e a *Civitas*], ora vê este mesmo mundo como algo pecaminoso, de necessário alheamento [a relação do medievo e a esfera pública]. Isto posto, pois, numa mentalidade em que o tempo é cíclico, sem início ou fim, onde todos os reinos e poderes estão em constante mudança e transformações, sem que nada possa se esperar de concreto do porvir, a relação do homem com o mundo político ganha proporções filosoficamente/espiritualmente existenciais. Basta analisar, portanto, a relação do grego com o fenômeno da guerra ou da política, vistas por estes como os únicos expedientes capazes de lhe garantirem uma espécie de imortalidade advinda dos feitos e das palavras. A *Polis*, como exemplo, aparece como um espaço de efetivação desta premissa existencial. Em Roma, embora permaneça ainda esse caráter de temporalidade cíclica, já se tem um espaço público mais institucionalizado, e uma ideia de *Civitas* com maior durabilidade. Entretanto, até por herdar dos helênicos diversos aspectos culturais, sobretudo no

que tange à espiritualidade, ainda mantém essa relação de mundo público enquanto espaço de impressão da imortalidade, de localidade para a expressão da existência. Se transpusermos para a Idade Média, já conseguimos, sobretudo pela análise da obra agostiniana [*A Cidade de Deus*], identificar no medievo uma compreensão de história/tempo numa perspectiva linear, de início e fim, traçando, portanto, o itinerário existencial do cristão e condicionando a sua relação com este mundo [*Cidade dos Homens*]. A análise dos textos bíblicos já nos aponta para este alheamento típico do cristão em relação à esfera pública, justamente por identificar neste mundo comum, um entrave à sua ascensão espiritual. Identificamos nesse mesmo cristão um *ethos* marcado por uma concepção teológica "finalista". Da criação do mundo e de Adão, passando pelos eventos da *parúsia* cristã e o apocalipse vindouro, temos uma relação teleológica, dentro de uma perspectiva linear de temporalidade que contribuirá para formatar a identidade política do medievo, totalmente em contraste com a identidade política greco-romana.

Aqui encontramos a etapa de maior desafio de nossa pesquisa: a investigação acerca do lócus conceitual de passagem de uma mentalidade centrada numa compreensão temporal cíclica para uma perspectiva linear, tal como se aventa no imaginário cristão. Uma de nossas principais hipóteses reside no fato de que a natureza apolítica do cristianismo reside justamente nesta mudança acerca da noção de temporalidade. Neste íterim, reforça a nossa hipótese a obra de Agostinho quando, como nos afirma Arendt, ao se abstrair da realidade histórica conformada pela queda do Império Romano, "(...) tornou realidade, no curso da história, a transformação do caráter consciente e radicalmente anti-político do cristianismo, de modo a se tornar possível um tipo de política cristã" (2002, p.77).

A propósito, por tratarmos de Agostinho, importa salientar a importância que este filósofo tem para o exame de nossa questão, sobretudo porque ele se converte na referência teórica e expressa de uma mentalidade que configuramos como sendo o fundamento da gênese do apolitismo cristão. Como é sabido, segundo Agostinho, o homem que trilha a via do pecado só consegue retornar aos caminhos de Deus e da salvação mediante a combinação de seu esforço pessoal de vontade e da concessão, imprescindível, 'da graça divina'. Sem a graça de Deus, o homem nada pode conseguir. No entanto, nem todas as pessoas deverão receber essa graça a não ser aqueles predestinados à salvação. A questão da graça, tal como apresentada pelo filósofo, marcou profundamente o pensamento medieval cristão. Na mesma época de Agostinho, outro teólogo, Pelágio, afirmava que a boa vontade e as boas obras humanas seriam suficientes para a salvação individual. Essa doutrina era o *pelagianismo*. Agostinho colocou-se contra essa doutrina e, no concílio de Cartago, do ano de 417 d.C, o papa



Zózimo condenou o *pelagianismo* como heresia e adotou a concepção agostiniana de necessidade da graça divina, doada livremente por Deus aos seus eleitos.

A condenação do *pelagianismo* se explicava pelo fato de que essa doutrina conservava a noção grega de autonomia da vida moral humana, isto é, a noção de que o homem pode atingir as bem-aventuranças ou salvar-se por si só, sendo bom e fazendo boas obras, sem a necessidade de ajuda divina. Essa noção se chocava com a idéia de submissão total do homem ao Deus cristão, defendida pela Igreja. De acordo com Pohlenz “[...] o fato de a Igreja ter se pronunciado por tal doutrina assinalou o fim da ética pagã e de toda a filosofia helênica” (1990, p.433). Isto significou que por mais que a Igreja venha a prestar tributo à contribuição das filosofias pagãs, jamais era possível conciliar aquele espírito de autonomia, de liberdade de pensamento e conduta, uma vez que isto confrontava o ideal de vida ascético e submisso sugerido pela mensagem cristã e endossado pela Igreja.

Uma consequência dessa forma de conceber o papel do cristão frente ao mundo se expressa na maneira como se passou a enfatizar a subjetividade, a individualidade no seio das crenças e dos modelos de vida medieval. Enquanto na filosofia grega o indivíduo se identificava com o cidadão [isto é, o homem social, político], a filosofia cristã, sobretudo agostiniana, enfatiza no indivíduo sua vinculação pessoal com Deus, a responsabilidade de cada indivíduo pelos seus atos, exaltando a salvação individual, bem como sua motivação primal – e teleológica – ao buscar/realizar certos atos.

Ora, se a liberdade era uma condição da política entre os gregos, a vontade deveria estar no seio de qualquer fundamentação acerca da própria liberdade, e se concebermos a liberdade enquanto resultado ou condição da participação na esfera pública, há de se considerar, portanto, a motivação e o querer deliberado de ser um sujeito autônomo e livre. Em outras palavras, se a liberdade qualifica e constitui a condição dos comportamentos humanos voluntários, é necessário então conceber a própria vontade enquanto força motriz da liberdade. Nesse sentido, como justificar uma não preocupação teórica por parte dos gregos em torno do tema da vontade, uma vez que esta é um fundamento básico para aquilo que era mais prezado no âmbito público, a liberdade? A hipótese aventada, de acordo com Arendt, para afirmar esta incapacidade grega de compreender os fenômenos e dados da experiência do homem – exclusivamente a vontade – reside, surpreendentemente, na concepção da temporalidade compreendida pelos gregos. Esta compreensão da temporalidade – que Agostinho chamou de *falsi circulari* – residia na própria atestação dos eventos e fenômenos naturais, levando-os a crer numa temporalidade cíclica, advinda dos ciclos observação de nascimento-morte, dia-noite, bem como o movimento dos astros assim como das atividades cotidianas. Tudo tendia a um ciclo, a repetições infintas e

nada levaria a crer numa linearidade escatológica, como a advogada pelos cristãos nos séculos seguintes. É aceitável que esta noção de temporalidade possa ter influenciado o pensamento de Sócrates, Platão e, sobretudo, Aristóteles, em suas parcas especulações (ou carências de teorizações) sobre possíveis problemas decorrentes do fenômeno da liberdade advinda da imprevisibilidade da vontade que este acarreta. De acordo com Arendt:

Quando Aristóteles sustenta que 'vir-a-ser' necessariamente implica a preexistência de algo que é em potência, mas não em ato" (*sic*), ele está aplicando ao campo dos assuntos humanos o movimento cíclico que afeta tudo o que vive – em que de fato todo fim é um começo e todo começo um fim, de maneira que o 'vir-a-ser continue, embora as coisas estejam constantemente sendo destruídas (2000, p.197).

78

Esta concepção de circularidade temporal será gradativamente substituída pela compreensão de uma linearidade histórica, com o advento da cultura cristã já nos séculos I d.C. Em Paulo de Tarso, bem no germe da cristandade, já encontramos as primeiras teorizações acerca da faculdade da vontade, associada a uma nova concepção de temporalidade. A própria linearidade da história cristã – que inicia pela expulsão de Adão e Eva do paraíso e culmina com a *parúsia* de Cristo – já subsidia uma conceituação da faculdade da vontade enquanto capacidade autônoma do espírito, por ser aquela [a linearidade] uma nova forma de compreensão da temporalidade, claramente em desacordo com a identidade grega e passível de fundamentar, por sua vez, uma conceituação nova. Arendt ressalta que esta linearidade indica que não houve um acontecimento dentro da história cristã se repetiu episodicamente. Há um início fixo e um fim estabelecido, uma história, portanto, retilínea. Nesse contexto cabe ao cristão, através de suas escolhas e ações na terra, ser 'promovido' ao mais além, seja ao paraíso dos justos ou ao inferno dos transviados, uma vez que ele não poderá voltar atrás em suas escolhas, ou consertar fatos, ou agir diferente perante episódios pretéritos, visto que as circunstâncias não retomam o seu ciclo de ocorrência. Segundo a filósofa:

Por trás das inúmeras crenças novas está claramente a experiência comum de um mundo em declínio, talvez moribundo; e a 'boa nova' do cristianismo em seus aspectos escatológicos disse bastante claramente: a você que acreditou que os homens morrem mas que o mundo é perene, basta converter-se à fé de que o mundo chega a um fim e que você mesmo terá vida duradoura (Idem, p. 67).

Hannah Arendt pontua que a ideia de um *post-mortem* fora uma preocupação

corrente durante o declínio do Império Romano; sendo que antes de se configurar como um ensinamento básico de Jesus, não passava de noções popularescas e arbitrarias – difundidas na época sobre a existência de uma vida após a morte – coroada de premiações ou castigos eternos. De acordo com Arendt, foi Paulo de Tarso e não Jesus que introduziu tal noção de compensação na doutrina cristã, supostamente fundamentada na *parúsia* de Cristo e seu simbolismo de purificação do pecado original. Tudo isso, num mundo em declínio, justamente no contexto público-político que Roma se encontrava.

Em Paulo de Tarso, temos a condição de escolha posta ao espírito humano, seja para determinar através de suas escolhas e ações o seu futuro *post-mortem*, ou por estas mesmas escolhas e ações determinarem já o seu modo de vida. A própria experiência de conversão já implica num ato voluntário, mesmo que isso signifique obediência à lei. Trata-se de uma submissão voluntária, uma lei que anseia por uma concordância voluntária. De acordo com Arendt, o próprio mandamento do 'tu-deves', já "(...) coloca-me diante de uma escolha entre um *eu-queiro* e um *eu-não-queiro*, isto é, do ponto de vista teológico, uma posição entre a obediência e a desobediência" (Ibidem, p. 68). Foi essa experiência interior, vivenciada como um tipo de "[...] imperativo que exige uma voluntária submissão», a responsável pela descoberta das faculdades da vontade e do livre-arbítrio. A primeira se inserindo na condição daquilo que pode ser feito, ao passo que a segunda, por ser livre de coações externas, colocando-se diante das circunstâncias, daquilo que é determinado, ora concordando ou ora discordando.

79

A célebre sentença paulina de que "*tudo me é licito, mas nem tudo me convém*" já atesta tanto a possibilidade de escolha, como a condição de se poder, também por livre escolha, sobrepujar a própria vontade ("*eu quero, mas não devo*"). Mais do que afirmar que a vontade existe, importa salientar que a liberdade de escolha – mesmo que esta seja um ato de submissão à moralidade cristã – faz com que o homem a dispense em prol de outra vontade: a de servir à divindade tendo o conseqüente transcurso ao paraíso depois da jornada terrena, depois da morte do corpo físico. Assim sendo, a própria vontade é impotente porque ela constitui um obstáculo para si própria. De acordo com Arendt:

Historicamente, os homens descobriram a vontade, pela primeira vez, quando experimentaram sua impotência e não o seu poder, quando disseram com Paulo: porque o querer está presente em mim; mas como cumprir aquilo que é bom eu não descubro (Ibidem, p.161).

Observa-se que a condição da liberdade, advinda de uma suposta vontade de ser livre, ou com própria existência de uma vontade autônoma, como se concebe na era

medieval, nada tem a ver com a experiência greco-romana de liberdade. A faculdade da escolha, não passa de uma retórica sobre o nome de *liberum arbitrium*. Não se tem um poderio espontâneo de se criar ou engendrar coisas novas. Sob os auspícios da aceitação de uma teleologia estabelecida, o que resta ao homem são dois caminhos já bem desenhados: um que leva ao martírio eterno e ou encaminha a alma ao seio da divindade.

Por essa razão, Agostinho afirma que o homem não pode ser autônomo em sua vida moral, isto é, deliberar livremente sobre sua conduta. No entanto, como o que conduz seus atos é a vontade e não a razão, o homem pode querer o mal e praticar o pecado, sem refletir sobre as conseqüências de seu desejo, motivo pelo qual ele necessita da graça divina para se salvar.

Hannah Arendt pontua que as experiências cristãs, sobretudo de ordem teórica paulina, deram forma à noção de liberdade interior. Essa noção de liberdade interior mais do que se configurar como sendo um diálogo do *eu-comigo*, de uma autoconsciência, ou mesmo de um auto-conhecimento, teve implicações muito mais sérias no âmbito social do que se possa aceitar. Para Arendt, o que há de mais relevante nesta 'modalidade ou condição de existência' é que, ao se tornar 'um lugar comum no pensamento medieval', se transpôs, paradoxalmente, para o terreno da esfera pública, quando a mesma (liberdade), não passa de um colóquio entre eu e eu mesmo, longe do mundo comum. A genuína liberdade, enquanto fenômeno político é oposta a idéia de 'liberdade interior', enquanto atributo da vontade, uma vez que esta é irrelevante do ponto de vista político. Se a liberdade política é uma efetivação engendrada no espaço público, onde os homens desvelam os seus *inter-esses*, a liberdade interior não passa de uma retórica, ou tão somente uma atividade peculiar sem quaisquer traço de politicidade. A liberdade interior está no âmbito da subjetividade, e pode fazer guarida na intimidade do próprio homem, sem que isso venha a interessar a coletividade. De acordo com Aendt:

80

O fenômeno da liberdade não apareceu, absolutamente, no âmbito do pensamento, que nem a liberdade nem o seu oposto são vivenciados no diálogo entre eu e eu mesmo, no transcurso do qual surgem as grandes questões filosóficas e metafísicas e que a tradição filosófica [...] distorceu, ao invés de clarificar, a própria idéia de liberdade, tal como ela é dada na experiência humana ao transpô-la de seu campo original, a esfera política e dos acontecimentos humanos em geral, para um domínio interno, o da vontade, onde ela seria aberta à auto-inspeção (1992, p.145).

Antes desta noção de liberdade anterior secundada pela vontade se imiscuir na esfera pública, importa salientar que, do ponto de vista histórico, ela já se inicia

com a inversão das atividades humanas mais gerais. É no período em que o ideal de liberdade experienciado na *pólis* começa a ser substituído, gradualmente, por um tipo de liberdade que se afasta do mundo comum, da esfera da *pólis*: a liberdade interior, promovida pela contemplação das coisas eternas, do espírito. A *vita comteplativa*, em contraposição à *vita activa* é uma marca registrada da cultura cristã, conferindo à essa uma posição secundária, ou até mesmo irrelevante. Segundo Arendt:

O cristianismo, com sua crença num outro mundo cujas alegrias se prenunciam nos deleites da contemplação, conferiu sanção religiosa ao rebaixamento da *vita activa* à posição subalterna e secundária; mas a determinação dessa mesma hierarquia coincidiu com a descoberta da contemplação [theoria] como faculdade humana, acentuadamente diversa do pensamento e do raciocínio, que ocorreu na escola socrática e que, desde então, vem orientando o pensamento político e metafísico de toda a nossa tradição (2005, p.24).

No entanto, essa transposição dos modos de vida encontra o seu gérmen já na própria filosofia grega, sobretudo na tradição socrática, como afirma Arendt. O Julgamento e a consequente condenação de Sócrates por parte da *Polis* estabeleceu um conflito por parte de seus discípulos, pautado nas desconfianças destes na possibilidade da *Polis* garantir a permanência e até mesmo a existência da atividade filosófica no seu seio, bem como a imortalidade de seus pensamentos. De acordo com Arendt, essa desconfiança dos discípulos de Sócrates em relação às ingerências da *Polis*, fez com que a ação política em si sofresse uma desqualificação em relação aos anseios humanos. Era preferível qualificar a política como sendo uma mera garantia de coisas materiais e se afastar dela e de tudo o que ela acarreta, numa tentativa de continuar garantindo a existência da atividade filosófica: esta, muito mais importante, justamente por buscar a verdade, ao contrário da ação que se presta a um jogo de opiniões numa esfera que não é capaz de salvaguardar em sua integralidade essas mesmas diferenças de opiniões. O que importa agora, até para supostamente salvaguardar a atividade do filosofar, é se afastar da *Polis*, tanto no sentido da participação das coisas públicas, quanto se possível, fisicamente. O ideal grego antigo de imortalidade pelos feitos e palavras, possível de efetivação na esfera pública passa a ser substituído por uma outra noção de imortalidade: o da convivência permanente com o eterno. O imortalizar-se nesse caso, afirma Arendt, significa coexistir e coabitar com as coisas eternas. Desse modo, a atitude que se espera de qualquer mortal, não é a de se aproximar dos deuses pelos feitos e palavras que são registrados e perpetuados na memória coletiva; o que deve importar aos homens em geral é o estar próximo da imortalidade, numa contemplação inativa e muda (ARENDDT, 1992).

O contemplar torna-se não só uma atividade distinta da ação, mas uma atividade

que, ao se opor e excluir a vida da *Polis*, assegura os homens de um outro tipo de imortalidade: o voltar-se para as coisas eternas e perene quietude. Segundo Arendt:

O primado da contemplação sobre a ação baseia-se na convicção de que nenhum trabalho de mãos humanas pode igualar em beleza e verdade ao *kosmos* físico, que revolve em torno de si mesmo, em imutável eternidade, sem qualquer interferência ou assistência externa, seja humana ou divina. Esta eternidade só se revela a olhos mortais quando todos os movimentos e atividades humanas estão em completo repouso (2005, p.15).

Esta nova hierarquização das atividades humanas promovidas no final da Grécia Clássica, encontrou vigor e sustentação na doutrina cristã, nos séculos vindouros. A mensagem cristã por si já indicava um necessário desapego às coisas terrenas e um voltar-se às coisas sublimes, notadamente ao seio de Deus. O próprio *apolitismo* configura-se como uma decorrência do modo vida proposto pela boa nova. Se a morte de Sócrates e o comportamento posterior de seus discípulos aponta para uma postura contemplativa, portanto, anti-política, a doutrina Cristã – originária de um passado semita de pretensões hegemônicas –, tempos após a morte de Cristo, sairá do terreno que lhe é próprio (o doutrinário e espiritual) para ocupar o espaço público. Embora o *apolitismo* se configure como o avesso do homem na esfera pública, é, paradoxalmente, esse *apolitismo* que coabitará o espaço público na Idade Média.

82

No início do cristianismo, os cristãos possuíam uma pretensão meramente contemplativa e caracteristicamente *apolítica*. No entanto, após a 'cristianização do Império Romano', o que temos é a própria cristandade, sob a égide da Igreja, interferindo nos negócios meramente humanos, apesar de sempre voltados para fundamentos supra-humanos. Os cristãos, singularmente, como afirma Orígenes, não deveriam participar do governo do Estado, mas somente da chamada *nação divina* (sic.), isto é, a Igreja, embora essa compreensão tenha sido repensada depois do tempo de Constantino. No entanto, o que prevaleceu foi uma compreensão da política enquanto algo pejorativamente 'mundano', indigna do homem santo. Entretanto, a Igreja – instituição e não pessoa – poderia exercer influência sobre o espaço público, desde que houvesse uma rearticulação da doutrina cristã, algo que Agostinho empreendeu ao articular a experiência romana e promover a união desta com a doutrina cristã e a filosofia grega.

Para compreender as causas e circunstâncias que levaram a esses acontecimentos singulares, Arendt focará na figura de Agostinho por considerá-lo como aquele que, teoricamente, facilitou à Igreja assumir um papel político, na medida em que redimensionou a doutrina cristã a fim de se ajustar às novas ambições desta instituição. Como afirma ARENDT (2002, p.77), foi obra de Agostinho, que ao se abstrair da

realidade histórica conformada pela queda do Império Romano, "(...) tornou realidade, no curso da história, a transformação do caráter consciente e radicalmente anti-político do cristianismo, de modo a se tornar possível um tipo de política cristã."

Do ponto de vista filosófico e biográfico, é compreensível que Agostinho tenha se ocupado da filosofia grega, em especial, por uma predileção própria, do pensamento platônico. Do platonismo, como se sabe, Agostinho assimilou a concepção de que a verdade – como conhecimento eterno – deveria ser buscada intelectualmente no 'mundo das ideias'. Por isso, defendeu a via do caminho da interioridade, como instrumento legítimo para a busca da verdade. Assim, somente o íntimo de nossa alma, iluminada por Deus, poderia atingir a verdade das coisas.

Esse caminho da interioridade sugere uma *vita contemplativa* – atitude esta que desde a morte de Sócrates chafurda na filosofia grega – postulando, portanto, que a *vita activa* pode representar um espaço de proeminência do pecado, por conta de sua efemeridade e da sedução que a honra temporal possa conferir. Se há um instrumento que permite o autoconhecimento e o conseqüente *religare* com a divindade, este é seguramente o da interioridade. Assim sendo, se o mundo almejado é o suprasensível, nada melhor do que se afastar do mundo *physis* e se voltar para uma atividade que nos lança à este outro lugar almejado: o seio de Deus. Afastar-se da *physis* equivale a se afastar da esfera que o regula: o mundo político. Ter uma atitude contemplativa é voltar-se de costas para uma vida ativa, para uma vida pública.

No entanto, se a interioridade instrumentaliza uma vida contemplativa, como então justificar que a Igreja possa ter se imiscuído nas coisas mundanas, na *res-pública*? Como foi possível a Igreja superar o *apolitismo* seminal da doutrina cristã e a conseqüente hostilidade entre o próprio Império Romano ao outrora cristianismo nascente? A solução foi interpretar a doutrina cristã sob a ótica da política, isto é, admitir a intrínseca *politicidade* que há na prática cristã de amor ao próximo. De acordo com Wagner:

Foi necessário 'politizar' a doutrina cristã para que a Igreja não entrasse em contradição com o exercício de seu novo papel. Essa 'politização' se deu às custas de alterações efetuadas a própria doutrina cristã, contando a Igreja para com os préstimos de Agostinho. Este, conforme ressaltou Arendt, articulou conceitualmente a experiência romana e promoveu a união desta com a doutrina cristã e a filosofia grega (2006, p.71):

Com a queda e a pilhagem de Roma, conseqüentemente, com a destruição da cidade, era comum a ideia generalizada de descrença quanto à eternidade ou sequer durabilidade das instituições políticas do mundo. Isso, de certa forma, reafirmou a ideia que o artifício humano é incapaz de gerar coisas eternamente duradouras. Reforça-

se, portanto, que a imortalidade só pode se efetivar – não com a glória ou fama dos indivíduos, seus atos e palavras supostamente salvaguardados na memória coletiva – a não ser com a condição de viver uma vida além-túmulo eterna garantida pela salvação proposta pelo cristianismo. A imortalidade, portanto, só é 'dada pela graça divina' aos homens, jamais às instituições e cidades, e ainda sim, esta só é possível mediante a salvação. Toda e qualquer glória que há, não está mais na fama do herói, no imortalizar dos feitos; a glória reside no poder de Deus, e no sangue do cordeiro que nos limpa dos pecados do mundo e nos garante a vida eterna.

A queda de Roma, a destruição da cidade, longe de representar um problema para a Igreja, antes foi uma reafirmação da glória de Deus e, mais ainda, foi uma situação que permitiu a esta (Igreja) outorgar a autoridade necessária para que essa cidade desfragmentada pudesse continuar exercendo sua função política. A destruição da cidade representou que nada neste mundo é eterno, nem mesmo a cidade romana, reforçando o ideal cristão de que as coisas desse mundo são transitórias, passageiras, não merecendo ser objeto de desejo ou ideal de vida para o cristão. Como demonstrado alhures, a autoridade sempre fora algo privilegiado entre os romanos. Com a queda do senado e do poder dos *patres*, não havia quem pudesse conferir a autoridade a qualquer forma de governo. É nesse ínterim que a Igreja emerge, conferindo – através de uma prerrogativa espiritual (a de ser a representação institucional de Deus na terra) – a autoridade ao governo restante, permanecendo a eficácia da tríade romana: "autoridade-religião-tradição". Foi a através da manutenção desta tríade que a cidade pôde se reestruturar, na medida em que a Igreja passou a assumir o seu novo papel: o de influir espiritualmente sobre os negócios humanos.

Para Arendt, Agostinho novamente contribui para justificar esse novo papel da igreja, sem que a letra do evangelho pudesse ser desvirtuada. A sentença cristã "dai a César o que é de César e a Deus o que é Deus", não representaria mais uma cisão ou a negação de uma ou outra "instituição", como queriam os primeiros cristãos, mas uma divisão de papel, sem que ambas estejam posicionadas em bases conflitantes ou excludentes; essa divisão de papéis representa esferas distintas de atuação sobre um organismo vivo que é a sociedade e os homens e, enquanto parte de um organismo, permanece invariavelmente conectada. Em sua obra *A Cidade de Deus*, Agostinho instaura um espaço transcendente, justificando a atuação da igreja no mundo profano. Segundo Arendt:

O que foi decisivo a esse respeito foi que ele (Agostinho), ainda firmemente arraigado à tradição romana, pôde aditar à noção cristã de vida eterna a ideia de uma *Civitas* futura, uma *Civitas Dei* onde os homens, mesmo depois da morte, pudessem continuar a viver em uma comunidade. Sem essa reformulação agostiniana



do pensamento cristão, a política cristã poderia ter permanecido o que ela havia sido nas primeiras centúrias, uma contradição em termos (2002, p.73).

Em *A Cidade de Deus*, Agostinho apresenta uma visão de história enquanto construção do reino de Deus, reforçando a concepção de temporalidade própria dos medievos. Para Agostinho, a história, como mencionado alhures, não é cíclica, como os gregos antigos a concebiam, mas é bíblica e, portanto, linear. Agostinho parte de um acontecimento que ocorreu uma única vez na história, a encarnação do verbo, o nascimento de Jesus Cristo. Este evento quebra a síntese do eterno retorno e inaugura um fim para a história. Não caminhamos para trás, sonhando com o Éden perdido, mas para frente, *experienciando* um tempo dotado de sentido, com formas, pleno, um presente contínuo, o tempo da graça divina. A história não é encontro sem significado, mas o tempo da salvação. A obrigação do homem, portanto, é alcançá-la, e o papel da Igreja, a de realizá-la. Viver o tempo é viver a vida e a sabedoria consiste em vivê-la devidamente. É verdade que o sentido da história não nos é comunicado imediatamente: o que se desvela diante de nossos olhos não nos pertence, é graça, e por isso o sentido da história não é visível. História é desafio; neste tempo preciso, nesta esfera conflitante de prós e de contras, neste espaço de incertezas é que se dá a salvação, a graça, a proposta de Deus e a nossa resposta pela construção da cidade. É assim que a história cheia de debilidades, de fraquezas, de misérias de cada indivíduo e de cada geração se transforma no Reino de amor e de paz que Deus quer para o seu povo. O caráter espiritual da *Civitas Dei* é central no pensamento agostiniano. Não se trata aqui, contudo, de uma teologia para gerir teocraticamente a sociedade. A cidade terrestre possui a sua autonomia, podendo ser tanto a oposição a Deus quanto o lugar onde se coloca em prática uma ordem de coisas segundo a vontade do próprio Deus.

Neste intercurso, a Igreja passa a exercer uma influência sobre o poder material, resguardando-se de qualquer ação que, em tese, possa desvirtuá-la, ao passo que o poder temporal passa a depender do poder transcendental da Igreja. Neste ínterim, a Igreja deixa de ser uma mera instituição de crenças nascentes, para ser uma instituição claramente romana, fazendo com que a partilha entre o poder temporal e autoridade transcendental fosse útil tanto aos príncipes (a quem competia o poder) quanto à própria Igreja (a quem competia a autoridade), na medida em que a Igreja conferia à estes a autoridade espiritual legitimando o poder temporal, ao passo que os príncipes, de sua parte, salvaguardavam a própria existência e desenvolvimento da Igreja, ao admiti-la com parte do próprio governo. Quanto a essa intercambiação, Arendt (2001, p.79) salienta que:

A Igreja precisava da política, tanto (...) da política mundana dos poderes seculares como da política religiosa no interior do domínio eclesiástico, para poder manter-se e afirmar-se na terra e no mundo terrestre como Igreja visível, diferentemente da Igreja invisível cuja existência não foi jamais contestada pela política. A política, por sua vez, precisava da Igreja; não somente da religião, mas da existência tangível desta no espaço das instituições religiosas para demonstrar justificação superior, tendo em vista a sua legitimidade.

O *Apolitismo* permanece, mas não como negação da atividade política e, sim, como a 'despreocupação' por parte do cristão de ter que se envolver nos negócios públicos, voltando-se para a interioridade e preocupado com a sua salvação. A Igreja, representante da vontade de Deus, intercambiada com o poder temporal e transitório, garante as condições de existência, tanto própria, como de seus fiéis, ancorados na prática cristã da bondade, enquanto o cristão, livre de suas outrora obrigações políticas, se vê livre para a contemplação das coisas eternas. Eis a hipótese maior, o fundamento histórico, teológico e filosófico da alienação por parte dos cristãos.

## REFERÊNCIAS

- AGOSTINHO. **Cidade de Deus**. Vol. 1. Trad. José Dias. Fundação Calouste Gulberkian, 2011.
- 86 ANDERSON, Perry. **Passagens da antiguidade ao feudalismo**. Porto: Afrontamento, 1985a.
- \_\_\_\_\_. **Linhagens do Estado Absolutista**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985.
- ARENDT, H. **A condição humana**. 10ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.
- \_\_\_\_\_. **A Vida do Espírito**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.
- \_\_\_\_\_. **Entre o passado e o futuro**. Trad. 3ªed. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1992.
- \_\_\_\_\_. **A Dignidade da Política**: ensaios e conferências. RJ: Relume-Dumará, 2002ª.
- \_\_\_\_\_. **Qu'est ce que c'est la politique**. Éditeur: Paris, Éd. du Seuil, 2001.
- AYMARD, A.; AUBOYER, J. **História Geral das Civilizações**. São Paulo: Bertrand. 1977.
- FINLEY, M. I. **Política no mundo antigo**. Lisboa: Edições Setenta, 1997.
- KOSELLECK, Reinhart. **Crítica e crise**. RJ: Contraponto, 2009.
- \_\_\_\_\_. **Futuro passado**: contribuição à semântica dos tempos históricos. RJ: Contraponto, 2011.
- POHLENZ, M. Apud REALE, G.; ANTISERI, D. **História da Filosofia**. Vol. I. São Paulo: Paulus, 1990.
- WEBER, Max. **Economia e Sociedade**. Vol. 1. Brasília: UNB, 1991.
- WAGNER, Eugênia Sales. **A autoridade da Igreja**. In: Hannah Arendt: Ética & Política. Cotia: Ateliê, 2006, p. 68-76.