

AS CONCEPÇÕES CRISTÃ E MODERNA DA PESSOA: PARADOXOS DE UMA CONTINUIDADE¹

LUIZ FERNANDO DIAS DUARTE
Museu Nacional, UFRJ
EMERSON A. GIUMBELLI
Mestrando do Museu Nacional, UFRJ

Notre notion à nous de personne humaine est encore
fondamentalement la notion chrétienne

[Mauss 1973: 15]

Introdução

Os três séculos que medeiam entre o Renascimento e a Revolução Francesa são o tempo unanimemente designado da Grande Ruptura ou Transformação. Neles se condensam e evidenciam as demonstrações ideológicas da visão de mundo moderna e neles se difundem e consolidam as implicações concretas — políticas, econômicas e sociais — da nova ordem. Três palavras significativas expressam o sentimento de mudança radical que pósteros e contemporâneos atribuem ao conturbado período: Renascimento, Reforma e Revolução. Re-fazer o mundo contra uma tradição de que se suspeita, contra hábitos que se renega.

-
1. Trabalho apresentado no Seminário sobre "A Religião e a Questão do Sujeito no Ocidente", promovido pelo CIAS (Centro João XXIII) e IBRADES em Paulo de Frontin, RJ, de 7 a 10 de outubro de 1993.

Anuário Antropológico/93
Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1995

No decorrer do próprio processo, muitas vozes inquietas, cétricas, pessimistas, se perguntaram se não estava o Homem com tanto afã apenas trocando de véus a velha opacidade do mundo, se não se estava até mesmo aprofundando a ilusão e a sombra ao afirmar de forma tão desassombrada o orgulho e a vaidade humanas ante o mundo. Sua leitura — a desses que a história sepulta na vala comum dos "conservadores" — compartilhava com os otimistas, com os "iluministas", a representação de que realmente se invertia radicalmente a ordem do mundo.

À distância, temporal e analítica, em que nos encontramos hoje, parece finalmente possível indagar-se sobre o que permaneceu nessa mudança e — mais ainda — o que permitiu, do antigo, que este nosso moderno, tão específico, se pudesse desenhar no horizonte da experiência humana. Essa distância analítica é sobretudo uma distância antropológica, distância que se impõe a partir do reconhecimento da condição de nossa cultura enquanto objeto, e objeto entre outros.

Não podemos deixar de lembrar do esforço pioneiro de Marcel Mauss sobre a "Noção de Pessoa", de que se recorta nossa epígrafe: o estudo de uma categoria fundamental do pensamento humano, em que o confronto inicial com outras formas culturais conhecidas permitia passar a reconhecer uma notável "continuidade" no fio da tradição "ocidental". Mauss procura concentrar sua argumentação — muito cerrada no discurso de circunstância em que foi vazada — em alguns nódulos significativos que se apresentam como patamares progressivos na direção das representações contemporâneas da Pessoa. A "concepção cristã da pessoa" é assim invocada como um dos degraus dessa "evolução", entre as concepções "moral" e "psicológica" (ou "filosófica"). Sendo já mais do que um ser consciente, autônomo, e ainda menos do que uma categoria do entendimento, a Pessoa cristã de qualquer modo teria deixado sua marca decisiva em nossas modernas concepções².

Em certo sentido, Mauss será um guia na construção de nosso argumento, através do privilégio à noção de Pessoa — e da visão de mundo nela implicada — como instrumento heurístico. Será igualmente fundamental a atenção para a novidade e singularidade dessa noção no seio da religião cristã, em ruptura com a tradição clássica. Nesse outro sentido, sentimo-nos

2. Sobre as relações entre o emergente conceito cristão de Pessoa e as categorias nominais de expressão, ver Daniélou 1973.

próximos das obras de Foucault e de Dumont, envolvidos por motivos diferentes com a recuperação e avivamento das linhas de continuidade em que o Ocidente moderno aprofundaria as singularidades do Cristianismo tradicional.

O problema deixa de ser assim o de uma "evolução" da "categoria do eu"; torna-se o de localizar as linhas que unem concepções cristãs e modernas, reconhecendo que a religião cristã teve — e tem portanto ainda, de certa forma — um papel axiador na formação de nossa visão de mundo, mesmo nas instituições e costumes que mais distantes dela pretendem se situar.

Sejamos, desde já, claros: não se trata de "atrasar os ponteiros" do momento que marcaria uma ruptura unívoca e privilegiada, como se tudo o que aconteceu a partir do Renascimento já estivesse prenunciado pelo Cristianismo desde sua origem. Desejamos, ao contrário, enfatizar algumas continuidades, reconhecendo sua própria natureza paradoxal: procuramos pelos princípios cristãos de uma civilização que foi capaz de proclamar a "morte de Deus". Mais do que isso, parece ser justamente por paradoxos que a noção cristã de Pessoa se constitui e se desenvolve.

Toda a primeira parte do texto procura explorar esses desenvolvimentos da Pessoa a partir do mandamento de combinação entre *verdade*, *interioridade* e *vontade*, que já se encontra tão nítido em Santo Agostinho: "Sum enim et scio et volo: sum sciens et volens et scio esse me et velle et volo esse et scire" (*Confessiones* XIII, 11, 12 *apud* Hadot 1973: 133). A singularidade do Cristianismo estaria não em ter inventado cada um destes termos ou valores, mas no fato de ter imprimido à sua interrelação e ao seu imbricamento um imperativo de necessidade. A permanência desse imperativo é o que marca, a nosso ver, o essencial da herança cristã para a cultura moderna. A segunda parte do texto dedica-se a explorar as dinâmicas e tensões que mantêm e ao mesmo tempo deslocam a articulação daquela tríade estruturante.

Caminhando na terra e tocando a abóbada celestial **[Metódio, *apud* Brown 1990b: 163]**

Trata-se aqui sobretudo do cristianismo elaborado e vivenciado no período da Antiguidade Tardia. Essa restrição, longe de simplificar as coisas, apenas procura limitar um campo já bastante tumultuado pelas indeterminações de uma visão de mundo nascente e alternativa. É aliás com o auxílio das próprias diferenças entre as várias correntes que foram se firmando no seu interior que podemos formar uma imagem suficientemente abrangente de um Cristianismo já consideravelmente complexo. O mais importante é deixar claro que tais diferenças ganham somente sentido — e permitem constituir um quadro discreto — em relação às concepções de pessoa e de sociedade correntes na cultura helenística dos primeiros séculos de nossa era. É, portanto, por essas concepções que devemos começar.

A característica axial da sociedade romana da época antonina (século II d.C.) é a certeza da existência de uma distância social intransponível entre os notáveis "bem-nascidos" e seus inferiores; em outros termos, entre o homem livre, dono de um "patrimônio", e aqueles sobre os quais exerce poder material e moral, incluindo desde os que compõem sua casa (mulheres, crianças e escravos) até os que a cercam (libertos e clientes). Essa distância, que tornava o homem livre um membro da classe dirigente, era afirmada por regras concretas de intercâmbio pessoal entre os pares responsáveis pelos negócios públicos da *civitas*. Controlar "suas" cidades significava, para os membros dessa elite, aprender a impor a seus subalternos "a delicada violência" de um estilo de dominação estudadamente autocontrolado e benevolente" (Brown 1990b: 21), estilo visível ao olhar vigilante de seus pares na postura dos corpos e na qualidade das falas. Postura corporal e linguagem justificam a preocupação de enfaixar as crianças, ainda pequeninas, e o ensino da retórica aos jovens adolescentes.

Em relação às mulheres, a dominação masculina estava, antes de tudo, fundada em "fatos da natureza": os homens eram os fetos que haviam realizado seu potencial pleno, acumulando um "calor" suficiente, coisa que faltava às mulheres. Tratava-se, entretanto, de um "calor" que, salvo se ativamente mobilizado, podia esmaecer, aproximando o homem do estado feminino. Daí termos um estilo de comportamento que se auto-definia como uma "virilidade agie". Os acessos de raiva e de ódio no exercício do comando

— algo que tentava constantemente os senhores no trato de seus escravos — estavam, nesse sentido, associados a uma falta "efeminada" de autocontinência que pairava como uma ameaça palpável sobre os "notáveis" romanos (Brown 1990a e 1990b).

Uma conduta adequada e uma saúde pessoal convergem segundo um modelo que concebe o corpo como um equilíbrio delicado de humores, sempre ameaçado por perdas excessivas ou retenções demasiadas de suas energias. Um dos momentos em que os romanos deixaram mais claro sua opiniões sobre o corpo foi quando se manifestaram sobre as relações sexuais. Mas nem o desejo sexual, nem o prazer, em si mesmos, os preocupava. O desejo era a reação esperada à beleza física e sua satisfação aceita como algo que trazia prazer, no sentido do efeito do afluxo de uma "energia vital" pela veias que fazia o sangue se transformar em sêmen³. Durante o coito, o corpo, mobilizado como um todo, funcionava como uma verdadeira caldeira humana, cujas zonas genitais eram simples pontos de passagem. Achava-se mesmo que tal prazer era necessário para a concepção. E, por outro lado, não importava realmente se o ato sexual fosse com a esposa, com um "amante" ou uma escrava da casa. Entretanto, o desejo virtualmente devastador e o prazer potencialmente anti-social associados ao ato sexual (comparável, nesse sentido, a uma explosão de raiva) tinham efeitos que podiam ser prejudiciais ao comportamento público e às relações sociais do homem da elite romana. Uma atividade sexual excessiva (que significava perda do "calor" viril) ou passiva (deixar-se penetrar por outro homem ou entregar-se à prática da sexualidade oral com uma mulher) traziam consigo também o risco da "efeminação" e da "escravidão passional". Portanto, o mais indicado era submeter o ato sexual a um controle, usando do bom senso e da educação. Na prática, um regime circunstancial dos prazeres (respeitando a idade, o temperamento dos parceiros e o momento mais oportuno), uma compensação, através de dietas e de exercícios, das perdas de "energia vital" causadas pela atividade sexual e um respeito a prescrições eugênicas a fim de que o casamento gerasse "bons" filhos (os que recolheriam a sucessão e perpetuariam o núcleo do corpo cívico). Para os romanos, sua batalha com a morte triunfava exatamente numa "boa" procriação, e a

3. Sobre essa "energia vital", cuja economia global é responsável pela sustentação do corpo e pela transmissão da vida, consultar Foucault 1984b, cap.4; e sobre o modelo concomitante de corpo, ver Brown 1990a e 1990b e Rousselle 1983.

continuidade das gerações unia vivos e mortos nas virtudes que perpetuavam a própria cidade.

É possível notar, claramente, uma congruência entre os códigos de conduta sexual e o refinamento e o auto-controle que distinguiam os "bem-nascidos" de seus inferiores desregrados. Isso fica ainda mais explícito no século II d.C., momento a partir do qual a mulher das classes dirigentes ganha um novo estatuto: até então apenas um dos elementos da casa de seu esposo, passa a ser uma espécie de companheira, um "inferior" a ser absorvido, pela educação moral, no mundo público do marido (Veyne 1990). Elogiava-se a "concordia" entre os esposos e esse ideal de vida conjugal passou a simbolizar todas as outras formas de harmonia social. A relação do homem com sua esposa (ainda desigual, mas agora digna de investimento) representava, particularmente, as relações dos próprios homens, enquanto classe dirigente, com sua cidade, objeto de controle e de devoção (Brown 1990b: 22-23). Aqui se revela um outro lado na relação com a cidade: a *popularitas* (a vontade de agradar ao "povo"), em nome da qual os notáveis ofereciam, por civismo, prazeres (banhos públicos, teatros, circo, arena) à população e, por ostentação, edifícios e comodidades materiais à cidade. O desfrute legítimo e mesmo necessário, pela sociedade inculta dos inferiores, de tais prazeres (condenados nos hábitos patrícios) é a prova do quão pouco universalistas aqueles códigos de conduta pretendiam ser⁴.

A imagem da cultura do Império Romano dessa época pode bem ser resumida no modo como algumas formulações teóricas e morais pensavam a relação da alma com o corpo em cada indivíduo livre. O segundo se defronta com a primeira como matéria sujeita ao envelhecimento e à doença, tão inferior e tão intratável quanto as mulheres, os escravos e a plebe das cidades. No curto tempo em que o corpo lhe ficava associado, a alma do homem culto lhe devia um interesse benevolente, exercendo a "violência branda" capaz de treiná-lo. Matéria sólida, totalidade difusa, não era algo que se pudesse transformar. Cuidar do corpo constituía, ao contrário, uma atividade de direção, comando, administração (*epimeleia*, o governo doméstico de um domínio), a mesma atividade envolvida na gestão de um patrimônio pelo chefe de família ou de um governo imperial. Enquanto matéria, "o corpo tinha um lugar legítimo na imensa cadeia de seres que ligava o

4. Quanto à *popularitas*, consultar Veyne 1990: 114-121.

homem aos deuses e às feras" (Brown 1990b: 33); nele pulsava, como cada um podia sentir através de seus impulsos sexuais, a mesma energia que circulava no cosmos. A cidade, por outro lado, era vista como uma instituição nascida da Lei, contrariando forças naturais inimigas da sociabilidade — suas exigências deviam ser inexoráveis e cabia à família e à cidade determinar as considerações cívicas de condição social e utilidade às quais o corpo, dentro e fora do quarto, na juventude e na velhice, tinha de se submeter. O fato que melhor ilustra como o corpo, em Roma, se constituía graças à *civitas* é o costume do pai erguer o recém-nascido em sinal do reconhecimento da paternidade: sem esse gesto, a criança nada era senão um "feizezinho" de matéria⁵.

À época em que se consolidavam essas representações, numerosas éticas alternativas, filosóficas e religiosas, disseminavam-se irregularmente pelo Império. Muitas ofereciam a salvação ritual em cultos de mistérios, outras racionalizavam os descontentamentos coloniais ou as vicissitudes da integração à *civitas*. Entre os judeus, um grupo começa a difundir a profecia da vinda do "reino dos céus" e da renovação iminente de Israel. Com a morte de Jesus Cristo, o "reino" continua a ser anunciado por aqueles que acreditavam na ressurreição de corpo e alma do "filho de Deus". Sua vida poderia ter parecido fornecer uma resposta ao imperialismo romano, como Moisés fora uma resposta ao exílio do "povo escolhido" no Egito: ambos o fizeram em nome de um Deus todo-poderoso situado além deste mundo. Entretanto, Cristo propôs uma salvação não pela indicação de uma "terra prometida" neste mundo a seus seguidores, mas por tirar-lhes os olhos do mundo:

L'universelle omnipotence de Dieu, ce n'est pas dans le futur empire du monde qu'elle se dessine, c'est dès à présent qu'elle s'atteste, dans son étrangeté radicale aux affaires de ce monde, étrangeté telle qu'il ne connaît point de peuple mais seulement êtres intérieurs, portés à la hauteur de son entente par leur propre dégageement des choses du monde [...] [Gauchet 1985: 160].

5. Sobre concepção, contracepção, aborto e educação das crianças da elite romana, ver Rousselle 1983.

Quando São Paulo desatrela a nova fé do culto judeu e anuncia o batismo aos gentios, imaginando uma comunidade cuja vivência já nada deva às antigas identidades sociais de seus integrantes⁶, deixa ver claramente o que a vida de Cristo já havia sugerido: a universalidade de um deus pessoal aliada à estranheza do crente ao mundo e sua procura pela salvação no além.

O contraste com o paganismo greco-romano é gritante: tratava-se de uma religião sem além nem salvação. O além não era objeto de especulação religiosa sistemática (acumulavam-se "teologias fúnebres de circunstância"), muito menos de preocupação filosófica. A morte era muitas vezes imaginada como o fim de um trajeto, um repouso, um não-lugar. Os deuses do paganismo estão presentes e atuantes no mesmo mundo em que habitam, em degraus progressivamente mais baixos, homens e animais. Nessa cosmologia, as relações dos homens com as divindades assemelham-se a uma amizade entre parceiros desiguais que, cada um com sua vida, estabelecem reciprocidades entre doações e sacrifícios humanos e proteção divina. Mesmo os "doutos", que não acreditavam em cada um dos deuses do panteão, invocavam uma "Providência" como garantia de suas convicções éticas; devendo haver um fundo de verdade nas fábulas em que a plebe acreditava, dizia certamente respeito à aprovação das virtudes humanas⁷.

O deus cristão traz em si a marca da alteridade e desempenha, no drama da salvação, um papel privilegiado lado a lado com os homens. Lembremo-nos de Troeltsch e de sua noção da pessoa cristã como "indivíduo-em-relação-a-Deus": a relação filial com Deus concede à alma individual um valor eterno e funda uma fraternidade humana em Cristo (daí a vocação universalista da religião cristã). Não se está muito distante do que Mauss nos falou sobre o cristianismo: este conferiu à noção de pessoa um valor metafísico. Enfim, invoquemos o conceito dumontiano do "indivíduo-fora-do-mundo", ou seja, a atitude cristã de subordinação do mundo tal como ele existe a valores extra-mundanos. Tal concepção de pessoa implica num distanciamento em face da vida no mundo que para o "paganismo" era inimaginável. Através da devoção e dos rituais, os pagãos conseguiam até

6. A passagem capital é certamente Gálatas 3: 27-28: "Porque tantos de vós quantos foram batizados em Cristo vos revestistes de Cristo. Não há judeu nem grego, não há escravo nem liberto, não há macho nem fêmea, pois todos vós sois um em Cristo Jesus."

7. Sobre a religião romana, consultar Veyne 1990: 201-210 e Vernant 1989.

mesmo ultrapassar o antagonismo entre a Lei da cidade e as forças da natureza, integrando ambas numa ordem cósmica presidida pelas potências divinas. No cristianismo, a noção de uma alma individual e universal associada a um monoteísmo transcendente conduz a uma relativização inédita do mundo⁸.

É essa noção de pessoa que podemos ver se constituir no cerne da teologia agostiniana. Para Sto. Agostinho, Adão tinha seu ser definido pelo lugar que ocupava num cosmos organizado em ordens hierarquizadas segundo graus de perfeição relativa. Ao pecar, o homem deixa de ser uma criatura da natureza e constitui, pela sua própria rebeldia, um reino da historicidade e da mutabilidade que se destaca por sobre um fundo de elementos estáveis e cósmicos: um ser que vive numa dada época e se define pelo conjunto de suas experiências vivenciadas. Paradoxalmente, é enquanto pura negatividade e enquanto figura trágica que o homem se torna o sujeito da história sagrada. O traço central desse novo personagem reside em sua vontade, que o torna, ao mesmo tempo, rival e interlocutor privilegiado de Deus. "L'homme et Dieu se trouvent placés l'un vis-à-vis l'autre dans un rapport de volonté" (Groethuysen 1952: 116), excluindo, nessa relação entre a alma individual e a divindade, o mundo. Disso resulta que ambos os termos são transformados: não há mais nem Deus nem homem em si mesmos; o que há é um Deus do homem e um homem que pecou contra Deus e suplica ser por Ele salvo.

Mas talvez seja um pouco cedo para nos determos em Sto. Agostinho, um homem do final do período que nos interessa. Busquemos antes algo

-
8. Em torno desses pontos, Gauchet (1985 93-95) contrasta o monoteísmo cristão (o homem, como criatura, sente-se essencialmente outro a este universo estabelecido para ele) ao islâmico (adesão essencial à lei de um universo conforme a vontade de seu criador). Durkheim é claro a respeito dessa novidade: "Mais ignore-t-on que l'originalité du christianisme a justement consisté dans un remarquable développement de l'esprit individualiste? Alors que la religion de la cité était tout entière faite de pratiques matérielles d'où l'esprit était absent, le christianisme a montré dans la foi intérieure, dans la conviction personnelle de l'individu la condition essentielle de la piété. Le premier, il a enseigné que la valeur morale des actes doit se mesurer d'après l'intention, chose intime par excellence, qui se dérobe par nature à tous les jugements extérieurs et que l'agent seul peut apprécier avec compétence. Le centre même de la vie morale a été ainsi transporté du dehors au dedans et l'individu érigé en juge souverain de sa propre conduite, sans avoir d'autres comptes à rendre qu'à lui-même et à son Dieu" (Durkheim 1970: 272-3).

menos abstrato, mais colorido pelas vivências de fiéis de uma religião perseguida, que nos revele outras dimensões dessa imagem originária. No século II, uma velha e conhecida história era contada de forma um pouco modificada: a humanidade original, representada por Adão e Eva, estava inundada pelo Espírito Santo e dotada, por isso, da condição de imortalidade; o ato sexual foi o pecado que separou os homens de Deus, integrou-os ao mundo animal e lançou-os no ciclo interminável das mortes e dos nascimentos. Pensemos um pouco nas implicações dessa história. A sociedade humana aparece como o resultado de um "contrato social sexual" tácito: casamento, relações sexuais, animalidade, mortalidade — tudo compõe uma imensa trama da servidão humana, cuja dimensão axial são os atos sexuais, estranha à humanidade original. Isso assustaria qualquer notável romano. Desaparecia a idéia de um sexo socialmente útil; "o sexo era o sexo, onde, quando, como e com quem quer que acontecesse" (Brown 1990b: 88). Para os romanos, a sexualidade tornava-se problemática enquanto fonte possível de "contágio moral"; agora é a sexualidade em si que aparece como o sinal permanente de um parentesco degenerado com o mundo animal. Os impulsos sexuais, antes considerados responsáveis pela perpetuação da cidade sobre a morte, estão agora na raiz (como causa ou como consequência) desta. O pecado original havia feito surgir o desejo sexual, transformando o corpo numa máquina suicida.

São Paulo talvez tenha sido o cristão que mais carregou o corpo de conotações negativas: perecível, fraco, "semeado na desonra". Este mesmo "corpo de morte", cujos instintos conduziam ao pecado, estava associado a uma noção que, ao mesmo tempo, o ultrapassava e o dotava de uma potencialidade singular. Pois o corpo, frágil em si mesmo, tinha sobre si o poder da "carne"; e enquanto tal, era maior do que ele próprio, já que suas fraquezas e tentações ecoavam um estado de rebeldia humana contra Deus. A pesada antítese paulina entre a "carne" e o "espírito" não se sobrepunha a um dualismo interno à pessoa: não há um ser dilacerado entre corpo e alma, mas entre viver "na carne" e viver "em Cristo", "no espírito". Paulo estava certo de que, quando Cristo retornasse, o corpo dos cristãos partilharia da glória de seu corpo ressuscitado. Desde então, o mesmo corpo que era uma fonte de perigos poderia passar por uma transformação completa: ao invés da matéria intratável situada entre a natureza e a cidade romana, um "templo do Espírito Santo" (Brown 1990b, cap. 2).

Para alguns grupos dispostos a afirmar com mais radicalidade a ressurreição do Cristo, o "reino" já tinha chegado: o fluxo responsável pela manutenção da sociedade e a escravidão dos homens podia ser detido pela continência sexual. Desse modo, pelo menos eles já participavam da vitória de Cristo sobre a morte, recusando-se a dar prosseguimento à sociedade. Livres do impulso que os atrelava a um ciclo de mortalidade, dessexualizados pela água do batismo, os corpos desses homens e mulheres podiam andar lado a lado, sem nenhum constrangimento. De um modo geral, é assim que podemos caracterizar os encratitas (dos quais colhemos a interpretação do mito da Queda apresentada mais acima), os marcionitas e mesmo os "eleitos" maniqueístas, entre outros grupos que pregavam no Mediterrâneo oriental e reuniam uma minoria dos cristãos (Brown 1990b, cap. 4).

Para a maioria, entretanto, as coisas acabaram sendo diferentes. Ao próprio São Paulo não agradava que todos os cristãos fossem continentes. Um matrimônio ordeiro, segundo os tradicionais códigos judaicos, era mesmo mais prudente do que um celibato inoportuno. Por outro lado, sua defesa do casamento parecia ser eminentemente negativa: longe de ser o locus onde os impulsos sexuais seriam ordenados e controlados, o casamento se revela como um remédio aos perigos da "pornéia", a imoralidade potencial advinda da frustração sexual. Afinal, o casamento, ao contrário do celibato, não é um "dom"; é antes uma limitação: "o homem casado preocupa-se com as coisas do mundo, em como agradar sua mulher, e está dividido" (I Coríntios 7: 33-34)⁹. Tais parecem ter sido as palavras que guiaram a organização de algumas das congregações mais sólidas do mundo cristão do século II. Originadas de uma referência basicamente judia e abertas aos gentios convertidos, coube aos códigos de disciplina sexual fornecer às comunidades cristãs um código característico de comportamento. Às normas judias do bom casamento (heterossexualidade, fidelidade), acrescentaram-se a proibição ao divórcio e a desaprovação aos viúvos e viúvas de um nova união. Mas havia algo, e o mais importante, de original: a exigência da

9. A referência básica é a 1ª Epístola aos Coríntios, em especial o cap. 7. Brown (1990b) mostra o contraste dessas mensagens com outros textos que foram compilados posteriormente à morte de São Paulo (como a Carta aos Efésios) e que mostram um apóstolo diferente, mais interessado em validar as estruturas do lar conjugal.

castidade total como qualidade necessária à direção de uma comunidade religiosa.

Estamos diante de uma passagem fundamental, pelas concepções implícitas que envolve: o corpo começa a poder ser visto "como o lugar recôndito de motivações especificamente sexuais e como o centro de estruturas sociais que são apresentadas em termos sexuais, quer dizer, como sendo formado sobretudo de uma energia fatal e especificamente sexual, orientada para o casamento e a procriação" (Brown 1990b: 256). Os cristãos se deparavam com seu corpo-vulnerável-ao-desejo-sexual como uma condição subjacente a toda a humanidade — independentemente de sexo, níveis de cultura e posição social, embora notemos uma expressiva diversidade nas maneiras de lutar contra essa fragilidade. Temos aí um complemento, indispensável e muito mais concreto, à alma-em-relação-filial-com-Deus, que serviria para designar a pessoa cristã. Aliás, não exatamente um complemento; trata-se antes de uma segunda via para se chegar a um mesmo locus: uma totalidade subjacente ao indivíduo, em torno da qual corpo e alma tendem a se unir¹⁰. Confrontados com a concepção cristã, os códigos adotados pelas elites romanas e aqueles seguidos pelo judaísmo dominante da época pressupunham uma noção semelhante do corpo. Este era abarcado em sua totalidade, sem que nenhum de seus aspectos recebesse destaque sobre outros na obediência à Lei da cidade ou à Lei de Deus¹¹. Os cristãos tentaram isolar a sexualidade como uma espécie de núcleo totalizador que dava acesso ao resto, precisamente porque consideravam possível seu desaparecimento — ou seja, uma transformação do corpo — no indivíduo comprometido.

No século III, o ideal de um corpo passível de transformação sofreu um conjunto de elaborações importantes. Desenvolveu-se, especialmente entre o clero grego, uma espécie de "estética da virgindade", que deslocou

10. As impressões pioneiras de Mauss (1973: 236) confirmam-se a esse respeito: "É a partir da noção de um que a noção de pessoa foi criada, penso que a propósito das pessoas divinas, mas, ao mesmo tempo, a propósito da pessoa humana, substância e forma, corpo e alma, consciência e ação". Ver ainda Hadot 1973.

11. Sobre a noção de pessoa no judaísmo do início do século II, uma religião cada vez mais dominada pelos rabinos e pela santificação da família conjugal, consultar Brown 1990b, cap. 2.

a ênfase dos celibatários de grupo (tais como os grupos mais radicais citados anteriormente) para os corpos jovens das virgens, imagens de um indivíduo situado desde o nascimento acima das pressões mundanas. Dois nomes associados ao platonismo cristão podem ser mencionados. Para Orígenes, embora os corpos fossem resultado de uma "Queda", não se deveria desprezá-los¹². O cristão devia, ao contrário, tornar seu corpo a concretização física da pureza preexistente da alma, transformando-o num veículo desta. Visto que as relações sexuais, de qualquer natureza, "embruteciam" o espírito, Orígenes apontava a virgindade como o modo privilegiado de perfeição espiritual. O outro nome nos é menos familiar, mas é significativo por ter adaptado *O Banquete* de Platão a uma discussão sobre a virgindade. Trata-se de Metódio, cuja preocupação não era a queda da alma no corpo, mas a queda do ser humano como um todo no estado de sociedade. Adão uniu em si as esferas antitéticas do espírito incorruptível e do barro decadente. A jovem virgem que se recusava a atender às necessidades associadas aos seres terrenos ocupava uma posição liminar: seu corpo intocado, sem deixar de caminhar sobre a esfera do humano, aproximava-se da abóbada divina; havia portanto resgatado uma condição original e edênica. Isso tudo parecia um ultraje a platônicos mais tradicionais, como Celso e Plotino, para quem chegar ao "mundo das idéias" equivalia a fazer a alma se destacar do corpo. Agora, os cristãos afirmavam serem os corpos virgens, elevados acima do barro comum do mundo, a ligação entre o mundo "superior" e o mundo "inferior". Preservar a virgindade significava preservar uma identidade enraizada no corpo, recuperando uma integridade original na qual todos os corpos e todas as almas estavam harmoniosamente unidos (Brown 1990b, caps. 8 e 9).

Aparentemente estamos ainda distantes do século V, época da formulação do dogma da Encarnação de Cristo (Declaração de Calcedônia, A. D. 451), marco fundamental sem o qual não se poderia entender o cristianismo. Entretanto, ouçamos Orígenes, a propósito da mutação histórica associada à união de Deus à humanidade através do Jesus nascido do corpo de uma virgem: "o humano e o divino começaram a tecer-se juntos, para que, pelo convívio prolongado com a divindade, a natureza humana possa divinizar-se" (*apud* Brown 1990b: 154-155). De São Paulo a Sto. Agostinho, vários

12. Santo Agostinho taxava os platônicos tradicionais de orgulhosos por desprezarem o corpo (Auerbach: 1965).

padres cristãos não puderam deixar de enfatizar o tema da humildade da Encarnação de Deus na pessoa humana de Jesus Cristo. Vista como um todo, a vida de Cristo se revelava paradoxal: o homem que vivera entre os pobres e morrerá traído ao lado de ladrões, esse mesmo homem havia nascido de uma virgem e ressuscitado em seu corpo glorioso. Alguns pagãos cultos achavam patética a existência desse homem-deus, assim como consideravam insuportável o estilo literário em que essa existência era relatada na Bíblia. Agostinho, ao contrário, só via virtudes numa divindade capaz de viver histórica e humildemente no mundano e numa linguagem capaz de comunicar aos humildes as coisas mais sublimes: Santa Humildade (Auerbach 1965). É em função, portanto, desse tema que devemos retirar as implicações do dogma da Encarnação, isto é, da idéia de uma conjunção completa, numa pessoa, do humano e do divino, sem que haja confusão entre as duas naturezas. O que se afirma aqui é menos a distinção entre essas duas naturezas¹³ do que a própria possibilidade da existência de pontos privilegiados de mediação — sejam eles os corpos continentais dos dirigentes clericais ou os corpos intocados das virgens. A ênfase na mundanidade e na historicidade do Salvador do mundo significa menos uma concessão a "este mundo" (tal como é ontológica e socialmente constituído), depois de tê-lo condenado *a priori*, do que uma preocupação constante e compartilhada em construir um "outro mundo". Assim como os cristãos podiam tornar o barro perigoso e humilhante de seus corpos em um templo de Deus sem abdicar da materialidade que o compõe, podiam fundar uma "outra cidade" que estivesse inundada pelo Espírito Santo sem negar sua historicidade. Vimos que os cristãos podiam transformar o barro perigoso e humilhante de seus corpos em um templo de Deus tão material quanto a carne dos gladiadores romanos; podemos agora perceber algo análogo em outra dimensão: a fundação de uma "outra cidade" tão ou mais histórica do que a cidade romana, mas elevada acima dela pelo fato de estar inundada pelo Espírito Santo.

O projeto e a vivência de uma "igreja" expressam exemplarmente aquela preocupação coletiva. No século IV, a "igreja" não passa de um elemento no quadro mais amplo das cidades romanas, mesmo após a conversão de Constantino. Entretanto, já se destaca como a maior corporação

13. Essa é a interpretação de Gauchet 1985.

dessas cidades. Em torno da basílica cristã, podemos identificar facilmente uma congregação sólida reunida sob a direção de um bispo, formada não só pelo clero e pelas virgens, viúvas e diaconisas, mas pelos fiéis casados cuja atividade sexual se exigia que fosse exclusivamente voltada à concepção. Enfim, uma comunidade pública, cujo grupo dirigente está livre do duplo jugo da procriação física e da riqueza das propriedades particulares, articulada por três temas apresentados de forma inédita (Brown 1990a):

1) O **pecado**. A basílica não abriga um conjunto de cidadãos, mas uma assembléia de pecadores, iguados em sua necessidade de misericórdia divina e na comunhão eucarística, mas também diferenciáveis por um sistema de penitências caracterizado por exclusões e reconciliações públicas.

2) A **pobreza**. Esperava-se antes que os notáveis "alimentassem" "sua" cidade, sabendo presenteá-la com monumentos, festas, banquetes públicos etc. Mas essas doações visavam atingir o corpo cívico em seu conjunto e não aliviar a aflição de uma categoria específica constituída pelos "pobres" — atingiam os "cidadãos", independentemente de sua fortuna ou pobreza. Circundados por mulheres afortunadas e influentes (virgens, viúvas e diaconisas), das quais são os diretores espirituais, os bispos cristãos fundamentam seu prestígio sobre a "caridade" para com os "pobres", entendidos agora como uma categoria específica de pessoas.

Representavam toda a humanidade, [...] nivelada perante Deus pela miséria comum do distanciamento dEle, associada na vergonha comum do desejo sexual e destinada a atender ao chamado comum da sepultura" [Brown 1990a: 362].

Já não temos "amantes da cidade", mas "amantes dos pobres". O "pobre" necessitado da esmola estabelece com um cristão a mesma relação que este tem para com Deus: ambos estão unidos pela dependência da misericórdia divina.

3) A **morte**. Em suas tumbas e sarcófagos, ornados com cenas vívidas do cotidiano, os pagãos demonstravam poucas preocupações comuns com o pós-morte; eram os lugares onde o defunto expunha aos vivos o sentido de sua própria vida (se fosse um notável, trataria de sua fidelidade aos deveres públicos, falando à cidade das coisas da cidade). Pouco a pouco, a "igreja" procura se afirmar como a mais capaz de preservar a memória de seus mortos, apresentando-se como uma espécie de parentela artificial dos defuntos (com isso, os "pobres" ganhavam enfim uma sepultura). Entretanto, são

as relíquias e os restos mortais dos mártires e heróis cristãos que passam para o primeiro plano nos séculos V e VI: o culto dos santos (Brown 1984). Os fiéis que se dirigiam para os santuários em busca de esperanças e de curas sabiam se tratar de locais extraordinários, onde se encontravam o Céu e a Terra. Pois os mártires, sem perder o parentesco da carne com seus irmãos terrenos, tinham se tornado íntimos de Deus pela santidade de suas vidas. Simultaneamente próximo de Deus e presente na sua sepultura (tão presente quanto Cristo na hóstia consagrada), o santo podia interceder pelos homens. Desses santuários, situados em espaços concebidos como a antítese da vida pública da cidade dos vivos, o clero fará verdadeiras "cidades"; em torno deles, constitui-se e legitima-se a mesma hierarquia, visível na ordenação das sepulturas, que reina na "igreja".

Vemos como se constrói, em torno do espaço sagrado da basílica cristã e dos "templos de Deus", que eram os corpos dos bispos, uma rede de sociabilidade cujas estruturas diferiam sensivelmente daquelas existentes no *sæculum*. Comunidade simultaneamente paralela e universal, ao lado e acima da cidade romana, alternativa para judeus e gentios e disposta a englobar mesmo os que se recusam a reconhecê-la, constitui-se numa "outra cidade", a "Cidade de Deus", que sobreviveria mesmo à derrocada do Império Romano do Ocidente.

Pode-se levantar uma objeção a tudo isso, pois desde o século III nota-se uma sensível mudança das sensibilidades morais da maioria silenciosa dos provincianos do Império Romano na direção de um recrudescimento da monogamia estrita e da fidelidade conjugal mútua. Agora, o casal imperial posa como guardião da moral privada da cidade¹⁴. Além disso, pode-se argumentar que as principais escolas filosóficas (o estoicismo e o epicurismo) que floresciam no mundo helenístico desde o século III a.C. não só colocavam a fidelidade e a harmonia conjugais como preceitos universais, como insistiam na finalidade exclusivamente procriadora das relações se-

14. É importante notar que essa mudança de sensibilidades esteve associada a vários fatos históricos: o desenvolvimento de uma burocracia imperial, uma perda da autonomia e um certo esvaziamento do centro tradicional da vida pública da cidade e um enfraquecimento da religião pagã tradicional em suas formas públicas. As diferenças entre a época dos Antoninos e a época de Constantino marcam uma passagem "from an age of equipoise to an age of ambition" (Brown 1978: 34).

xuais. No pensamento médico, o corpo tendia a ser visto como cada vez mais ameaçador à alma e uma conduta de abstinência sexual arrancava a aprovação de um Galeno, sendo até mesmo adotada por alguns filósofos (Foucault 1984b). Seria a moral cristã uma mera radicalização dos códigos de conduta sexual que estavam disseminados na cidade pagã? Vários autores insinuaram respostas nessa direção, enfatizando especialmente as relações entre cristianismo e estoicismo. Talvez seja necessário complicar a questão. Por um lado, certamente os pensadores cristãos sofreram influências e herdaram concepções de outras tradições religiosas e filosóficas. Mais do que isso, a própria disseminação do cristianismo foi impulsionada pela existência dos mesmos preceitos morais. Mas, por outro lado, uma moral não se reduz ao que manda fazer; espera que os sujeitos se relacionem de um determinado modo consigo mesmos¹⁵. Quanto a isso, o cristianismo sobre o qual estamos falando introduz uma ruptura, na medida em que tende a produzir um novo tipo de experiência de si mesmo como um ser sexual.

Assim, quando os médicos valorizam a abstinência e os filósofos insistem sobre a restrição da atividade sexual ao casamento e à finalidade procriadora, não partem da suposição de que o ato sexual seja um mal em si mesmo, estando associado a um pecado original que a castidade permanente venha suprimir ou o matrimônio possa remediar. A atividade sexual é apenas um núcleo de males possíveis contra os quais os indivíduos devem se proteger. A eventual prescrição da abstinência está inserida num regime mais amplo e circunstancial cujo ideal não é uma transformação do corpo; pede-se à alma que se corrija para poder conduzir o corpo segundo leis que lhes são intrínsecas. Nem se pretende a supressão do prazer e do desejo sexuais; pede-se, na verdade, que se mantenha uma vigilância a fim de que o jogo indissociável entre atos, prazeres e desejos se desenrole segundo uma natureza das próprias atividades sexuais. Quanto ao casamento, trata-se para os filósofos do locus onde o ato sexual tem uma realização natural e um fim racional e social (Foucault: 1984b)

Essa exigência de austeridade sexual fazia parte, enquanto uma modalidade específica, de um ideal mais amplo, comum a todas as escolas filosóficas do helenismo: a "preocupação consigo mesmo". O "cuidado de si" era um verdadeiro modo de vida, válido para todos e para toda a existência,

15. Sobre moral, código e relação consigo mesmo, consultar Foucault 1984a.

envolvendo vários "exercícios espirituais" (exercícios de abstinência, exames de consciência, vigilância permanente sobre os pensamentos). Provas de auto-suficiência e técnicas de memorização e assimilação das regras de vida propostas por cada escola, esses exercícios procuravam estabelecer uma relação do indivíduo consigo mesmo pautada pela conquista de uma independência e uma liberdade em relação ao mundo exterior. Amante da sabedoria, o filósofo sentia-se distanciado de uma vida comum que lhe aparece como um estado de insensatez e ignorância de uma realidade transparente à razão. Mas é preciso atentar bem para o sentido desse distanciamento, que autoriza até mesmo o abandono das "funções públicas". O que as várias escolas filosóficas propõem aos indivíduos é uma "receita" (não no sentido de ser exata, mas por se apresentar como cura de uma doença da alma) racional de felicidade e de tranqüilização, prometendo livrá-los (pela tensão para os estóicos e pelo relaxamento para os epicuristas) das fraquezas e dos apetites que os expõem às tempestades da vida e aos caprichos da sorte. Felicidade e tranqüilidade não significam uma existência que supere a própria vida (como é a imortalidade cristã), mas a realização plena desta vida. O sujeito é persuadido a manter consigo mesmo um discurso de verdade, cuja função nem é fundamentar a autoridade que ele deve exercer na cidade, nem revelar a verdade sobre ele próprio; esse discurso lhe indica, segundo os fins a que se propôs, as regras de conduta que permitem atingir tais fins pela escolha dos meios mais apropriados. É como se o filósofo se distanciasse do mundo para recuperá-lo em seguida do ponto de vista de uma consciência universal e racional. Por último, mas não menos importante, não se trata de imperativos morais (como é o caso da vontade de um deus pessoal convertido em lei geral), mas de conselhos oferecidos a indivíduos livres para sua autonomia neste mundo, que os seguirão caso os acharem convincentes. Universais sem serem leis, esses conselhos distinguem por sua prática — daí sua disseminação entre a classe dirigente e culta do Império Romano¹⁶.

Parece assim justificado afirmar a existência de uma ruptura efetiva do cristianismo em relação à cultura onde germinou. Por outro lado, a amplitude e complexidade da experiência da "igreja" cristã obriga-nos a um inves-

16. Sobre o "cuidado de si" em seus múltiplos aspectos, consultar Hadot 1990, Veyne 1990 e Foucault 1984b.

timento mais específico sobre as concepções de pessoa associadas à vida nos monastérios egípcios e aquelas decorrentes da teologia agostiniana. Nessas duas elaborações fundamentais dos inícios do cristianismo, ver-se-á que a busca, sempre coletiva, de Deus está indissociavelmente ligada à busca de si, engendrando uma dinâmica centrada nas interrelações e tensões entre termos condenados, desde então, a se definir uns em função dos outros: vontade, verdade e interioridade. Com isso, procuramos localizar e enfatizar o que, ao marcar ainda mais acentuadamente a ruptura com o mundo "pagão", parece poder ser reencontrado mesmo entre os personagens típicos do mundo secularizado.

O "deserto" egípcio, onde os monges se reuniram em monastérios desde o século IV¹⁷, era visto como uma antítese ao "mundo" (cidades e aldeias) cujos habitantes estavam envolvidos, pela procriação e pelo trabalho incessantes, com a perpetuação da sociedade. Isolados desse "mundo" pelos muros dos monastérios e isolados entre si por um meticuloso código de conduta, os monges construíam, juntos na sua solidão, um "contramundo". Herdeiros da "estética da virgindade" (da qual falamos anteriormente), diretores espirituais tais como Antônio, Pacômio, Evágrio e Cassiano conferiram um significado inédito à castidade total. Entre o monge e Deus, o que se interpunha não era exatamente o corpo em si, tal como viera do "mundo": esse ficaria "descondicionado" pelas mortificações impostas pelos jejuns, pelo trabalho pesado e pelas vigílias. Era antes uma vontade própria, egoísta, uma massa compacta de raiva, cobiça, avareza e vanglória abrigada no fundo do coração de cada monge. Um coração purificado equivalia a uma obediência completa a Deus e a uma total transparência a outrem: o ideal de uma comunidade perfeitamente solidária. Compreendia-se então que a vontade egoísta não era senão a forma com a qual se revestia a ação sedutora e iludível dos demônios¹⁸.

Coube à "fornicação" preencher a função de "indicadora" mais perfeita dessa massa de voluntariedade. Mas quando os Padres do Deserto referiam-se à "fornicação", o que tinham em mente não eram atos sexuais, mas

17. As fontes consultadas sobre a espiritualidade dos Padres do Deserto são Brown 1990a e 1990b, Foucault 1985 e 1990 e Rousselle 1983.

18. Sobre a crença em forças demoníacas no mundo da Antiguidade Tardia, ver Brown 1978, cap. 1.

primordialmente os movimentos involuntários do corpo (ereções, poluções) ou da alma (fluxos prolongados de pensamento, fantasias e imagens sexuais, lembranças obsessivas, sonhos) — ou melhor, movimentos que, surgindo no corpo, implicavam a alma ou, surgindo na alma, implicavam o corpo. Corpo e alma, o próprio "eu" dos monges ficava implicado nesses movimentos; a essa implicação que revelava uma privacidade insubmissa e rebelde alojada no íntimo do coração deu-se o nome de "concupiscência". Poluções noturnas e fantasias sexuais eram os sinais mais confiáveis dessa "concupiscência", pois juntas "registravam processos situados fora do campo de visão, nas profundezas do eu. Informavam aos monges da movimentação de forças, dentro deles, que ficavam além de sua consciência imediata" (Brown 1990b: 346).

O combate pela castidade desenrola-se dentro de um esquema de dependência do monge ao seu mestre espiritual. Obrigado a uma perpétua vigilância sobre o movimento do pensamento, o monge realiza uma seleção rigorosa das representações de acordo com sua origem e qualidade própria: serão elas puras, próprias de uma contemplação serena ou estarão escondendo algo demoníaco que não se mostra de início? O trabalho de discriminação só é válido, contudo, mediante a permanente verbalização das auto-observações de cada monge a seu guia espiritual, cujo dom do discernimento permitia-lhe avaliar a fronteira a partir da qual os pensamentos já não se dirigiam a Deus. Em torno, portanto, da obediência a um mestre, conhecimento de uma verdade individual e confissão a outrem, desenvolvem-se uma hermenêutica dos movimentos na alma e no corpo e uma prática de sua transmissão verbal.

O mais interessante é que, mesmo concebendo o "eu" como algo negativo, essas práticas não procuram anulá-lo como uma ilusão (como é a experiência da iluminação budista), mas o produzem como uma realidade que é tanto mais conhecida quanto mais é exteriorizada pela confissão. Nem o sujeito se constitui, como nos exercícios das filosofias do cuidado de si, a partir de uma verdade a ser assimilada, memorizada e acionada na ação — de modo a dissociar verdade e interioridade. Ele se constitui aqui como ponto de partida para um auto-deciframento. A propósito de forças que se mostram enganosamente involuntárias, produz-se um território interior cuja verdade deve ser desvendada por meio de complexos relacionamentos com um "outro": deciframento, em si, do "outro demoníaco" que se oculta sob as aparências; depois, confissão e submissão ao "outro mestre".

Por trás disso, havia um otimismo de princípio entre os Padres do Deserto. Estavam convencidos de que os escuros recessos do "eu" viriam um dia à luz e os corações tornar-se-iam transparentes. Se se sentissem libertos das fantasias sexuais, os monges podiam ter certeza de que os impulsos mais recônditos do egoísmo e do ódio estavam aplacados. Daí o "deserto" ser admirado pelos habitantes do "mundo": um espelho na Terra de uma vida angelical. Os monges eram os heróis e os guias espirituais dos aldeões e cidadãos. As famílias abastadas enviavam seus filhos aos mosteiros para lá serem educados; para os aldeões, o poder intercessório dos monges garantia que as colheitas prosperassem e os alimentos adviessem. Essa "proximidade distante" teve uma dupla implicação. Era, primeiro, uma prova de que Deus havia abençoado com sua misericórdia a vida atribulada das aldeias e cidades bizantinas (modificadas por seu contato com os mosteiros). Mas também se constituiu num obstáculo a que a autoridade clerical tornasse a vida sexual das famílias do "mundo" uma preocupação fundamental — o casamento havia sido aceito como uma espécie de remédio para a morte, sem que sua economia interna fosse problematizada, tal como no cristianismo latino.

Os padres latinos (Tertuliano, Cipriano, Ambrósio, Jerônimo, Agostinho) jamais conheceram um "deserto": imersos nas estruturas das cidades, sempre apostaram na possibilidade de uma vida conjugal santificada. A "igreja", tal qual a imaginavam, aparentava-se a uma grande "Mãe" disposta a abarcar toda uma humanidade (onde tinham lugar casados e celibatários), transformada e disciplinada.

Mas Sto. Agostinho singularizar-se-ia na história cristã por sua insistência em isolar e especificar o que havia caracterizado genericamente os cristãos desde o século II: a vulnerabilidade ao desejo sexual. Sua visão do mito da Queda não tem precedentes¹⁹. Adão e Eva viviam no Éden como seres plenamente físicos, sociais e sexuais. Aí, o desejo sexual coincidia perfeitamente com a vontade da consciência e cada parte do corpo de Adão era obediente a sua alma, assim como a vontade humana coincidia com a vontade divina e havia uma harmonia entre cada indivíduo e a unidade mais

19. Quanto à teologia agostiniana, ver sobretudo Brown 1990a e 1990b, Foucault & Sennett 1981 e Hadot 1973.

ampla que o englobava. O pecado original consistiu num ato de rebeldia contra Deus: ao querer livrar-se do que era o suporte ontológico de sua própria e legítima vontade, o homem tornou-se um ser anti-social (daí a necessidade do "Estado" como agente de coerção) e perdeu o controle sobre seu próprio ser. Foi no domínio da sexualidade que essa distorção da vontade deixou sua marca, tanto que seu primeiro sinal foi uma ereção involuntária.

A rebeldia do sexo havia sido a punição pela arrogância humana: em todos os descendentes de Adão e Eva, uma série de sensações e "insensações" sexuais incontrolláveis, como a própria ereção, mas também a impotência, a frigidez, o orgasmo e mesmo a vergonha zombariam da vontade consciente e, tal como a morte, revelariam um princípio permanente de discórdia. Se a morte frustrava o desejo da alma de viver em paz com o corpo, cada ato, sensação ou distúrbio sexual revelava, como intrínsecos à vontade humana, os limites do "eu" consciente. A partir de Sto. Agostinho, a sexualidade simboliza na alma e ecoa no corpo, com uma precisão inédita, a consequência humanamente inalterável do pecado original. Portanto, a sexualidade não está na superfície do corpo, nem é um epifenômeno de impulsos mais profundos ou fraquezas mais básicas da alma; torna-se tão definidora do indivíduo humano que nenhuma renúncia pode fazê-la desaparecer completamente. Não pode ser definida pelo afluxo de uma essência animal pelas veias, a ser domada por um princípio superior a serviço da boa ordem cívica. Se as concepções romanas de sexualidade estavam inseridas num modelo que poderíamos denominar "fisiológico-social", a sexualidade agostiniana parece estabelecer uma passagem: agora temos um modelo "psicológico-individual"²⁰.

Santo Agostinho não pensava que fosse possível suprimir completamente essa mancha indelével nesta vida. Entretanto, apenas os que fossem batizados numa "igreja", cuja hierarquia idealmente abarcaria e disciplinaria todas as formas da vida cristã, estariam habilitados a fazer parte da "Cidade de Deus", com seus corpos finalmente transfigurados. Nesse quadro, é

20. A esse respeito é bastante esclarecedora a comparação feita por Foucault (Foucault & Sennett 1981) entre Artemidoro (o modelo da penetração e, portanto, da relação) e Santo Agostinho (o modelo da ereção e, portanto, da interiorização). Cada indivíduo, nesse novo modelo, "está diante de seu próprio corpo e não daquele de outrem: passa-se da análise da atração àquela do desejo" (Rousselle 1983: 9).

apenas no contexto de uma ordem conjugal bem disciplinada que as relações sexuais adquirem uma legitimidade que alivia um pouco o seu peso. Santo Agostinho não apenas exige a fidelidade e a abstinência durante os "dias santificados"; pede "comedimento" ao casal, assim como Ambrósio pedia que o marido não se comportasse como um adúltero com a própria esposa. Percebe-se que, mesmo dentro do casamento, os contatos sexuais remetem sempre à questão mais fundamental da relação entre o voluntário e o involuntário no interior de cada indivíduo, a da infinita hermenêutica dos sinais da *libido* na alma: luta-se, no fundo, com o próprio desejo. Nesse aspecto, a teologia agostiniana abre as brechas pelas quais entrarão, mais tarde, os canonistas e os confessores medievais. Teremos então uma imagem mais familiar, em que a atividade sexual dos cônjuges estará articulada a um aparelho centralizado responsável por um código doutrinal, no qual estará estabelecido o que é lícito fazer, querer e até pensar no leito, e por sua adesão obrigatória pelas almas e pelos corpos dos fiéis²¹.

Entre a teologia agostiniana e as experiências do Deserto podemos, primeiramente, observar algumas diferenças. Entre os monges, a vontade, constantemente comprometida, pode mesmo assim, com a ajuda de um diretor espiritual, triunfar sobre uma verdade que se esconde; para Sto. Agostinho, a vontade está estruturalmente comprometida por uma verdade que tem como princípio próprio o de negá-la. Por outro lado, o que podemos ver se revelar, a partir de ambas as elaborações, é a constituição paradoxal da pessoa cristã: um "território" dotado de uma interioridade delimitada exatamente pelo que tem de mais condenável, a rebeldia contra Deus, e constituída na medida mesmo da sua exteriorização, da confissão a outrem. Um outro modo pelo qual isso se expressa é no reconhecimento do indivíduo como "ser desejanter" a partir de sua própria arrogância. Nesse sentido, a principal novidade do cristianismo está em ter elevado o *desejo* interior a critério, ao mesmo tempo reconhecível, primordial e universal, capaz de definir a verdade de cada indivíduo em sua singularidade — o "abismo" de sua própria consciência — e em sua totalidade — seu corpo e sua alma.

21. Pode-se consultar, sobre isso, Flandrin 1985.

**Voilà comment l'homme est devenu un dieu pour l'homme
et pourquoi il ne peut plus, sans se mentir à soi même,
se faire d'autres dieux [Durkheim: 1970: 272]**

São numerosas as categorias com que se costuma resumir a pluralidade dos processos, eventos e instituições que demarcam a ruptura em direção à Modernidade. *Universalização*, *racionalização*, *laicização* são certamente alguns dos mais usuais. Weber propôs uma tríade bem conhecida: a *desmágicação* (*Entzauberung*), a *mundanização* (*Diesweltlichkeit*) e a *fraternização* (*Verbrüderung*), em que se reconhece sob outro recorte aquelas mesmas categorias. Elias retomou a *sociedade* (*Gesellschaft*) de Tönnies e a *solidariedade orgânica* de Durkheim na categoria da *civilização* pelos controles interiores. Em todos esses processos, enfatiza-se de qualquer forma a consolidação do *individualismo*, sob o império de dois valores que se apresentam como novos: a *liberdade* e a *igualdade*. Eles se referem todos à ordem do mundo, aos novos formatos institucionais que passam a reger o que justamente se acaba de segmentar entre um "econômico", um "político" e um "social". Eles sustentam um novo arcabouço de saberes, em que prevalece a noção de "ciência", e todo um aparato institucional que lhe é próprio e específico.

Onde, portanto, a noção de Pessoa e o caráter axial que se propunha à análise? Embora ela só pareça diretamente envolvida com a questão do "individualismo" e com a da "civilização" eliasiana, podemos na verdade encontrar seu acicate estrutural sob todas as manifestações da Grande Ruptura.

A universalização se apresenta, por exemplo, como a alternativa ao "mundo fechado" da cosmologia medieval e cristã, postulando uma realidade infinita no tempo e no espaço, aberta a esforços permanentes de observação, inquirição e pesquisa. Essa nova disposição de espírito choca-se evidentemente com os postulados envelhecidos de um saber que se confunde com o de uma Igreja onipresente. Ela não deixa no entanto de aprofundar, tornar ainda mais radical o mandamento de "verdade" que privilegiara basicamente o modelo cristão, o compromisso com uma verificação e prova a que não bastavam os postulados abstratos ou *a priori* da Revelação. Não é a atitude dos primeiros universalistas a de acreditar que obtêm com isso apenas uma mais vasta prova da glória Divina? Evoque-se apenas a posição

de Newton, cuja mecânica cósmica é a chave da moderna concepção do universo.

A universalização é ainda aprofundamento da ênfase na vontade, ao acentuar o papel privilegiado do Homem face à criação, sua indefinida capacidade de apropriação de uma natureza que lhe fora posta à disposição pela providência divina²². E ênfase na interioridade, ao contaminar todo o cosmos com o princípio de universalidade da Pessoa, virtualmente igual em toda a criação pela dotação original da fagulha divina.

A racionalização, como a universalização, não faz senão aprofundar o mandamento de verdade, acoplado à muito singular valorização da Razão, sistematizada pela teologia medieval²³. Se a entendemos como um outro nome da desmágicação, prevalece ainda assim uma combinação da verdade e da interioridade, exigindo o conhecimento do que escapa no mundo à verificação racional e abominando as adesões preguiçosas do espírito: é preciso não se satisfazer com vínculos e conexões de saber e fazer que não obedeçam às regras de uma razão exigente, porque feita no Homem à semelhança da Razão Absoluta. Costuma-se considerar como um dos golpes fulminantes nesse processo o descentramento operado pelo heliocentrismo de Copérnico e Galileu. Que outra cultura, porém, que não esta — a que se sustenta sobre o mandamento de verdade — teria podido suportar um desafio tamanho a seu básico narcisismo? E que outra teria sustentado a convicção, o suporte interior de verdade que Galileu encarnou e passou a representar contra o senso-comum dos satisfeitos?

O mesmo impulso que desafiou o limite dos sete céus desafiou o dos mares e desertos, transformando paulatinamente a inicial cruzada pela verdade em uma vontade de racionalização universal. Impõe-se aqui a leitura que faz Louis Dumont da Reforma como uma transposição da Ordem monástica para a ordem do mundo. Em seus termos: a passagem do "indivíduo-fora-do-mundo" para o "indivíduo-no-mundo", a transposição para o conjunto do universo humano das radicais exigências de correspondência

22. Ver, para aspectos complementares da questão, Lovejoy 1993 e Thomas 1988. O primeiro descreve as relações entre o Homem e os demais degraus da criação na Grande Cadeia dos Seres medieval; o segundo resenha os modos de organização da relação Homem/Natureza que precedem imediatamente a Modernidade.

23. Lembremos apenas São Tomás de Aquino: "Só a pessoa humana, dotada de razão, pode dar glória a Deus pelo seu conhecimento e seu amor" (*apud* Meslin 1973: 139).

entre a vida interior e as ações coletivas em termos de disciplina, ordem e racionalidade²⁴.

Norbert Elias encontra no humanismo renascentista e na subsequente formalização de uma "cultura de corte" os marcos iniciais e preeminentes daquilo a que chamou de "processo civilizatório". Entende por essa categoria justamente uma interiorização dos controles sociais a que corresponde uma pacificação ou estabilização das relações dos homens entre si e com o mundo, uma generalizada e permanente Trégua de Deus. Avalia como secundário o papel da religião cristã nesse processo, fazendo apenas avançar *a posteriori* as linhas mestras cortesãs e humanistas. Seu sociologismo estruturante faz com que ignore de onde procedem as pistas, as sugestões que desenvolvem tanto os intelectuais laicizantes do Renascimento, quanto os soberanos centralizadores do século XVII. No primeiro lugar, é a interiorizada disciplina conventual que inspira os manuais de civilidade e boas maneiras que proliferam após Erasmo. No segundo, é a própria experiência da Corte romana, da centralização universalizante do Papado em Contra-Reforma, que dá a deixa para o modelo da grande experiência da Corte francesa (Elias 1973 e 1975).

Elias não se refere tampouco à Reforma como um passo fundamental na trajetória da "civilização". Dumont considera-a por outro lado como a grande dobradiça na transposição da "Ordem" fora do mundo para a ordem secular, repetindo a ênfase weberiana na "mundanização". A conjunção dos mandamentos de verdade e interioridade (que já se manifestava na cultura germânica sob a forma dos pietismos pré-reformados, como o da *Imitação de Cristo*) atinge aí seu apogeu, com a abolição ou redução das mediações institucionais historicamente sedimentadas na Igreja²⁵. Se levarmos em

24. O modelo de Dumont é mais complexo, envolvendo também o fundamental domínio da organização da vida política. Também aí ele considera que a Igreja inovou, instaurando um regime de reconhecimento e legitimidade do "mundo" sem precedentes para uma religião de civilização. O modo do paradoxo é mais uma vez inevitável: "A principal lição a meditar talvez seja que a mais efetiva humanização do mundo saiu, a longo prazo, de uma religião que o subordinava do modo mais rigoroso a um valor transcendente" (Dumont 1985: 62).

25. A história do sacramento da confissão é fundamental para a compreensão desse processo. A instituição da confissão privada (século XII), a sua restrição ao sacerdote e a sua crescente exigibilidade formam uma parte importante das tentativas de generalizar o modelo do exame de verdade interior. A ênfase reformada no auto-exame não-mediado resultará em

conta os três elementos do processo de interiorização/civilização propostos por Elias — o "recalque dos impulsos espontâneos", o "controle das emoções" e o "alargamento do espaço mental" (Elias 1975: 195) — podemos considerar que, embora todos três sejam associáveis à tradição monástica, é o terceiro que se acentua radicalmente com a Reforma, na recusa da delimitação pelos mediadores. É claro porém que à mesma época ganham os três elementos um impulso propriamente laico — que caracteriza no seu cerne o humanismo renascentista.

O elemento faltante foi o que Weber usou como argumento central de sua análise da relação entre protestantismo e capitalismo: a vontade. O brilho da interpretação weberiana deve-se em boa parte ao engenho com que esclarece o paradoxo calvinista: a crença na teoria da predestinação e o empenho na intervenção mundana e acumulação de capital. O puritano enfrenta a insondabilidade da decisão divina sobre a salvação por um recrudescimento da vontade sobre o mundo e sobre si mesmo, de que é garantia uma intensa e cultivada interiorização (Weber 1967).

Do lado dos saberes laicos, todo um novo patamar para a tematização da pessoa se abre com o mecanicismo de inspiração newtoniana e com o dualismo cartesiano. A emergência de um processo continuado de produção de conhecimento sobre o corpo humano desentranhado do antigo regime físico-moral de verdade impõe uma fase de grande tensão e inquietação sobre os modos de combinação da tríade constitutiva. Ao lado de um avanço regular do elemento da interioridade (Duarte 1983a e 1983b), pode-se falar de uma particular hesitação quanto à relação verdade/vontade. Os modelos tradicionais do Ocidente nunca tinham tido que lidar com a possibilidade de uma verdade perfeitamente autônoma do corpo; ela era agora possível por dizer respeito a uma "máquina" e segmento discreto da *res extensa*. Esse novo estatuto de uma verdade pelo corpo é inseparável do novo horizonte da especulação sobre a razão que emerge com o empirismo e com o sensualismo. Os sentidos corporais e a percepção que ensinam no aparelho nervoso desafiam a produção de um novo regime de verdade da razão e do pensamento. Já no próprio Descartes esse horizonte de inquieta-

diversas formas religiosas e laicas de auto-tematização, sobretudo no mundo anglo-saxão (Delumeau 1991, Hahn 1986 e Foucault 1977).

ção se desenhava com a curiosa proposta da mediação físico-moral pela "glândula pineal" (Figlio 1975).

As características da nova inquietação sobre a verdade na interioridade podem ser percebidas na evocação do estatuto da loucura entre os séculos XVIII e XIX. Gladys Swain nos mostra por exemplo como em Kant a "alienação mental" é uma manifestação e demonstração do reinado absoluto da subjetividade/interioridade, com o surgimento de um *sensus privatus*, que é uma verdade própria do sujeito, um "outro à razão" (Swain 1977: 181). Como essa "autarcia intelectual" não é acessível à vontade, ela é incomunicável e incurável.

Já em Hegel — lembra Swain — a loucura é "esse estado em que o espírito permanece em si mesmo na sua própria negação" (Swain 1977: 181). A ação da vontade é, portanto, possível sobre o sujeito em alienação, já que sua verdade não é autônoma, mas parte do pensamento e verdade coletivos. Hegel cita com aprovação o alienismo de Pinel, fundado justamente na curabilidade da loucura pela confrontação controlada entre razão e paixão, restabelecendo a verdade interior por um calibramento delicado da vontade (Gauchet & Swain 1980).

Um outro desenvolvimento da tensão entre vontade e verdade pode ser acompanhado no fio da autonomização da sexualidade. Esse processo — como se viu — deita distantes e certas raízes no regime de verdade/interioridade da tradição cristã, encontrando no dispositivo da confissão um meio privilegiado de avanço dessa "colocação em discurso", dessa "obrigação de falar sobre o sexo", tão bem analisada por Foucault na *História da Sexualidade* (Foucault 1977). O novo estatuto "fisiológico" do corpo e dos sentidos impõe uma rápida sistematicidade a essa tradição, através de uma literatura médica e higienista de graves implicações para os regimes contemporâneos da pessoa. Como nos diz R. Sennett: "From the time of Boerhaave to Krafft-Ebbing, sexuality is displaced from how a person behaves to how he or she *feels*" (Foucault & Sennett 1981: 6; nosso grifo). Dado o radical estatuto de verdade da sexualidade, uma preocupação toda especial passa a cercar o auto-erotismo, como abismo e ruína interior da vontade²⁶.

26. "Part of the modern technology of the self consists in using bodily desire to measure whether or not a person is being truthful. 'Do you really mean it?' 'Are you being honest with yourself?' These are questions people have come to answer through trying to chart

Ao lado dos desenvolvimentos relacionados ao novo estatuto de verdade e interioridade pelo "corpo", constitui-se uma outra tradição dedicada ao cultivo do "espírito" individualizado e laicizado do pós-Reforma e que se só se imbricará com a primeira bem mais tardiamente. Trata-se do movimento do *Bildung* (ou do *Selbstbildung*), formalizado na Alemanha de finais do século XVIII. A interioridade ocidental encontra aí seu apogeu, com a elaboração da teoria da absoluta singularidade do espírito individual, reconhecível sobretudo pela máxima exploração da "sensibilidade" (tanto na aceção sensória quanto emocional). São muito claros os fios que prendem esse núcleo da experiência romântica à interiorização protestante, particularmente pela via do pietismo²⁷. Ao *Bildung* como processo corresponde uma atitude interior muito bem exemplificada pelo *Fausto*: o caminho de verdade interior se esgota na vontade sempre insatisfeita. A teoria da obra de arte como fim em si mesmo é obra de K. Ph. Moritz, reproduzindo num nível inesperado o processo paradoxal da interiorização calvinista²⁸. O esforço se justifica em si mesmo; é o trajeto pessoal que se converte em alvo. A religiosidade é já agora porém toda interior: a arte, a Grande Arte do século XIX, será o templo do culto à criação individual, a nova fonte permanente de verdade. Já a auto-biografia de Goethe tem como significativo subtítulo "Poesia e Verdade".

Nessa via, a exploração romântica da verdade pela interioridade logo permitirá recolocar em questão o estatuto da vontade do sujeito. A marca do que se veio a chamar de "realismo" na Literatura não é senão a intersecção das duas linhas evocadas: a da verdade pelo corpo (donde o mundo) e a da verdade pelo espírito. Fisiologicamente do "corpo" em Zola ou "sociologi-

what the body desires: if your body doesn't desire it, then you are not being honest with yourself. Subjectivity has become yoked to sexuality: the truth of subjective self-consciousness is conceived in terms of measured *bodily stimulation*" (Foucault & Sennett 1981: 3, nosso grifo; ver do mesmo modo Foucault 1977 e 1978).

27. Mauss já se referia no artigo citado à importância da noção pietista de um Deus interior (Mauss 1973); Goethe é muito explícito sobre a influência da teoria das "belas almas" (*die Schöne Seelen*) sobre seu modelo laico de cultivo interior (Goethe 1986); Dumont nos chama a atenção para as origens pietistas da estética romântica de K. Ph. Moritz (Dumont 1991).
28. "[Pour le véritable artiste comme pour le sage], la plus pure béatitude elle-même peut être rencontrée sur la voie de la perfection, et non pas être l'objet d'une chasse" (*apud* Dumont 1991: 95).

camente" do corpo em Stendhal, por exemplo, os desafios da articulação entre os elementos da tríade já apresentam a essa época um formato propriamente "contemporâneo". Logo se articularia uma literatura de exploração da interioridade em que a vontade se orientasse pela verdade do corpo, marcando com Rimbaud a vertente da arte "sensualista" deste século.

Com idêntica intensidade, os desafios da articulação vão encaminhando os saberes ditos científicos, herdeiros da expectativa de verdade pelo mundo. Organizam-se ao longo do século XIX as primeiras versões sistemáticas do que hoje chamamos de "ciências sociais", comprometidas em reconhecer a verdade do humano em sua experiência histórica coletiva e daí depreender as condições de expressão de uma vontade que continua sendo considerada fundamental (inclusive a de intervir sobre essas mesmas condições sociais). Pelos fios da fisiologia e do alienismo constituem-se paralelamente os múltiplos saberes voltados para o funcionamento da "mente" ou "psiquismo" individuais, divididos entre a pesquisa da verdade material da mente nas "localizações cerebrais" e a experimentação das formas anômalas de comportamento (particularmente aquelas que afetam a vontade).

As teorias freudianas sugerem um novo patamar de organização dessa tensão. Sem recusar a preeminência última da determinação do saber pelo mundo, a Psicanálise a inverte na direção do espírito, formulando a primeira grande hipótese da interioridade como cosmos material, prometendo-lhe um ambicioso projeto de verdade e complexificando nesse modelo o estatuto da vontade. Esse cosmos amarra entre si os diversos desenvolvimentos referidos: a sexualidade como critério da verdade íntima individual, a interioridade como construção (Bildung) em torno do potencial de criação/criatividade, uma vontade que é ao mesmo tempo determinada em sua origem "material" (enquanto "consciência") e instituinte em seu processo "histórico" (enquanto demanda de liberdade).

O próprio Freud cunhou a imagem de um descentramento radical que, à semelhança do heliocentrismo, submetesse ao desencanto o narcisismo humano. As hipóteses relativas ao "inconsciente" e a conseqüente relativização da vontade sugerem o que veio a ser chamado de "desposseção subjetiva"; numa aparente inversão do processo de interiorização e individualização (Gauchet 1985 e Salem 1992a). Os discursos psicanalíticos enfatizam essa subordinação da vontade pela verdade, ao postularem a existência de instâncias interiores de determinação de Ego. Essa é a posição que sustenta e justifica os procedimentos centrais da chamada "prática psicanalíti-

ca", como a "associação livre" e a "atenção flutuante", organizados justamente em torno de uma suspensão da "consciência". Parece necessário levar em conta, porém, que esse descentramento não abole a vontade interior, ele a recentra em um patamar complexo e ampliado, onde o conhecimento sobre o psiquismo e sobre as condições em que se pode operar a intervenção subjetiva (um regime de verdade pela interioridade) prometem novos horizontes de esforço em direção à liberdade (da vontade). Alguns dos desenvolvimentos mais recentes dessa cosmologia reproduzem literalmente o paradoxo do calvinismo, ao propor uma ética do desencanto, em que a certeza da "insatisfação" substitui ao fátuo "serviço dos bens" mundanos uma rigorosa ascese interior. Reproduz-se assim mais uma vez o mandamento do esforço auto-justificado a que fornecera o Bildung sua forma laica. Uma palavra significativa enfeixará para Lacan esse horizonte de verdade: o *desejo*.

Inúmeras outras teorias da pessoa compõem o mercado contemporâneo, infletindo as linhas de tensão entre vontade, verdade e interioridade. Muitas delas, por oposição à Psicanálise (a que se referem explicitamente), subordinam a verdade da interioridade a uma vontade irrelativizada ou muito menos descentrada. Talvez por isso mesmo, tendem ora a se assemelhar mais obviamente a cultos religiosos, ora a evocar linearmente os dirigismos didáticos que costumamos associar ao século XIX (Foucault 1975). Enquadram-se aí, por exemplo, as múltiplas correntes chamadas de "auto-ajuda" (Salem 1992b) assim como as mais recentes "religiões do eu" (*religions of the self* — Heelas 1991)²⁹.

Ao mesmo tempo em que se consolida essa intensa interiorização (muito diferencialmente difundida entre os povos ocidentais), desenrolam-se os processos essenciais de institucionalização da ordem política liberal-igualitária, com as suas notórias e permanentes vicissitudes. O que nos interessa ressaltar aqui a respeito de um quadro complexo e fascinante de correlações entre a nova ordem da Pessoa e o novo mundo público é que este último se articula em direção ao ideal individualista, consubstanciado nas "Declarações de Direitos do Homem". Essa universalização do "respeito à pessoa

29. Um exemplo curioso desses desenvolvimentos contemporâneos é o da obra recente do psicanalista F. Roustang (1990), em que se propõe o retorno à estratégia da hipnose, numa crítica ao que teria sido a desconfiança "cientificista" de Freud quanto à intervenção da vontade (no sentido de consciência) no processo terapêutico.

humana" tradicionalmente desenvolvido no seio do Cristianismo é um bom exemplo final de uma continuidade principial que justifica a identidade mesma de nossa cultura³⁰. Essa é provavelmente a única área em que o discurso das Igrejas cristãs estabelecidas contemporâneas não parece antagônico aos desenvolvimentos laicos de seus antigos princípios. A respeito da própria ética pessoal, a preservação da dimensão "transcendental" do espírito (na alma divina) impõe a esse pensamento uma atitude de desconfiança e franca oposição aos sentidos que veio a assumir o mandamento de composição entre vontade, interioridade e verdade, em sua progressiva afirmação laica.

Conclusão

Discutir continuidades e descontinuidades em História é exercitar em sua plenitude o poder de classificação analítica. Nosso interesse neste caso se centra sobre a possibilidade de problematizar a barreira mental que representa a versão de senso comum do importante e inarredável conceito da Grande Transformação. Uma viva disposição antropológica impõe a procura da redemarcação das fronteiras da "cultura ocidental", na releitura do gigantesco acervo de interpretações disponíveis sobre "nossa tradição".

O conceito de "civilização" (posteriormente relativizado pelo adjetivo "ocidental") serviu para designar nossa unidade cultural desde o momento em que Cristianismo ou Críandade se viram reduzidos da antiga totalização. A ênfase laicizante legitimava o novo recorte pela incorporação do mundo clássico, das culturas grega e latina, de modo a cantonar o Cristianismo na desvalorizada Idade Média. Mesmo que essa imagem renascentista e iluminista tenha sido vastamente criticada e contextualizada nos dois últimos séculos, Grécia e Roma continuaram fazendo parte da "civilização" ou "cultura ocidental", por mais que guardassem suas englobadas especificidades. A eventual utilização de uma categoria de "civilização cristã", por

30. O Cardeal Primaz do Brasil, ao arrematar um recente editorial sobre o "Retorno do Sagrado", bem expressa a força dessa dimensão globalizante da Pessoa: "O importante é que o retorno do sagrado se realize sob o signo do verdadeiro Deus a serviço de um *humanismo pleno*" (D. Lucas Moreira Neves, *Jornal do Brasil*, 15/09/93; nosso grifo).

outro lado, se viu sempre restringida em sua abrangência pelo óbvio predomínio de uma perspectiva laica nestes tempos do Ocidente que vieram justamente a ser qualificados por uma "modernidade": a "cultura ocidental moderna".

Relativizar a Grande Ruptura pela ênfase na continuidade de um princípio de classificação, de um nódulo de significação, de uma marca cultural específica como a da Pessoa cristã, significa privilegiar ou realçar certas características de "nossa" cultura (quer se a chame de "ocidental", "cristã" ou qualquer outra coisa)

e, portanto, apontar para uma determinada estrutura de sentido operativa em nossas instituições e útil para a consciência de nossos destinos.

Se é verdade que a instituinte noção de Pessoa, que se afirma pelo mandamento de concomitância e imbricação entre verdade, interioridade e vontade, permanece na raiz desta visão de mundo (onde se sustentam todos nossos saberes), parece possível compreender sob outra luz o essencial dos desenvolvimentos laicos ditos "modernos". Renascimento, Reforma e Revolução são tópicos nomes de uma perspectiva milenarista de Redenção, de integração entre os termos da tríade, de cuja chave procuramos nos aproximar. Mais particularmente, a ética de insatisfação interior, essa peculiar *Gesinnungsethik* que tanto preocupava Weber (1978: 575-576) e que tão seguramente subjaz às principais expressões da Pessoa contemporânea, vê-se assim longinquamente ancorada menos na decantada emergência da Razão do que nas hoje obscuras circunvoluções em torno das razões da alma e do corpo na Igreja dos primeiros tempos.

BIBLIOGRAFIA

- AUERBACH, E. 1965. "Sermo Humilis". In *Literary Language & its Public in Late Latin Antiquity and in the Middle Ages* (E. Auerbach, ed.). Princeton: Princeton University Press.
- BROWN, P. 1978. *The Making of Late Antiquity*. Harvard University Press.
- _____. 1982. *Society and the Holy in Late Antiquity*. University of California Press.
- _____. 1984. *Le Culte des Saints*. Paris: CERF.
- _____. 1990a. *A Antiguidade Tardia. História da Vida Privada*. São Paulo: Companhia das Letras.

- _____. 1990b. *Corpo e Sociedade. O Homem, a Mulher e a Renúncia Sexual no Início do Cristianismo*. Rio: Zahar.
- DANIÉLOU, J. 1973. "La Notion de Personne chez les Pères Grecs". In *Problèmes de la Personne* (I. Meyerson, ed.). Paris: Mouton. pp. 113-122.
- DELUMEAU, J. 1991. *A Confissão e o Perdão*. São Paulo: Companhia das Letras.
- DUARTE, L.F.D. 1983a. A Construção Social da Memória Moderna. *Boletim do Museu Nacional* (Nova Série) — Antropologia 41 (Três Ensaio Sobre Pessoa e Modernidade): 28-54.
- _____. 1983b. O Culto do Eu no Templo da Razão. *Boletim do Museu Nacional* (Nova Série) — Antropologia 41 (Três Ensaio Sobre Pessoa e Modernidade): 2-27.
- DUMONT, L. 1985. *O Individualismo. Uma Perspectiva Antropológica da Ideologia Moderna*. Rio de Janeiro: Rocco.
- _____. 1991. *Homo Aequalis II. L'Idéologie Allemande*. Paris: Gallimard.
- DURKHEIM, E. 1970. "L'Individualisme et les Intellectuels". In *La Science Sociale et l'Action* (G. Filloux, ed.). Paris: PUF.
- ELIAS, N. 1973. *La Civilisation des Moeurs*. Paris: Calmann-Lévy.
- _____. 1975. *La Dynamique de l'Occident*. Paris: Calmann-Lévy.
- FIGLIO, K. M. 1975. Theories of Perception and the Physiology of Mind in the Late Eighteenth Century. *History of Science* 13: 177-212.
- FLANDRIN, J.-L. 1985. "A Vida Sexual dos Casados na Sociedade Antiga". In *Sexualidades Ocidentais* (P. Ariès & A. Béjin, eds.). São Paulo: Brasiliense.
- FOUCAULT, M. 1975. *Surveiller et Punir*. Paris: Gallimard.
- _____. 1977. *História da Sexualidade I. A Vontade de Saber*. Rio de Janeiro: Graal.
- _____. 1978. *História da Loucura na Idade Clássica*. São Paulo: Perspectiva.
- _____. 1984a. *L'Usage des Plaisirs (Histoire de la Sexualité 2)*. Paris: Gallimard.
- _____. 1984b. *Le Souci de Soi (Histoire de la Sexualité 3)*. Paris: Gallimard.
- _____. 1985. "O Combate da Castidade". In *Sexualidades Ocidentais* (P. Ariès & A. Béjin, eds.). São Paulo: Brasiliense.
- _____. 1990. "Tecnologias del Yo". In *Tecnologias del Yo y Otros Textos Afines* (M. Morey, ed.). Barcelona: Paidós Iberica.
- FOUCAULT, M. & R. SENNETT. 1981. Sexuality and Solitude. *Review of Books* 21. London.
- GAUCHET, M. 1985. *Le Désenchantement du Monde (une Histoire Politique de la Religion)*. Paris: Gallimard.
- GAUCHET, M. & G. SWAIN. 1980. *La Pratique de l'Esprit Humain (l'Institution Asilaire et la Révolution Démocratique)*. Paris: Gallimard.
- GOETHE, J.W. 1986. *Memórias: Poesia e Verdade (Aus meinem Leben. Dichtung und Wahrheit)*. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, São Paulo: Hucitec.
- GROETHUYSEN, B. 1952. *Anthropologie Philosophique*. Paris: Gallimard.

AS CONCEPÇÕES CRISTÃ E MODERNA DA PESSOA

- HADOT, P. 1973. "De Tertulien à Boèce. Le Développement de la Notion de Personne dans les Controverses Théologiques". In *Problèmes de la Personne* (I. Meyerson, ed.). Paris: Mouton.
- _____. 1990. Forms of Life and Forms of Discourse in Ancient Philosophy. *Critical Inquiry* 16 (3).
- HAHN, A. 1986. Contribution à la Sociologie de la Confession et Autres Formes Institutionnalisées d'Aveu: Autothématisation et Processus de Civilisation. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* 62/63.
- HEELAS, P. 1991. "Reforming of the Self: Enterprise and the Characters of the Thatcherism". In *Enterprise Culture* (R. Keat & N. Abercrombie, eds.). London: Routledge & Kegan Paul.
- LOVEJOY, A. 1993. *The Great Chain of Being*. Harvard University Press.
- MAUSS, M. 1973. "Une Catégorie de l'Esprit Humain: la Notion de Personne, Celle de 'Moi'". In *Sociologie et Anthropologie* (M. Mauss). Paris: PUF.
- MESLIN, M. 1973. "L'Autonomie de l'Homme dans la Pensée Pélagienne". In *Problèmes de la Personne* (I. Meyerson, ed.). Paris: Mouton.
- ROUSSELLE, A. 1983. *Porneia. De la Maîtrise du Corps à la Privation Sensorielle. IIe - IVe. Siècles de l'Ère Chrétienne*. Paris: PUF.
- ROUSTANG, F. 1990. *Influence*. Paris: Minuit.
- SALEM, T. 1992a. A "Despossessão Subjetiva": dos Paradoxos do Individualismo. *Revista Brasileira de Ciências Sociais* 18 (7): 62-77.
- _____. 1992b. Manuais Modernos de Auto-ajuda: uma Análise Antropológica sobre a Noção de Pessoa e suas Perturbações. *Estudos em Saúde Coletiva* 7. Rio de Janeiro: UERJ — Instituto de Medicina Social.
- SWAIN, G. 1977. De Kant a Hegel: Deux Époques de la Folie. *Libre* 77 (1).
- THOMAS, K. 1988 [1983]. *O Homem e o Mundo Natural*. São Paulo: Companhia das Letras.
- VERNANT, J.-P. 1989. "L'Individu dans la Cité". In *L'Individu, la Mort, l'Amour* (J.-P. Vernant et alii, eds.). Paris: Gallimard.
- VEYNE, P. 1990. *O Império Romano. História da Vida Privada*. São Paulo: Companhia das Letras.
- WEBER, M. 1967. *L'Ethique Protestante et l'Esprit du Capitalisme*. Paris: Plon.
- _____. 1978. *Economy and Society*. Berkeley: University of California Press.