

Michel Foucault

**HISTÓRIA DA
SEXUALIDADE 4**

AS CONFISSÕES DA CARNE

Edição estabelecida por

Frédéric Gros

Tradução de

Heliana de Barros Conde Rodrigues

Vera Portocarrero

1ª edição



PAZ & TERRA

Rio de Janeiro / São Paulo

2020

Paulo : Paz e Terra, 2020.

recurso digital (Biblioteca de filosofia)

Tradução de : Les aveaux de la chair

Formato: epub

Requisitos do sistema: adobe digital editions

Modo de acesso: world wide web

ISBN 978-65-5548-006-1 (recurso eletrônico)

1. Comportamento sexual - História. 2. Livros eletrônicos. I. Gros, Frédéric. II. Rodrigues, Heliana de Barros Conde. III. Portocarrero, Vera. IV. Título. V. Série.

CDD: 306.7

CDU: 316.83

20-65409

Camila Donis Hartmann - Bibliotecária - CRB-7/6472

Coleção Biblioteca de Filosofia

Produzido no Brasil

2020

Sumário

Advertência, por Frédéric Gros

[I – A formação de uma experiência nova]

1. *Criação, procriação*

[2. *O batismo laborioso*]

[3. *A segunda penitência*]

[4. *A arte das artes*]

[II – Ser virgem]

[1. *Virgindade e continência*]

[2. *Artes da virgindade*]

[3. *Virgindade e conhecimento de si*]

[III – Ser casado]

1. *O dever dos esposos*

2. *O bem e os bens do casamento*

[3. *A libidinização do sexo*]

Anexos

Anexo 1

Anexo 2

Anexo 3

Anexo 4

Índice das obras citadas

ADVERTÊNCIA

EM 1976, MICHEL FOUCAULT PUBLICA – com o título de *A vontade de saber*¹ – o primeiro tomo de uma *História da sexualidade* cuja quarta capa anuncia uma próxima sequência em cinco volumes, respectivamente intitulados: 2. *A carne e o corpo*; 3. *A cruzada das crianças*; 4. *A mulher, a mãe e a histérica*; 5. *Os perversos*; 6. *População e raças*. Nenhuma destas obras aparecerá. Os arquivos Foucault² depositados na Biblioteca Nacional da França (Departamento de Manuscritos) apresentam, contudo, ao menos dois títulos (*A carne e o corpo*³ e *A cruzada das crianças*⁴) que já haviam sido objeto de uma primeira redação importante.

Em 1984, pouco antes da morte de Michel Foucault, aparecem os tomos II e III⁵ desta *História da sexualidade* iniciada oito anos antes,⁶ mas seu conteúdo está muito distante do projeto inicial, como o anunciam, ao mesmo tempo, o capítulo “Modificações”, de *O uso dos prazeres* (“Esta série de pesquisas surge mais tarde do que eu previra e de uma forma inteiramente diferente...”⁷), e um “favor inserir”, colocado dentro dos volumes no momento da publicação. O projeto de estudar o dispositivo biopolítico moderno da sexualidade (séculos XVI-XIX) – parcialmente tratado nos cursos do Collège de France – foi abandonado em proveito da problematização – mediante a releitura dos filósofos, médicos, oradores etc., da Antiguidade greco-romana – do prazer sexual na perspectiva histórica de uma genealogia do sujeito de desejo, e no

horizonte conceitual das artes da existência. O tomo IV, consagrado à problematização da carne pelos Padres cristãos dos primeiros séculos (de Justino a santo Agostinho), inscreve-se no prolongamento desta nova *História da sexualidade*, defasada de uma boa dezena de séculos com relação ao projeto inicial, e tendo como ponto de gravitação a constituição de uma ética do sujeito. O “favor inserir” de 1984 foi concluído assim:

Daí, finalmente, uma centralização deste vasto estudo sobre a genealogia do homem do desejo, desde a Antiguidade clássica até os primeiros séculos do cristianismo. E distribuição em três volumes que formam um todo:

– *O uso dos prazeres* estuda a maneira pela qual o comportamento sexual foi refletido pelo pensamento grego clássico [...]. De que modo também o pensamento médico e filosófico elaborou este “uso dos prazeres” – *Khrêsis aphrodisiôn* – e formulou alguns temas de austeridade que iriam se tornar recorrentes em quatro grandes eixos da experiência: a relação com o corpo, a relação com a esposa, a relação com os rapazes, e a relação com a verdade.

– *O cuidado de si* analisa esta problematização nos textos gregos e latinos dos dois primeiros séculos de nossa era, e a inflexão que sofre numa arte de viver dominada pela preocupação consigo mesmo.

– *As confissões da carne* tratarão enfim da experiência da carne, nos primeiros séculos do cristianismo, e, nesta, do papel da hermenêutica bem como o da decifração purificadora do desejo.

A gênese desta última obra é complexa. Deve-se lembrar que em *História da sexualidade* “primeira maneira”, as práticas e as doutrinas cristãs de confissão da carne deviam ser objeto de um exame histórico

num volume intitulado *A carne e o corpo*.⁸ Tratava-se, então, de estudar “a evolução da pastoral católica e do sacramento da penitência depois do Concílio de Trento”.⁹ Um primeiro resumo dessas pesquisas havia sido apresentado na aula de 19 de fevereiro de 1975 no Collège de France.¹⁰ Porém, Foucault logo decide recuar ao topo da escala do tempo para retomar, na história cristã, o ponto de origem, o momento de emergência de uma obrigação ritualizada de verdade, de uma injunção de verbalização pelo sujeito de um dizer verdadeiro sobre si mesmo. É assim que ele acumula, a partir dos anos de 1976-1977, certo número de notas de leitura sobre Tertuliano, Cassiano etc.¹¹ Daniel Defert escreve a propósito do mês de agosto de 1977: “Foucault está em Vendevre. Ele escreve sobre os Padres da Igreja e realiza um deslocamento de alguns séculos em sua história da sexualidade”.¹² No quadro de um estudo das “governamentalidades” no Collège de France (aulas de 15 e de 22 de fevereiro de 1978),¹³ ele aproveita essas primeiras leituras dos Padres para caracterizar o momento cristão da “governamentalidade pastoral”:¹⁴ “atos de verdade” (dizer o verdadeiro sobre si mesmo) articulados com práticas de obediência. Estes resultados serão retomados e sintetizados no mês de outubro de 1979 para alimentar a primeira das duas conferências propostas no quadro das *Tanner lectures* na Universidade de Stanford.¹⁵

O ano de 1980 constitui um momento decisivo na sequência das pesquisas, conduzindo à escritura do manuscrito das *Confissões*. Michel Foucault apresenta no Collège de France, nos meses de fevereiro e março de 1980 – sem jamais indicar que têm seu lugar numa história da sexualidade –, uma série de pesquisas históricas precisas e documentadas relativas às obrigações cristãs de verdade na preparação do batismo, nos ritos de penitência e na direção monástica entre os séculos II e IV de nossa era.¹⁶ No outono do mesmo ano, nos Estados Unidos, ele profere, na Universidade da Califórnia (Berkeley) e no Dartmouth College, duas

conferências expondo em sua grande generalidade conceitual estes mesmos temas,¹⁷ e, sobretudo, no quadro de um seminário em Nova York com Richard Sennett, apresenta, de modo certamente ainda esquemático, várias articulações daquilo que será *As confissões da carne*.¹⁸ Com efeito, encontramos neste seminário desenvolvimentos sobre a doutrina do casamento de Clemente de Alexandria, a arte cristã da virgindade (sua evolução de são Cipriano a Basílio de Ancira, passando por Método de Olimpo), assim como o exame do sentido fundamental que toma em nossa cultura, com santo Agostinho, o conceito de *libido* – após a queda e no casamento.¹⁹ Pode-se então dizer que, desde o final do ano de 1980, Foucault não apenas tem a forte intuição da arquitetura e das principais teses de *As confissões da carne*, mas já completou um importante trabalho de pesquisa de fontes, pelo menos para o estudo dos rituais de penitência e dos princípios da direção monástica.

Pode-se situar nos anos de 1981 e 1982 o momento da redação definitiva do texto das *Confissões*. Em um número da revista *Communications*,²⁰ Foucault publica, em maio de 1982, aquilo que apresenta como “um extrato do terceiro volume da *História da sexualidade*”.²¹ Contudo, paralelamente, em seus cursos no Collège de France, Foucault opera de modo sempre mais maciço sua “virada” antiga. O momento greco-latino, certamente, não havia sido completamente negligenciado até então, mas, de 1978 a 1980, estava reduzido ao papel de um contraponto, precioso, sobretudo, para fixar os pontos de irreducibilidade das práticas de veridicção e de governamentalidade cristãs (como as diferenças entre: o governo da cidade e a governamentalidade pastoral, a direção da existência nas seitas filosóficas greco-romanas e aquela praticada nos primeiros monastérios, o exame de consciência estoico e cristão etc.). Ora, aquilo que não passava de um simples contraponto vai se tornar cada vez mais o objeto em si de pesquisa consistente e insistente. A tendência é marcada desde 1981: o curso no Collège de France deste ano é

inteiramente dominado pelas referências antigas (problemas do casamento e do amor dos rapazes na Antiguidade²²), ao passo que o ciclo de conferências proferidas na Universidade de Louvain no mês de maio ainda tenta preservar um equilíbrio entre as referências antigas e cristãs.²³ Em 1982, o estilo propriamente cristão das obrigações de verdade e outras ascetes não aparece mais em primeiro plano em seus grandes ciclos de conferências ou seminários ultra-atlânticos (“Dizer verdadeiro sobre si mesmo”, na Universidade de Toronto em junho;²⁴ e “As técnicas de si”, na Universidade de Vermont em outubro²⁵), enquanto que, em seus cursos no Collège de France, é evocado apenas de modo marginal, como simples ponto de fuga.²⁶

Pode-se então dizer, para retomar o conjunto do percurso desde *A vontade de saber* (1976), que, a partir de 1977-1978, o projeto de uma história da sexualidade moderna (séculos XVI-XIX), num primeiro momento (1979-1982), é abandonado em prol de uma centralização dirigida a uma problematização histórica da carne cristã – por meio de: os principais “atos de verdade” (exomologese e exagorese), as artes da virgindade, e a doutrina do casamento dos Padres cristãos dos primeiros séculos; e, em seguida, num segundo momento (1982-1984), em prol de uma descentralização voltada para as artes de viver greco-romanas e o lugar que nelas ocupam os *aphrodisia*.

Devem ter sido efetuados no outono de 1982 o depósito na Gallimard do manuscrito sobre a carne cristã e a composição do texto datilografado.²⁷ Pierre Nora lembra que nesta ocasião Michel Foucault o previne que, em todo caso, a publicação de *As confissões da carne* não será iminente, pois ele decidiu, encorajado por Paul Veyne, que esse livro que ele acabava de mandar transcrever seria precedido por um volume consagrado à experiência greco-latina dos *aphrodisia*. A amplitude das pesquisas às quais nos referimos será tal que Foucault desdobrará esse livro nos dois volumes que conhecemos: *O uso dos*

prazeres e *O cuidado de si*. O trabalho e a redação destes dois tomos – apesar de ele ter lançado no Collège de France mais um novo campo de pesquisa: o estudo da *parrêsia*²⁸ – retardarão sua releitura de *As confissões da carne*, e talvez até o dissuadirão de visar a uma refundição. De março a maio de 1984, enquanto termina o trabalho editorial dos tomos II e III, esgotado e gravemente doente, retoma a correção do texto datilografado de *As confissões da carne*. Hospitalizado desde 3 de junho em decorrência de uma doença, ele morre na Salpêtrière em 25 de junho de 1984.

Para estabelecer esta edição, dispusemos do manuscrito de Michel Foucault e do texto datilografado.²⁹ Este último, estabelecido pela Éditions Gallimard a partir do manuscrito e depois transmitido a Michel Foucault para correção,³⁰ contém muitos erros – ele não pôde ser confiado à secretária que costumava datilografar seus textos e conhecia bem sua escrita. Para restabelecer o texto, nós voltamos, então, prioritariamente ao manuscrito de origem,³¹ levando em conta, pelo menos nas duas primeiras partes do texto,³² as correções que Foucault teve tempo de fazer no texto datilografado. Modificamos a pontuação para tornar o texto mais fluido para leitura, homogeneizamos as modalidades das referências, e retomamos as normas de edição estabelecidas nos volumes II e III de *História da sexualidade* (*O uso dos prazeres* e *O cuidado de si*). Verificamos (e corrigimos em caso de erro) as citações. Os colchetes que aparecem no texto impresso remetem a intervenções de nossa parte.³³ Essas intervenções são de vários tipos: redigir as notas quando o manuscrito traz apenas uma simples marca de nota sem conteúdo,³⁴ acrescentar notas e marcas de nota quando as citações estão sem referência; completar espaços em branco, retificar frases gramaticalmente defeituosas, incorretas ou manifestamente erradas; corrigir erros de nomes próprios; acrescentar uma tradução às passagens citadas diretamente em grego, latim ou alemão;³⁵ acrescentar

os títulos de capítulo quando faltam.³⁶ Para este trabalho de edição, recorreremos a caixas de arquivos que compreendem suas próprias notas de leitura relativas aos primeiros Padres cristãos³⁷ dos primeiros séculos. A qualidade dos trabalhos de Michel Senellart³⁸ colaborou imensamente, bem como a da tese de Philippe Chevalier.³⁹ Agradeço a Daniel Defert e a Henri-Paul Fruchaud pela releitura paciente e frutífera do texto. A “bibliografia” final foi feita segundo as normas da edição de *O uso dos prazeres e O cuidado de si*: ela retoma apenas, na forma de “Índice das obras citadas”, aquelas que foram mencionadas no corpo do texto. Contudo, é preciso ressaltar que as “obras citadas” representam apenas uma pequena parte (sobretudo no caso dos autores modernos) das referências lidas e trabalhadas,⁴⁰ como o demonstram as caixas do arquivo de notas de leitura de Michel Foucault sobre os Padres cristãos.⁴¹ A pedido dos detentores dos direitos, o texto não tem notas do editor que seriam comentários, redirecionamento interno à obra de Foucault, ou de erudição. Nosso trabalho se limitou ao estabelecimento do texto.

Acrescentamos no final do texto quatro anexos que têm um estatuto diferente. Os três primeiros correspondem a folhas que aparecem em pastas separadas e colocadas fisicamente, no manuscrito de Foucault, no final da primeira parte das *Confissões*.⁴² O anexo 1 é uma simples e curta retomada de objetivos gerais (“trata-se de demonstrar que...”), e pode corresponder a um projeto de introdução ou, mais, aos últimos retoques para uso pessoal.⁴³ O anexo 2 consiste num exame crítico das relações entre “exomologese” e “exagorese”. Esse estudo se inscreve na estrita continuidade dos últimos desenvolvimentos da primeira parte do texto, mas não é possível saber se Foucault escreveu essas páginas e renunciou finalmente a incluí-las, ou se ele as redigiu depois de ter mandado datilografar seu manuscrito. O anexo 3 é o aprofundamento de uma notação que aparece de modo mais conciso no capítulo III (“A segunda

penitência”) da parte I, a respeito da maldição de Caim que estaria ligada, sobretudo, a sua recusa de confessar o crime. O anexo 4 corresponde ao último desenvolvimento do manuscrito e do texto datilografado. Preferimos transformá-lo em anexo, porque anuncia temáticas que, de fato, são desenvolvidas anteriormente. Percebe-se que os parágrafos que parecem fechar o livro, uma vez operado este deslocamento, têm verdadeiramente uma aparência conclusiva.

Os detentores dos direitos de Michel Foucault consideraram que o momento e as condições para a publicação deste inédito maior haviam chegado. Ele é publicado, como os três volumes precedentes, na coleção *Bibliothèque des Histoires* dirigida por Pierre Nora. O “favor inserir” de 1984 indicava:

Tomo 1: *A vontade de saber*, 224 páginas.

Tomo 2: *O uso dos prazeres*, 296 páginas.

Tomo 3: *O cuidado de si*, 288 páginas.

Tomo 4: *As confissões da carne* (no prelo).

Agora está pronto.

Frédéric Gros

[A FORMAÇÃO DE UMA EXPERIÊNCIA NOVA]

1 – Criação, procriação

FORAM OS FILÓSOFOS E OS diretores não cristãos, então, que formularam o regime dos *aphrodisia*, definido em função do casamento, da procriação, da desqualificação do prazer e de um laço de simpatia respeitosa e intensa entre os cônjuges; foi uma sociedade “pagã” que se deu a possibilidade de nele reconhecer uma regra de conduta aceitável por todos – o que não quer dizer, longe disso, efetivamente seguida por todos.

Encontra-se este mesmo regime, sem modificações essenciais, na doutrina dos Padres do século II. Aos olhos da maioria dos historiadores, estes últimos não teriam encontrado os princípios nos meios cristãos primitivos nem nos textos apostólicos – com exceção das cartas fortemente helenizantes de São Paulo. Esses princípios, por assim dizer, teriam emigrado ao pensamento e à prática cristãos a partir de meios pagãos cuja hostilidade era preciso desarmar, mostrando formas de conduta por eles já reconhecidas por seu alto valor. É um fato que apologetas como Justino ou Atenágoras, ante os imperadores a quem se dirigem, destacam que, no que tange ao matrimônio, à procriação e aos *aphrodisia*, os cristãos põem em prática os mesmos princípios que os filósofos. E para ressaltar essa identidade, empregam, sem praticamente modificá-los, estes preceitos aforísticos cujos termos e formulações

denotam facilmente a origem. “Quanto a nós”, diz Justino, “se nos casamos, é para criar nossos filhos; se renunciemos ao casamento, mantemos a continência perfeita”.⁴⁴ Falando a Marco Aurélio, Atenágoras usa referências preferencialmente estoicas: domínio do desejo⁴⁵ – “a procriação é, para nós, a medida do desejo”;⁴⁶ recusa de qualquer segundo casamento – “aquele que repudia sua mulher para se casar com outra é adúltero”, “todo recasamento é um adultério honroso”;⁴⁷ desconfiança em relação ao prazer – “desprezamos as coisas desta vida e até mesmo os prazeres da alma”.⁴⁸ Atenágoras não se serve destes temas para indicar traços distintivos do cristianismo por oposição ao paganismo. Trata-se de mostrar, de preferência, como os cristãos escapam às censuras de imoralidade que lhes são dirigidas, e como sua vida é a realização mesma de um ideal de moralidade que a sabedoria dos pagãos, por seu lado, reconheceu.⁴⁹ No máximo, sublinha o fato de que a crença dos cristãos na vida eterna e o desejo de se unir a Deus constituem um motivo profundo e sólido para realmente seguirem esses preceitos; melhor ainda: para manter suas intenções puras e afastar inclusive os pensamentos relativos às ações que eles condenam.⁵⁰

No final do século II, a obra de Clemente de Alexandria produz, sobre o regime dos *aphrodisia*, tal como podia ser então acolhido em um pensamento cristão, um testemunho de outra amplitude. Clemente evoca o problema do casamento, das relações sexuais, da procriação e da continência em inúmeros textos: os principais são o capítulo X do livro II, em *O pedagogo*, e também, mas de forma mais fluente, os capítulos VI e VII do mesmo livro e [o capítulo VIII] do livro III; no segundo *Estromata*, o capítulo XXXII, e o conjunto do terceiro *Estromata*. Antes de tudo, analisarei aqui o primeiro desses textos, elucidando-o, quando necessário, pelos outros. Há uma razão para isso: o grande texto do terceiro *Estromata* é essencialmente consagrado a uma polêmica contra diferentes temas gnósticos. Ela se desenvolve em duas frentes: por um

lado, Clemente queria refutar aqueles para quem a desqualificação da matéria, sua identificação com o mal e a certeza da salvação para os eleitos tornavam indiferente a obediência às leis deste mundo, quando não tornavam sua transgressão obrigatória e ritual; por outro lado, procurava demarcar-se também dessas numerosas tendências encratistas que, invocando de maneira mais ou menos fundada Valentin ou Basilides, queriam proibir o casamento e as relações sexuais seja a todos os fiéis, seja pelo menos àqueles que pretendiam levar uma vida verdadeiramente santa. Estes textos são evidentemente capitais para entender, por meio da questão do casamento e da temperança, a teologia de Clemente, sua concepção da matéria, do mal e do pecado. *O pedagogo*, por sua vez, tem uma destinação bem diferente: dirige-se aos cristãos depois de sua conversão e seu batismo – e não, como por vezes se disse, aos pagãos rumo à Igreja. E lhes propõe uma regra de vida precisa, concreta e cotidiana.⁵¹ Trata-se, pois, de um texto de objetivos comparáveis aos conselhos de conduta que os filósofos helenísticos podiam dar, e a comparação entre eles, nestas condições, pode ser válida.

Sem dúvida, estes preceitos de vida não esgotam as obrigações do cristão, e não o conduzem até o fim do caminho. Assim como *O protréptico*, antes de *O pedagogo*, tinha por função exortar a alma a escolher a boa via, depois de *O pedagogo*, do mesmo modo, o mestre ainda deverá iniciar o discípulo às mais altas verdades. Tem-se, pois, com *O pedagogo*, um livro de exercício e de caminhada – o guia para uma ascensão a Deus que um outro ensinamento deverá, em seguida, prolongar até seu termo. Mas o caráter intermediário dessa arte de viver de modo cristão não autoriza a relativizá-la: se ela está longe de dizer tudo, o que diz nunca se torna caduco. A vida mais perfeita, que um outro mestre ensinará, descobrirá outras verdades; não obedecerá a outras leis morais. Muito precisamente, os preceitos que *O pedagogo* dispensa quanto ao casamento, às relações sexuais e ao prazer não constituem uma etapa intermediária, própria a uma vida mediana, e que

seria seguida por uma etapa mais rude ou mais pura, própria à existência do verdadeiro gnóstico. Este, que com efeito vê o que o simples “aluno” não saberia perceber, nessas matérias da vida cotidiana não tem de aplicar outras regras.

Com efeito, é o que podemos ver em *Os Estromatas*, em que, a propósito do casamento, Clemente nunca sugere, para o “verdadeiro gnóstico”, preceitos outros que aqueles de *O pedagogo*. Se ele se recusa absolutamente a condenar o casamento, a nele ver, como alguns, uma *porneia*, uma fornicação, e mesmo a nele reconhecer um difícil obstáculo a uma vida autenticamente religiosa, tampouco faz dele uma obrigação: deixa abertas as duas vias, reconhece que cada uma delas, casamento e castidade, tem seus encargos e suas obrigações,⁵² e ao longo da reflexão ou da discussão, acontece-lhe seja de sublinhar o maior mérito daqueles que se defrontam com a responsabilidade de ter mulher e filhos, seja de mostrar o valor de uma vida sem relação sexual.⁵³ O que se pode ler em *O pedagogo* sobre a vida de um homem com sua mulher não define, portanto, apenas uma condição provisória: são preceitos comuns que valem, em geral, para todos aqueles que são casados, seja qual for o seu ponto de avanço em direção à gnose de Deus. E, ademais, o que *O pedagogo* explica sobre a natureza de seu próprio ensinamento vai na mesma direção. O “Pedagogo” não é um professor primário, passageiro e imperfeito: “Ele se parece com Deus, seu Pai [...], ele é sem pecado, sem censura, sem paixões em sua alma, Deus sem mácula sob o aspecto de um homem, servidor da vontade do Pai, Logos Deus, aquele que está no Pai, aquele que está sentado à direita do Pai, Deus também por seu aspecto”.⁵⁴ O Pedagogo é, pois, o próprio Cristo; e o que ele ensina, ou mais exatamente o que ensina nele e o que é ensinado por ele é o *Logos*. Como Verbo, ele ensina a lei de Deus; e os mandamentos que formula são a razão universal e viva. A segunda e terceira partes do *Pedagogo* são consagradas a esta arte de se conduzir de maneira cristã, mas nas últimas linhas do capítulo XIII da primeira parte, Clemente oferece o sentido

que empresta a estas lições ainda por vir: “Por conseguinte, o dever, nesta vida, é ter uma vontade unida a Deus e a Cristo, o que é um ato reto para a vida eterna. A vida de cristãos, que estamos aprendendo com nosso Pedagogo, é um conjunto de ações conformes ao Logos, a colocação em prática, sem falta, de ensinamentos do Logos, o que justamente chamamos fé. Este conjunto é constituído pelos preceitos do Senhor, que, sendo máximas divinas, nos foram prescritos como mandamentos espirituais, úteis simultaneamente para nós mesmos e para nossos próximos”. E entre essas coisas necessárias Clemente distingue aquelas que concernem à vida aqui de baixo – que serão encontradas nos livros seguintes do *Pedagogo* – e aquelas que concernem à vida lá de cima, que se poderá decifrar nas *Escrituras*. Um ensino esotérico depois das lições dadas a todos? Talvez.⁵⁵ Mas não é menos plausível que seja preciso ver, nessas leis da existência cotidiana, um ensinamento do próprio Logos; é preciso reconhecer, na conduta que a ele se submete, a *ação reta* que conduz à *vida eterna*, e é preciso, nessas ações retas conformes ao Logos, reconhecer uma *vontade unida a Deus e a Cristo*.

Estas palavras que Clemente utiliza no momento em que vai apresentar suas regras de vida são muito significativas. Indicam nitidamente o duplo registro a que será preciso reportá-las: segundo o vocabulário estoico, estas regras de vida definem bem condutas convenientes (*kathêkonta*), mas também estas ações racionalmente fundadas nas quais o homem que as realiza se une à razão universal (*katorthômata*); e segundo a temática cristã, definem não somente os preceitos negativos que permitem que sejam acolhidos na comunidade, mas a forma de existência que conduz à vida eterna e constitui a fé.⁵⁶ Em suma, o que Clemente propõe no ensino de *O pedagogo* é um *corpus* prescritivo no qual o nível dos “convenientes” não é senão a face visível da vida virtuosa, que por sua vez é caminho para a salvação. A onipresença do *Logos*, que comanda as ações convenientes, manifesta a

razão reta e salva as almas unindo-as a Deus, assegura a solidariedade dos três níveis.⁵⁷ Os livros “práticos” do *Pedagogo* que se abrem imediatamente após esta passagem estão repletos de precauções miúdas cujo caráter de pura e simples conveniência pode surpreender. Mas é preciso recolocá-las nesta intenção global, e o detalhamento dos *kathêkonta*, em que com frequência parecem se perder as recomendações de Clemente, deve ser decifrado a partir deste *Logos* que é, ao mesmo tempo, princípio de ação reta e movimento de salvação, razão do mundo real e palavra de Deus chamando à eternidade.

A leitura do *Pedagogo*, II, X, portanto, demanda uma série de observações preliminares.

1. Tem-se o hábito de ali destacar sobretudo citações explícitas ou implícitas de moralistas pagãos e sobretudo estoicos. Musônio Rufo é sem dúvida um dos mais frequentemente utilizados, embora jamais nomeado. E é fato que em quatro ou cinco retomadas pelo menos, e em pontos essenciais, Clemente transcreve quase palavra por palavra sentenças do estoico romano. É assim quanto ao princípio de que a união legítima deve desejar a procriação;⁵⁸ quanto ao princípio de que a busca do prazer por si só, mesmo no casamento, é contrária à razão;⁵⁹ quanto ao princípio de que se deve poupar à sua mulher qualquer forma indecente de relações;⁶⁰ quanto ao princípio de que, se temos vergonha de uma ação, é porque temos consciência de que ela é uma falta.⁶¹ Mas não se deveria concluir que Clemente nada mais faz do que interpolar neste capítulo um ensinamento tomado de empréstimo a uma escola filosófica sem muito procurar conferir-lhe uma significação cristã. Primeiramente, é preciso notar que as referências a filósofos pagãos são, aqui, como em tantos outros textos de Clemente, extremamente numerosas: podem-se descobrir empréstimos tomados a Antipater, Hiérocles e, sem dúvida, também a sentenças de Sexto; Aristóteles, que tampouco é citado, é frequentemente utilizado, como, aliás, naturalistas

e médicos. Enfim – e isso tampouco é excepcional em Clemente –, Platão é um dos poucos a ser explicitamente citado, e o único que o é amplamente.⁶² Mas é preciso também notar que nenhum dos grandes temas prescritivos evocados por Clemente se apresenta sem o acompanhamento de citações das escrituras: Moisés, o Levítico, Ezequiel, Isaías, Sirac. Mais do que um empréstimo massivo e pouco elaborado ao estoicismo tardio, é preciso ver neste capítulo a tentativa de integrar os preceitos efetivamente prescritos entre os moralistas da época em uma tripla referência: a dos naturalistas e médicos, que mostra como a natureza os funda e deles manifesta a racionalidade, testemunhando assim a presença do *Logos* como princípio de organização do mundo; a dos filósofos, sobretudo Platão, o filósofo por excelência, que mostra como a razão humana pode reconhecê-los e justificá-los, testemunhando que o *Logos* habita a alma de todo homem; finalmente, a da Escritura, que mostra que Deus deu explicitamente aos homens estes mandamentos – estes *entolai* –, testemunhando assim que aqueles que lhe obedecerem se unirão voluntariamente com ele: seja sob a forma da lei mosaica, seja sob a forma de palavras crísticas.⁶³

Cada um dos grandes preceitos formulados neste capítulo X do segundo livro está, portanto, submetido a um princípio de “tripla determinação”: pela natureza, pela razão filosófica, pela palavra de Deus. Certamente, o conteúdo do ensinamento, a codificação, naquilo que ela permite, interdita ou recomenda, é absolutamente conforme, salvo alguns detalhes, ao que era ensinado desde os séculos precedentes nas escolas filosóficas e particularmente estoicas. Mas todo o esforço de Clemente é o de inserir estes aforismos conhecidos e correntes em um tecido complexo de citações, de referências ou de exemplos que os fazem aparecer como prescrições do *Logos*, quer ele se enuncie na natureza, na razão humana, ou na palavra de Deus.

2. O segundo e terceiro livros do *Pedagogo* são, portanto, uma regra de

vida. Sob a desordem aparente dos capítulos – após a bebida, a questão é o luxo da mobília; entre os preceitos para a vida em comum e o bom uso do sono, fala-se de perfumes e coroas, depois, de sapatos (que devem ser simples sandálias brancas para as mulheres), e, a seguir, de diamantes, pelos quais não é preciso se deixar fascinar etc. –, pode-se reconhecer um quadro de “regime”. Na literatura médico-moral da época, esses quadros se organizavam segundo diferentes modelos. Seja sob a forma de *agenda*, seguindo aproximadamente hora por hora o curso do dia: como no regime de Díocles, que toma o homem desde os primeiros gestos que executa ao acordar e o conduz até o momento do dormir, indicando a seguir as modificações a serem feitas de acordo com as estações e, finalmente, dá conselhos sobre relações sexuais.⁶⁴ Seja igualmente, referindo-se à enumeração de Hipócrates, que para alguns é uma tabela canônica: exercícios, depois alimentos, depois bebida, depois sono, e enfim relações sexuais.⁶⁵

Quatember⁶⁶ sugeriu que Clemente, em sua regra de vida cotidiana, segue o ciclo de atividades do dia, embora comece pela refeição da noite e, portanto, pelos conselhos relativos à nutrição, à bebida, às conversas, às maneiras à mesa; depois, passa à noite, ao sono e aos preceitos concernentes às relações sexuais. Os conselhos sobre as roupas e a coqueteria se reportariam à toaleta da manhã, e a maior parte dos capítulos do livro III estaria consagrada à vida diária, aos servos, aos banhos, à ginástica etc.

No que diz respeito ao capítulo X, concernente às relações conjugais, malgrado a aparente desordem do texto, à qual vários comentadores foram sensíveis, Quatember igualmente propõe um plano simples e lógico. Depois de ter fixado o objetivo do casamento – a saber, a procriação –, Clemente condenaria as relações contra a natureza; depois, passando às relações interiores ao casamento, examinaria alternadamente a gravidez, as relações infecundas e o aborto, antes de estabelecer os princípios da medida e da conveniência a conservar nas

relações matrimoniais. Mediante muitos desvios e entrecruzamentos, com efeito encontramos aproximadamente, neste capítulo, uma tal sucessão de temas. Mas pode-se reconhecer, ao mesmo tempo, um outro encadeamento, que de forma alguma exclui o primeiro esquema.

O tipo de citações explícitas ou implícitas ao qual Clemente dá alternadamente proeminência pode servir de fio condutor. Não que ele não tome o cuidado de entrecruzar, ao longo do texto, segundo o princípio da tripla determinação, a autoridade da Escritura, o testemunho dos filósofos e as palavras de médicos ou naturalistas. Mas, de maneira sensível, o acento se desloca ao longo do texto, a coloração das referências muda. Inicialmente, são evocadas as lições da agricultura e da história natural (a regra das sementeiras, as “metamorfozes” da hiena, os maus costumes da lebre) para explicar a lei mosaica.⁶⁷ Em seguida, empréstimos são feitos sobretudo à literatura médica e filosófica a propósito do corpo humano, de seus movimentos naturais, da necessidade de manter o controle dos desejos, e de evitar os excessos que esgotam o corpo e perturbam a alma.⁶⁸ Finalmente, nas últimas páginas do capítulo, as citações da Escritura, que nunca estiveram ausentes do texto e serviram de contraponto a outras referências, tornam-se predominantes (não sem um ou dois retornos explícitos a Platão e implícitos a Musônio).

Digamos que, neste texto complexo, superpostas uma a outra, há uma composição “temática” (que vai da condenação das relações contra a natureza às recomendações de reserva no uso do casamento) e uma composição “referencial”, que dá a estas prescrições de “regime” uma outra dimensão. Este deslocamento de referências permite ouvir alternadamente as diferentes vozes por meio das quais o *Logos* fala: a das figuras da natureza, a da razão que deve presidir ao composto humano, a de Deus falando diretamente aos homens para salvá-los (entendendo-se que as duas primeiras são também o *Logos* de Deus, mas sob uma outra forma). Esta sucessão permite, assim, fundar as mesmas

prescrições e os mesmos interditos (que são repetidos várias vezes no texto) em três diferentes níveis: o da ordem do mundo, conforme fixada pelo criador, e da qual alguns animais “contra a natureza” oferecem um testemunho inverso; a da medida humana, tal como a ensinam a sabedoria do próprio corpo e os princípios de uma razão que quer permanecer mestra de si mesma;⁶⁹ e a de uma pureza que permite aceder, além desta vida, à existência incorruptível. Talvez seja necessário reconhecer aqui, ainda que de uma forma encoberta, a tripartição, importante na antropologia de Clemente, entre o animal, o psíquico e o pneumático. Mesmo que não seja este o esquema subjacente, o capítulo manifestamente obedece a um movimento ascendente que vai de exemplos depositados na natureza a título de lição aos apelos que atribuem aos cristãos o objetivo de uma existência “semelhante” a Deus. E é ao longo deste caminho que se determina a economia das relações sexuais.

3. A principal questão colocada pelos tratados de conduta ou as diatribes dos filósofos pagãos dizia respeito à oportunidade do casamento: *Ei gamêteon*. O capítulo X trata da questão por preterição: indica desde as primeiras linhas que falará às pessoas casadas; a seguir, depois de um desenvolvimento em que se abordam as relações sexuais durante a gravidez e as doenças que seu excesso pode provocar, elide-se novamente a pergunta, dizendo que este tema é discutido no tratado *Sobre a continência*. Trata-se de uma obra autônoma? Ou de textos que figuram em *Os Estromatas*? Pode-se supor que dois conjuntos, em *Os Estromatas*, seriam passíveis de constituir este tratado, ou ao menos de reproduzir seu conteúdo: todo o livro III, a respeito do qual vimos que constitui uma longa discussão acerca do encratismo, comum a inúmeras tendências gnósticas, ou de certas formas “licenciosas” da moral dualista; e, mais verossimilmente, o capítulo XXIII e o último do segundo *Estromata* que introduz o livro III e se apresenta, ele próprio, como devendo responder à pergunta tradicional nos debates da filosofia

prática: é necessário casar-se?⁷⁰ E é à análise desta pergunta que se dirige precisamente *O pedagogo*.

A resposta oferecida por esta passagem final do segundo *Estromata* não revela originalidade em relação à moral filosófica da época. Se tenta se destacar, não é quanto aos princípios gerais dos filósofos, mas principalmente de sua atitude real, cujo relaxamento a teoria não corrige. No que tange ao casamento, tanto neste texto dos *Estromatas* quanto no do *Pedagogo*, Clemente estabelece como fim a procriação de filhos.^{71,72} A partir desta adequação entre o valor do casamento e a finalidade procriadora, Clemente pode definir as grandes regras éticas que devem presidir as relações dos cônjuges: a ligação entre eles não deve ser da ordem do prazer e da volúpia, mas do “Logos”;⁷³ não se deve tratar sua mulher como uma amante,⁷⁴ não dispersar a semente de forma inconstante,⁷⁵ manter os princípios da sobriedade – regras que os próprios animais respeitam.⁷⁶ Esta ligação não deve ser rompida; e, se o for, deve-se renunciar ao recasamento enquanto o cônjuge ainda estiver vivo.⁷⁷ Enfim, o adultério é proibido, e deve ser castigado.⁷⁸

A maior parte destes pontos – e especialmente aqueles relativos às relações entre os cônjuges – se encontra em *O pedagogo*, embora tratado com amplitude muito maior. A continuidade e a homogeneidade entre os dois textos é manifesta, com a diferença de que Os *Estromatas* fala do próprio casamento e de seu valor em função da procriação, enquanto *O pedagogo* fala da procriação como princípio de discriminação para as relações sexuais. Em um caso, trata-se da procriação como finalidade do casamento; no outro, tratar-se-á, sobretudo, desta mesma procriação na economia de relações e atos sexuais. O principal interesse do capítulo e sua novidade – pelo menos na literatura cristã, se não em toda a literatura moral da Antiguidade – é a de ter entrecruzado dois tipos de questões, dois debates tradicionais: o concernente à justa economia dos prazeres – tema dos *aphrodisia* –, e o do casamento, do valor e da

maneira de nele se conduzir, estando dado que ele se justifica pela procriação e que se pode, a partir daí, definir em que ele pode ser um bem (tese desenvolvida no segundo *Estromata* e retomada em *O pedagogo*). Certamente, não é a primeira vez que se procura definir que tipo de conduta sexual devem ter os cônjuges; mas, ao que parece, é a primeira vez que se encontra desenvolvido todo um regime de atos sexuais que não se estabelece como tal em função da sabedoria e da saúde individual, mas, sobretudo, do ponto de vista das regras intrínsecas ao casamento. Havia um regime do sexo e uma moral do casamento: eles se sobrepunham, obviamente. Mas temos, neste texto de Clemente, um recobrimento de dois pontos de vista. O que se passa entre os cônjuges, e que os moralistas da Antiguidade não tratam senão por preterição, ao menos brevemente e a distância – contentando-se em indicar regras de decência e de prudência –, está se tornando um objeto de preocupação, de intervenção e de análise.

Sob o título um pouco enigmático, “O que é preciso distinguir a propósito da procriação”, o capítulo X do segundo livro do *Pedagogo* trata, de fato, de uma questão relativamente precisa. Ela é formulada desde a primeira linha do texto e reaparece na última: questão do momento, da ocasião, da oportunidade – *kairós* – da relação sexual entre pessoas casadas.⁷⁹ Na medida em que se trata de uma regra de dias e noites, o termo *kairós* tem o sentido estrito de “momento oportuno”. Mas ele está longe de ser o único. No vocabulário filosófico e, sobretudo, estoico, *kairós* se refere ao conjunto de condições que podem fazer de uma ação, aliás permitida, uma ação que tenha efetivamente um valor positivo. O *kairós* não caracteriza uma oportunidade de prudência, evitando os riscos e os perigos que poderiam tornar má uma ação indiferente; define os critérios que uma ação concreta deve preencher para ser boa. Enquanto a lei separa o permitido do proibido entre todas as ações positivas, o *kairós* confere o valor positivo de uma ação real.

A questão que será tratada, portanto, neste capítulo do *Pedagogo* é a

de fixar as condições que dão valor positivo às relações sexuais entre pessoas casadas. Que seja esta a questão tratada em um tal livro de conduta tem sua importância. Primeiramente porque se vê aí, segundo um processo que pudemos constatar entre os autores pagãos de épocas precedentes, que a questão das relações sexuais, dos *aphrodisia*, está agora fortemente subordinada à questão do casamento: neste aspecto, ela perdeu sua independência a tal ponto, que o termo *aphrodisia* não aparece neste texto de Clemente. É a procriação, ou, sobretudo, a conjunção procriativa que constitui o tema geral sob o qual vai se situar todo o capítulo. Temos aí sem dúvida o primeiro texto em que as relações sexuais conjugais são tratadas por elas mesmas, em detalhe, e como um elemento específico e importante da conduta. Ainda uma vez, os filósofos já haviam formulado a maior parte dos preceitos que Clemente vai enunciar, mas os recolocavam em uma ética global de relações entre cônjuges, numa regulação da maneira de viver junto quando se é casado. Os *Conjugalia praecepta* de Plutarco dão conselhos para o bom funcionamento geral desta comunidade que o casal constitui; os conselhos concernentes às relações sexuais não são mais do que um elemento para esta vida que o casamento não deve impedir de ser filosoficamente válida. O *pedagogo* fala pouco do casal, mas as relações sexuais entre os cônjuges são, para ele, um objeto importante e relativamente autônomo. Pode-se dizer que temos aqui o primeiro exemplo de um gênero, ou, principalmente, de uma prática que terá uma importância considerável na história das sociedades ocidentais: o exame e a análise das relações sexuais entre cônjuges.

Enfim, a questão do *kairós* das relações conjugais permite ver como Clemente de Alexandria integra um código que, com efeito, recebeu das filosofias helenísticas (e sem dúvida também de todo um movimento social), em uma concepção religiosa da natureza, do *Logos* e da salvação. Solução muito diferente, veremos, da proposta por santo Agostinho – e esta última é que será preservada pelas instituições e a doutrina da Igreja ocidental. Nesta reflexão de Clemente sobre o *kairós*, estaríamos errados

em ver o simples enxerto, mais ou menos correto, de elementos tomados de empréstimo à moral corrente e apenas tornados um pouco mais exigentes ou austeros. O *kairós* da relação sexual se define pela ligação desta última ao *Logos*. Não esqueçamos que, para Clemente, o *Logos* é chamado de Salvador, porque inventou para os homens “os remédios que lhes dão um senso moral justo e os conduzem à salvação”, e isso, agarrando a boa “ocasião”.⁸⁰

★

Clemente parte da proposição de que as relações sexuais têm por fim a procriação. Tese totalmente corrente. É encontrada entre os médicos.⁸¹ Encontra-se entre os filósofos, seja sob a forma de uma ligação entre três termos – nada de relações sexuais fora do casamento, e nada de casamento que não deva encontrar seu fim em sua progenitura⁸² –, seja sob a forma de uma condenação direta de toda relação sexual que não tenha por objeto a procriação.⁸³

Neste sentido, portanto, nada de particular em Clemente de Alexandria. Como tampouco lhe é particular a distinção, nas relações de finalidade em geral, entre o “alvo” ou o “objetivo” (*skopos*) e o “fim” (*telos*). Por outro lado, parece que a aplicação dessa diferença ao domínio das relações sexuais, embora esteja no “espírito” dos Estoicos e na lógica de suas análises, não fora frequente – é o mínimo que podemos dizer a respeito. E, de fato, o uso dessa distinção, no texto do próprio Clemente, conduz a um resultado que, à primeira vista, pode parecer sem significação fecunda. O “objetivo” seria a “*paidopoiia*”, a fabricação de filhos, a progenitura no sentido estrito. O “fim”, por outro lado, seria a “*euteknia*”, que às vezes se traduz por “belos filhos” ou por “família numerosa”. É preciso, de fato, dar ao termo um sentido mais amplo: refere-se ao fato de encontrar, na descendência, em sua vida e seu destino feliz, uma plenitude, uma satisfação.⁸⁴ O objetivo (*skopos*) da

relação sexual estaria, portanto, na existência da progenitura; o fim (*telos*), na relação positiva com tal progenitura, na realização que ela constitui. Duas considerações logo acrescentadas por Clemente, e que constituem a introdução do capítulo, permitem elucidar o valor desta distinção.

Clemente compara primeiramente o ato sexual com as sementeiras. Metáfora tradicional. Encontra-se em Atenágoras e nos Apologistas; era corrente, ao que parece, nas diatribes filosóficas, em que servia para ilustrar a regra de que a semente deve ser depositada no sulco onde possa ser fecunda. Mas Clemente também a utiliza para assinalar melhor a diferença entre o que deve ser o “alvo” das relações sexuais e o que deve ser seu “fim”. Alvo do cultivador, quando faz as sementeiras: proporcionar a si próprio o que comer; sua finalidade: “ter uma colheita”, diz simplesmente o texto de Clemente, isto é, sem dúvida, levar os grãos ao ponto de sua realização natural, que produz uma abundância de frutos. Esta comparação com as sementeiras permanece bastante elíptica; mas pode-se supor que permite pôr na conta do “alvo” esta procriação de filhos que os filósofos frequentemente mostraram ser útil aos pais, seja para assegurar seu estatuto, seja para garantir-lhes um apoio quando velhos, e a colocar, por outro lado, na conta dos “fins” qualquer coisa de mais geral e de menos utilitária – a saber, a realização que constitui, para um ser humano, o fato de ter uma descendência.⁸⁵ E como é esse fim o que Clemente quer fazer aparecer nesse capítulo, analisando o *kairós* das relações sexuais, compreende-se que deixe de lado as utilidades pessoais e os benefícios sociais que o fato de ter filhos pode proporcionar.⁸⁶

Que este fim não utilitário seja aqui o tema de Clemente é o que mostra a consideração que ele imediatamente encadeia à metáfora do sementeiro. Este último não planta senão “por causa de si mesmo”; já o homem deve plantar “por causa de Deus”. Por essa via, Clemente não visa a designar o fim que orienta a ação, mas antes, o princípio que a

atravessa e a sustenta em todo o seu decurso.⁸⁷ O ato de [pro]criação deve ser feito “por causa de” Deus na medida em que é primeiro Deus quem o prescreve dizendo “multiplicai-vos”, mas também porque, procriando, o homem é “imagem de Deus”, e “colabora”, por seu lado, “para o nascimento do homem”.⁸⁸

Esta proposição é importante para toda a análise de Clemente, porque estabelece, na procriação humana, uma relação a Deus simultaneamente próxima e complexa. Que o homem, ao procriar, seja “a imagem de Deus” não deve ser interpretado a partir de uma semelhança imediata entre a criação de Adão e a procriação entre seus descendentes. Sem dúvida, como Clemente explica em outro lugar,⁸⁹ Deus, que se contentara em dar uma ordem para fazer aparecerem os animais sobre a terra, havia moldado o primeiro homem com as próprias mãos, marcando assim uma diferença essencial e uma maior proximidade entre Ele e este ser criado à sua imagem. Mas isso não quer dizer, para Clemente, que a Criação tenha transmitido ao homem qualquer coisa da essência da natureza ou da potência de Deus: nada há em nós que “convenha” a Deus.⁹⁰ E, ainda assim, pode-se falar de uma “semelhança” a Deus – aquela abordada no relato do Gênesis: essa semelhança era aquela do homem antes da queda, e ela pode, ela deve, tornar-se de novo sua. Essa semelhança se dá não pelo corpo, mas pelo espírito e o raciocínio;⁹¹ é assegurada pela obediência à lei: “A lei diz: [...]: ‘Caminhai atrás do Senhor [...]’. A lei diz, com efeito, que a assimilação é um andar para trás; e este torna semelhante, na medida do possível”.⁹² Não é a procriação, portanto, que nela mesma e como processo natural se dá “à semelhança” da Criação, mas sim a procriação, na medida em que tenha sido realizada como convém e tenha “seguido” a lei. E se a lei prescreve a conformidade à natureza, é porque a natureza obedece a Deus.⁹³

Neste caminho em direção à semelhança, uma “sinergia” entre o

homem e Deus encontra então sua possibilidade. Deus, com efeito, criou o homem porque este era “digno de sua escolha”, digno, conseqüentemente, de ser amado por ele. Se houve um motivo para a criação do homem, ele consiste em que, sem o homem, “o Demiurgo não teria podido se revelar bom”.⁹⁴ A criação do homem é, portanto, a manifestação da bondade de Deus, bem como de sua presença. Em troca e por este mesmo fato, o homem, sendo digno de ser amado, oferece a possibilidade de Deus mostrar sua bondade. Ao procriar, pois, o homem faz muito mais e algo muito diferente de “imitar”, segundo uma analogia natural, as capacidades do ato demiúrgico. Ele participa, como homem que é, da potência e da “filantropia” de Deus: com este, procria homens dignos de serem amados por um amor cuja manifestação foi a “causa” da criação, depois da Encarnação. A “sinergia” do homem com Deus no ato procriador⁹⁵ não consiste apenas no apoio de Deus à geração humana; trata-se de realizar o que dizia uma fórmula anterior de Clemente: “Deus recebe do homem o que ele havia criado, o homem”.⁹⁶

O Capítulo X do segundo livro do *Pedagogo*, portanto, situa a análise “de distinções a serem feitas a propósito da procriação” sob o signo de relações complexas e fundamentais entre Criador e criaturas. O conteúdo dos preceitos, muito “cotidianos”, que Clemente vai dar a partir dali pode bem ser idêntico, com poucas exceções, ao ensino dos filósofos pagãos, mas nem por isso se trata de uma espécie de abandono da regulamentação das relações sexuais a uma sabedoria estoica ou platônica, aceita e autenticada por um consenso bastante amplo. Sem dúvida, Clemente coletou a codificação e as regras de conduta que, por outro lado, formulava a filosofia que lhe era contemporânea, mas as repensou e integrou a uma concepção que tem o cuidado de evocar, em poucas frases, no início desse capítulo, e que põe em jogo, na procriação, as relações do homem com seu Criador, de Deus com suas criaturas. Mas é preciso estar atento: Clemente de forma alguma, por este meio,

dá um valor espiritual ao ato sexual (mesmo no quadro da instituição matrimonial, mesmo que se proponham exclusivamente fins procriativos). O que, segundo ele, tem um sentido para a relação entre o homem e Deus não é o ato sexual em si, mas o fato de que, realizando-o, segue-se o ensinamento, a “pedagogia” do próprio *Logos*. É a observação dos “mandamentos” que Deus prescreveu por meio da natureza, seus exemplos, suas formas e suas disposições, mediante a organização do corpo e as regras da razão humana, por meio do ensinamento dos filósofos e as palavras da Escritura. A obediência a estas diferentes lições pode dar ao relacionamento conjugal procriador o valor de uma “sinergia” com Deus.

Pode-se compreender melhor a distinção, aparentemente um pouco arbitrária, que Clemente introduz entre o fato da progenitura, que deve ser o “alvo” das relações sexuais, e o valor da descendência, que deve ser seu “fim”. Este último constitui um acabamento – *teleiôtês* – para o procriador, como diziam os estoicos: ele assim finaliza aquilo para que a natureza o fez e que o liga, através do tempo, aos outros homens e à ordem do mundo. Mas esta “bela descendência” que, com a ajuda de Deus, o homem fez nascer, Clemente mostra que constitui, para Deus, um objeto digno de amor e uma oportunidade para mostrar sua bondade. Subordinadas ao “alvo” da “fabricação de filhos”, depois, além disso, a uma finalidade que se une à da Criação inteira, as relações sexuais devem estar submetidas a uma “razão”, a um *Logos* que, presente na natureza inteira e inclusive em sua organização material, é também a palavra de Deus. Colocadas no topo de sua análise, a distinção e a articulação entre alvo e finalidade permitem que Clemente inscreva firmemente a regra das relações sexuais em uma grande “lição da natureza”: “Devemos nos colocar na escola da natureza e observar os sábios preceitos de sua pedagogia para o tempo oportuno da união.”⁹⁷ Lição da natureza que está no próprio ensinamento do *Logos*. “Lógica”, poder-se-ia dizer, de uma natureza que é preciso entender no sentido mais amplo, e sob seus diferentes aspectos: “lógica” da natureza animal,

“lógica” da natureza humana e da relação entre a alma razoável e o corpo, “lógica” da Criação e da relação ao Criador. São estas três lógicas que Clemente, alternadamente, desenvolve.

★

1. Os exemplos que Clemente toma emprestados do livro animal são lições negativas.⁹⁸ A hiena e a lebre ensinam aquilo que não se deve fazer. A má reputação da hiena devia-se a uma velha crença – encontrada em Heródoro de Heracleia⁹⁹ – segundo a qual cada animal desta espécie tinha os dois sexos e, a cada ano, alternativamente, exercia o papel do macho e o da fêmea. Quanto à lebre, achava-se que adquiria um ânus suplementar a cada ano, para fazer destes orifícios assim multiplicados o pior uso.¹⁰⁰ Aristóteles havia rejeitado tais especulações e, desde então, poucos naturalistas ainda lhes davam crédito. O que não quer dizer que se tenha cessado de solicitar lições de moral à história natural destes animais. Com efeito, na época helenística e romana, a história natural era submetida a dois processos aparentemente contraditórios: uma filtragem do saber em função de regras de observação mais estritas; e a preocupação cada vez maior em decifrar um ensinamento nesta natureza à qual, segundo os filósofos, o indivíduo humano tem o dever de se integrar. Uma preocupação maior com a exatidão e a pesquisa da exemplaridade moral podiam caminhar juntas. Assim, o hermafroditismo alternado das hienas e as perfurações anuais da lebre tornaram-se lendas, mas, por meio dos costumes destes animais, os naturalistas podem, apesar de tudo, ler lições de conduta. Como dizia Eliano, a hiena “mostra”, não pelo discurso, [mas] pelos fatos, “o quanto Tirésias era desprezível”.¹⁰¹

O modo pelo qual Clemente, por sua vez, refuta a lenda, mas acolhe a lição moral, é interessante para sua concepção de relações da natureza e da contranatureza. A hiena, diz ele, não muda de sexo de um ano para

o outro, porque uma vez que a natureza fixa o que é um animal, ela não poderia modificá-lo. Há, certamente, muitos animais cujos traços se alteram com o tempo. As estações quentes e frias modificam a voz dos pássaros ou o colorido das plumagens,¹⁰² mas este é um efeito de ações físicas e exteriores. A natureza do animal não se transforma. Ora, e quanto ao sexo? Um indivíduo não pode mudar de sexo, nem ter dois, tampouco ser de um terceiro que seja intermediário entre o masculino e o feminino: estas são quimeras que os homens imaginam, mas às quais a natureza se recusa. Clemente se refere aí, de modo implícito mas suficientemente claro, a uma discussão “clássica” à época. Aos olhos dos epicuristas, a possibilidade das metamorfoses – do nascimento de vermes a partir dos cadáveres, da formação de abelhas numa carcaça de boi, ou de vermes na lama – constituía a prova de que estes corpos não eram de origem divina; estas transformações eram, a seus olhos, o efeito de mecanismos “autônomos”.¹⁰³ Distinguindo com cuidado a “estabilidade” das espécies e as alterações mecânicas de certos caracteres, Clemente reúne a posição de todos aqueles – aristotélicos, estoicos, platônicos – que queriam manter a marca de uma razão criadora, ou a presença permanente em um *Logos*, nas especificações do mundo animal.¹⁰⁴ Mas é verossímil também que Clemente pense no problema que ele evoca no capítulo IV do primeiro livro do *Pedagogo*: a saber, o estatuto da diferença dos sexos a respeito da vida eterna e, ao mesmo tempo, do estatuto, na terra, dos homens e das mulheres. A solução proposta por Clemente é simples, ainda que não seja isenta de dificuldade: no outro mundo, não haverá diferença de sexo, “é somente aqui embaixo que o sexo feminino se distingue do sexo masculino”. Diferença fundada, por conseguinte, no *Logos* que rege a ordem deste mundo, mas que não impede que possamos aplicar o nome de seres humanos aos homens e às mulheres; as mesmas prescrições valem, portanto, para ambos, assim como a mesma forma de vida: “uma assembleia, uma moral e um pudor; alimentação comum, laço conjugal

comum; tudo é igual: a respiração, a vista, a audição, o conhecimento, a esperança, a obediência, o amor”.¹⁰⁵ É a essa “vida comum”, a esse gênero comum, que está para além da diferença dos sexos, mas não a anula, que se dirige a graça; é esse gênero humano que será salvo e se reencontrará na eternidade, todas as diferenças de sexo apagadas. Ao recusar a ideia de uma alternância de sexo na hiena, Clemente reitera esse princípio da “naturalidade” da diferença macho-fêmea no quadro das entidades específicas. O homem e a mulher são, e devem permanecer, segundo o *Logos* da natureza, distintos um do outro, o que não os impede de pertencer ao mesmo gênero humano nem de esperar que o outro mundo os libere da “dualidade de seu desejo”.¹⁰⁶

Contudo, na hiena existe uma singularidade não encontrada em nenhum outro animal. Clemente a descreve seguindo Aristóteles, quase palavra por palavra.¹⁰⁷ Trata-se de uma excrescência da carne que desenha abaixo da cauda uma forma muito próxima de um sexo feminino, mas o exame logo mostra que esta cavidade não se abre em nenhum conduto, seja em direção à matriz ou ao intestino. Esta particularidade anatômica, Clemente não a trata como Aristóteles. Este último a usa para explicar como observadores apressados puderam se deixar enganar pelo equívoco da aparência: acreditaram ver dois sexos no mesmo animal; Aristóteles aí vê apenas a ocasião para um erro humano de interpretação. Clemente, por sua vez, vê nesta singularidade anatômica um elemento que apresenta uma relação ao mesmo tempo de efeito e de instrumento a respeito de uma falta moral. Se as hienas têm um corpo disposto de modo tão estranho, é por causa de um vício. Um vício “de natureza”, entendendo por “natureza” os caracteres próprios a uma espécie, mas que não é menos semelhante à falta moral que podemos encontrar nos homens: a lascívia. E em função desta falta, “a natureza” dispôs uma cavidade suplementar nesses animais para que possam usá-la para os coitos, estes também suplementares. Em suma, à propensão “excessiva” para o prazer, que caracteriza naturalmente a

hiena, a natureza respondeu com uma anatomia excessiva que permite relações “excessivas”. Ao fazê-lo, porém, a natureza mostra que não é apenas em termos de quantidade que é preciso falar de excesso: como a bolsa excedente das hienas não é ligada por nenhum canal aos órgãos da geração, o excesso é “inútil”, ou, mais exatamente, separado da finalidade que a natureza fixou para os órgãos da geração, para as relações sexuais, para a semente e sua emissão – a saber, a procriação. E, uma vez que esta finalidade se encontra assim subtraída, é então uma atividade contranatureza que esta disposição ao transbordamento, simultaneamente natural e excessiva, permite e encoraja. Temos, portanto, todo um ciclo que vai da natureza à contranatureza, ou melhor, um entrecruzamento incessante de natureza e de contranatureza que confere às hienas um caráter censurável, inclinações excessivas, órgãos excedentários e os meios de deles se servir “para nada”.¹⁰⁸

Clemente analisa o exemplo da lebre do mesmo modo. Desta vez, porém, não se trata de um excesso da ordem da esterilidade, mas de um transbordamento na própria fecundação. Sempre seguindo Aristóteles, Clemente abandona a fábula do ânus anual da lebre e a substitui pela ideia da superfecundação. São tão lúbricos estes animais que tendem a copular sem cessar, sem nem respeitar o tempo da gestação e do aleitamento. A natureza deu à fêmea uma matriz com duas ramificações, o que lhe permite conceber com mais de um macho e antes mesmo de ter parido. O ciclo natural da matriz que, segundo a lição dos médicos, atrai a fecundação quando está vazia e recusa a aproximação sexual quando está plena, encontra-se, assim, perturbado por uma disposição de natureza que permite justapor, por meio de um modelo totalmente “contranatural”, gravidez e calor.

Esse longo desvio de Clemente pelas lições dos naturalistas pode parecer enigmático, se comparado, por exemplo, à *Epístola* de Barnabé. Com efeito, esta evoca também os casos da lebre e da hiena – aos quais acrescenta outros animais como o milhano, o corvo, a moreia, o pólipio,

a vaca, a doninha, mas somente em relação aos interditos alimentares do Levítico. E faz uma exegese imediata destes interditos, corrente à época.¹⁰⁹ Quanto ao consumo desses animais, o que é de fato condenado é a conduta que manifestam ou simbolizam: as aves de rapina significam a avidez por esfolar os outros, a lebre significa a corrupção de crianças, a hiena, o adultério, a doninha, as relações orais. Clemente também lembra as interdições do Levítico; também quer ver nessas prescrições alimentares o símbolo de leis que dizem respeito à conduta. Contudo, ele não se atém a tal exegese, e a retoma somente no início e no final do longo caminho que percorre ao longo da história natural.¹¹⁰ Mas, primeiramente, toma o cuidado de recusar a explicação que ele mesmo chama de “simbólica”,¹¹¹ substituindo-a por uma análise anatômica séria. E, no final do desenvolvimento, ressalta que somente estas considerações de história natural podem dar conta dos interditos “enigmáticos” do profeta.¹¹² Em suma, trata-se, para Clemente, de mostrar que o mesmo *Logos* que Moisés transmitiu de modo breve como lei, a natureza o manifesta, em detalhe, em figuras que podemos analisar. Ao oferecer o exemplo de todos esses animais condenáveis, a natureza mostra ao homem que, na condição de indivíduo racional, não deve ter como modelo seres que apenas têm uma alma animal. Mostre também a que ponto de contranatureza qualquer excesso pode conduzir, segundo uma lei que é a da própria natureza. Enfim, permite fundar as interdições globais, que encontramos nos filósofos pagãos, assim como nos cristãos – nada de adultério, fornicação, corrupção de crianças –, em considerações de natureza. Pois, eis, sem dúvida, um dos traços mais notáveis de todo esse capítulo de Clemente, e dessa passagem sobre a lebre e a hiena em particular. Os filósofos lembravam sem cessar que a lei, que devia presidir o uso dos *aphrodisia*, era a lei da natureza. Porém, a maioria das considerações que eles desenvolviam concernia à natureza do homem como ser racional e como ser social (necessidade de ter filhos para os dias em que seremos velhos, utilidade

de uma família para o estatuto pessoal, obrigação de fornecer cidadãos ao Estado, homens à humanidade). Clemente, neste texto, elimina tudo aquilo concernente ao ser social do homem; ele desenvolve considerações de naturalista a partir das quais pode fazer aparecer aquilo que é, sem dúvida, o essencial de seu propósito:

- a. A natureza indica que deve haver coextensão exata entre a intenção procriadora e o ato sexual.
- b. Pelos jogos da contranatureza que ela própria organiza, a natureza mostra que este princípio de coextensão é um fato que podemos ler na anatomia dos animais e uma exigência que condena aqueles que dela escapam.
- c. Este princípio interdita, portanto, por um lado, todo ato que se realizaria fora dos órgãos da fecundação – “princípio da hiena” –, e, por outro lado, todo ato que viesse a ser acrescentado à fecundação realizada – “princípio da lebre”.

Jamais os filósofos, que haviam, contudo, desejado colocar os *aphrodisia* sob a lei da natureza e tentado dela afastar o que era contranatureza, tinham situado a tal ponto sua análise sob o signo da natureza – entendida como aquela que os naturalistas leem no mundo animal.

2. É também sob o signo da natureza, mas desta vez da natureza do homem como ser racional, que Clemente situa o desenvolvimento que se seguirá. E, desta vez, ele vai entrelaçar, à voz de Moisés¹¹³ e ao exemplo de Sodoma,¹¹⁴ o ensinamento dos mestres da sabedoria pagã, todos aqueles que tentaram regular as relações da alma e do corpo – os filósofos estoicos, os médicos, e sobretudo Platão: supõe-se que este leu Jeremias e suas imprecações contra os homens “semelhantes aos cavalos no cio”, pois também ele fala dos corcéis renitentes da alma.¹¹⁵

O que Clemente faz valer aqui é o princípio, familiar aos filósofos, da

“temperança”, com seus dois aspectos correlatos: por um lado, a mestria da alma sobre o corpo, que é uma prescrição natural, pois é da natureza da alma ser superior e da natureza do corpo ser inferior, como o indica o lugar do ventre, que é como o corpo do corpo (“é preciso dominar os prazeres bem como comandar como mestre o ventre e o que fica embaixo”¹¹⁶); por outro lado, a reserva, a moderação com a qual é preciso satisfazer os apetites uma vez que nos tornamos seus mestres. Ele relaciona, muito logicamente, o adjetivo *aidoios*, vergonhoso, aplicado aos órgãos sexuais, ao substantivo *aidôs*, ao qual confere o sentido de reserva e de justa medida: “parece-me que, se esse órgão foi chamado de partes vergonhosas (*aidoion*), é sobretudo porque é preciso se servir desta parte do corpo com reserva (*aidôs*).”^[117] Tal reserva é, portanto, a regra que deve presidir o exercício da mestria da alma sobre o corpo. Ora, em que ela consiste? “Fazer na ordem das uniões legítimas somente aquilo que convém, que é útil, e que é decente.”¹¹⁸ O primeiro dos adjetivos empregados remete àquilo que pertence por natureza a este gênero de relação, o segundo, a seu resultado, o terceiro, enfim, a uma qualidade ao mesmo tempo moral e estética. E aquilo que se encontra assim designado é o que é recomendado pela própria natureza. Ela dá aqui, pois, exatamente a mesma lição que a das figuras animais: positivamente, “desejar” a procriação, negativamente, evitar as sementeiras vãs.¹¹⁹ Clemente retoma então, exatamente, as proposições fundamentais que havia escolhido, e, depois, justificado em termos da história natural. Mas desta vez, tendo a espiral do desenvolvimento dado uma volta sobre si mesma, ele as retoma no nível da ordem humana. Ele as repete mais ou menos termo a termo, mas num contexto em que são utilizados os termos *Nomos* (lei), *Nominos* (legítimo), *Paranominos* (ilegítimo), *Themis* (justiça) *Dikaios* (justo) e *Adikos* (injusto).¹²⁰ Não que se tratasse, assim, de opor a ordem humana à da natureza, mas, antes, de mostrar como nela se manifesta. “Toda nossa vida pode se passar

observando as leis da natureza, se dominamos nossos desejos.”¹²¹ A mestria que prescreve a razão e que define as formas legítimas do comportamento é ainda um modo de escutar o *Logos* que rege a natureza.

A esta reserva, que manifesta a domínio da razão sobre os apetites do corpo, Clemente atribui quatro formas principais.

a. A primeira delimita as relações sexuais com a mulher à qual se está ligado pelo matrimônio. Platão o disse (“não laborar em nenhum campo feminino”), tomando-o de empréstimo, afirma Clemente, ao Levítico (“Tu não terás comércio com a mulher de teu vizinho para te sujares com ela”, 18, 20). Mas *O pedagogo* dá uma justificativa da regra muito diferente de Platão: na regra monogâmica, *As leis* encontravam um meio de limitar o ardor das paixões e a servidão humilhante em que podiam manter os homens;¹²² quanto a Clemente, ele aí vê a segurança de que a semente – sobre a qual afirmara anteriormente que continha as “ideias da natureza”^[123] e cuja fecundação, lembra ainda, inscreve-se nas relações entre Deus e suas criaturas – [não] vá se perder¹²⁴ em algum lugar sem honra. É certo valor da própria semente, com aquilo que ela contém e promete, com aquilo que ela convoca de sinergia entre Deus e o homem para chegar a seu fim natural, que torna ilegítimo e “injusto” confiá-la a qualquer outra que não à esposa à qual alguém se uniu.

b. Outro princípio de restrição: a abstinência de relações sexuais durante as regras. “Não é conforme à razão sujar com as impurezas do corpo a parte mais fecunda do esperma, que pode logo se tornar um ser humano, afogá-lo no escoamento turvo e impuro da matéria: é o germe possível de um nascimento feliz que assim é roubado dos sulcos da matriz.”¹²⁵ Trata-se aí de uma prescrição de origem hebraica. Clemente, porém, retoma o interdito da impureza, ao mesmo tempo, num jogo de referências médicas implícitas e em sua concepção geral da semente.

Para ele, as menstruações são, com efeito, uma substância impura.¹²⁶ Além do mais, como dizia o médico Sorano, “a semente é diluída no sangue e por ele rejeitada”.¹²⁷ Ele carrega, então, a semente nele misturada, arrancando-a assim de seu objetivo que é a matriz, e de seu fim que é a procriação. Como a semente constitui, pelas “razões da natureza”, um receptáculo material, e como detém as potências que, desenvolvidas em sua ordem racional, farão nascer um ser humano, ela não merece ser exposta ao contato com sujeiras nem liberada a uma expulsão brutal.

c. A interdição das relações durante a gravidez constitui a recíproca do princípio precedente. Pois se é preciso guardar a semente de qualquer evacuação impura, é preciso igualmente proteger a matriz uma vez que acolheu a semente e que empreendeu seu labor. É preciso respeitar o ritmo espontâneo que Clemente assim evoca: vazia, a matriz deseja procriar, ela busca acolher a semente e a cópula não pode, então, ser considerada uma falta, pois responde a esse desejo legítimo.¹²⁸ Aí, ainda, Clemente faz ecoar um ensinamento médico muito corrente: “nem todo momento é favorável à semente projetada no útero pelas aproximações sexuais”; é no momento em que cessa o fluxo menstrual e em que a matriz se encontra vazia que “as mulheres são levadas ao ato venéreo e o desejam”.¹²⁹ Esta alternância nas disposições do corpo mostra bem, segundo Clemente, a razão que preside a sua natureza e define os justos limites de uma conduta temperante. Mas *O pedagogo* desloca a significação tanto deste ritmo quanto da regra de temperança que dele deriva. Os médicos desaconselhavam durante a gravidez as relações sexuais “porque imprimem movimento em todo o corpo”, e, devido às sacudidelas que provocam no útero, “são perigosas durante todo o tempo da gravidez” – principalmente, nos últimos meses.¹³⁰ Clemente evoca o fato de que, se a matriz se fecha durante a gravidez, é porque ela “trabalha na fabricação da criança”, é porque ela realiza este

trabalho “em sinergia com o Demiurgo”.¹³¹ Enquanto dura esta elaboração e colaboração, qualquer novo aporte de semente parecerá excessivo: “violência”, portanto, que não será “justo” querer impor. Durante a gravidez, tudo o que vem a mais é “demasiado”.

d. Mas se a “natureza” da mulher dita uma economia tão rigorosa, o que acontece pelo lado do homem? É sem dúvida seguindo o fio desta questão que Clemente evoca um tema médico totalmente tradicional: a longa série de males, doenças e fraquezas que o uso demasiado frequente dos prazeres do amor pode acarretar. Desta, Clemente evoca as provas diretas geralmente oferecidas e as provas indiretas, não menos habituais: vigor de todos aqueles, homens ou animais, que se abstêm o máximo possível de relações sexuais. Clemente correlaciona esta ideia banal à proposição, também famosa, de Demócrito: a de que a união sexual é “uma pequena epilepsia”.¹³² Embora não tenha sido retomada por todos os médicos, é reencontrada com bastante frequência na literatura médica: seja sob sua forma estrita, como em Galeno,¹³³ seja de uma forma mais ampla, como em Rufo de Éfeso, que situa “na família do espasmo” os “movimentos violentos” que acompanham o coito.¹³⁴ Ora, a esta aproximação entre a epilepsia e o ato sexual, Clemente dá uma significação precisa, que ele apoia, aliás, [numa] dupla referência que lhe permite entrecruzar um texto de Demócrito – “um homem nasce de um homem e é dele arrancado” [(fr. 32 Diels)] – com um versículo do Gênesis – “Este é o osso de meus ossos e a carne de minha carne” (2, 23). Se o corpo é tão violentamente sacudido na emissão de semente, é que dele se vê separada e projetada uma substância que contém, nela mesma, as razões materiais que permitirão fazer um outro homem parecido com aquele do qual ela vem. Percebe-se aí a tendência, frequente na Antiguidade, de fazer da ejaculação o simétrico do parto. Mas, citando Adão, de quem Deus acaba de arrancar uma costela, durante o sono, para fazer sua companheira, Clemente

evoca nitidamente a “colaboração” de Deus nesta obra de carne puramente masculina. A prescrição de não abusar dela, portanto, não diz respeito apenas à prudência dos corpos. O abalo necessariamente custoso da emissão de semente remete à indispensável gravidade desta sinergia.

Destes grandes princípios de restrição nas relações sexuais, pode-se deduzir toda uma série de prescrições diversas, que Clemente acumula sem muita ordem aparente. Um interdita o aborto, outras recomendam não ter relações sexuais durante o dia, ao sair da igreja ou de uma reunião, na hora da oração, mas somente à noite; outras prescrevem não tratar a esposa como “prostituída”; outras excluem o casamento de jovens e de velhos. Tudo isso define bem um código da temperança cujas conclusões, mesmo se acontece de serem mais severas, são do mesmo tipo das que se pode encontrar entre os filósofos pagãos. E são justamente os princípios dessa regra de temperança aqueles muitas vezes retomados por Clemente: o homem deve permanecer mestre de seus desejos, não se deixar levar por sua violência, não se entregar, sem controle da razão, aos impulsos do corpo.¹³⁵ Este é o ideal do que ele chama, alhures, de “casamento temperante”.¹³⁶ Mas não parece ser este o princípio último para Clemente. Se é preciso que se permaneça “mestre de si”, não é tanto para manter o justo equilíbrio e a necessária hierarquia entre as faculdades, mas para assegurar o respeito, o pudor, a reserva que reclama uma semente que forma o receptáculo de “razões” imanentes à natureza, e que é a ocasião de uma cooperação entre Deus e o homem. União na qual o ser racional respeita a alma que deve prevalecer sobre o corpo e a consciência que deve controlar os movimentos involuntários? Sim, sem dúvida. Mas o “casamento temperante” de Clemente é sobretudo respeitoso daquilo que, passando através dele, vai do Criador eterno à multiplicidade de criaturas futuras, e encontra na semente e na

fecundação um importante momento material. É a “economia” deste movimento, mais do que a estrutura do composto humano, que define o *kairós* das relações sexuais.

3. O último movimento do texto é de longe o mais curto; delineia-se com as últimas recomendações relativas ao casamento temperante, aquelas mais tênues, mais exigentes, que cercam as grandes proibições. Não ter propósitos obscenos, evitar gestos licenciosos, não ter relações com *as prostituídas*, e lembrar igualmente – aqui Clemente repete quase palavra por palavra um aforismo já encontrado entre os filósofos – que se comete adultério quando se age com a própria mulher como se ela fosse uma cortesã. Com estas prescrições, entra-se no domínio das faltas que escapam ao olhar dos outros e que são cometidas, sobretudo, aos olhos da própria consciência. Pecados da sombra. É preciso notar que não se trata de faltas de intenção, de maus pensamentos, de concupiscências e de tentações que serão, em um cristianismo um pouco posterior, o elemento-chave dos pecados da carne. Clemente fala somente de pecados sem caráter público. A noite e o silêncio os envolvem: não têm, aparentemente, por testemunha e juiz mais do que a consciência de quem os comete – a consciência do parceiro não parece aqui ter importância. O problema do pecado sem outra testemunha que a consciência ainda é um tema muito frequente na literatura filosófica, e Clemente o trata mediante uma argumentação também muito clássica. Ao procurar enterrar um pecado na sombra e na solidão, não se atenua sua gravidade, mostra-se o quanto somos conscientes de sua importância. O segredo manifesta a vergonha, e esta constitui um julgamento da própria consciência. E se um pecado como esse não faz mal a ninguém, a consciência ainda está lá, como acusador e como juiz: a si mesmo se fez mal, e em favor de si mesmo é preciso condenar-se. Encontramos estes raciocínios tanto em Musônio¹³⁷ quanto em Sêneca.¹³⁸ Clemente os retoma brevemente.

E, no entanto, sua análise caminha em outra direção – ou principalmente os temas que ele faz variar, de uma forma muito livre, em torno da questão da falta secreta. Primeiramente, evoca o tema da noite e da luz. Por profundas que sejam as trevas que envolvem a falta, há sempre uma luz que as habita e elucida o que escondem. Olhar de Deus, ao qual nada escapa, e que constitui, sempre presente no mundo, uma luz espiritual? Sim, sem dúvida, e os filósofos pagãos reconheceram sua evidência.

Mas também se trata da luz que habita em nós e constitui nossa consciência. Fragmento do *Logos* que rege o mundo, que deposita em nós um elemento de pureza. Em relação a ele, a falta que se comete não constitui apenas uma desobediência, um ataque aos princípios da razão, mas também uma mácula. E a temperança não é simplesmente conformidade a uma ordem universal, mas parcela pura desta luz: não procuremos “nos dissimular nas trevas, porque o pensamento habita em nós; [...] a noite ilumina os pensamentos castos; e aos pensamentos dos homens de bem a Escritura deu o nome de lamparinas que nunca se extinguem”.¹³⁹

Não podendo o puro ter contato senão com o puro, se maculamos em nós a pureza de seu *Logos*, Deus só pode se afastar de nós. Ele nos abandona então à nossa vida de “corrupção”. E Clemente entende por isso, ao mesmo tempo, a vida do pecado, no sentido metafórico, e, no sentido estrito, uma vida que está consagrada à morte. A intemperança corrompe: não porque alcance a luz, que em si mesma é inacessível e não pode ser obscurecida, mas porque obriga a luz a abandonar o corpo a seu destino mortal. O corpo intemperante apodrecerá porque Deus, abandonando-o, o deixa no estado de cadáver,¹⁴⁰ ao passo que aquele que permanece temperante se revestirá de uma “inocorrutibilidade”, a do *Logos* que nele habita, e que o fará aceder à vida eterna.

Há nesta concepção da “temperança” em Clemente mais do que somente a exigência de um equilíbrio bem administrado entre o corpo e

a razão. Mas tampouco se trata, à maneira dualista, de uma recusa radical do corpo como princípio substancial do mal. Não se trata de um aprisionamento, mas de uma habitação do *Logos* no corpo, e a “temperança” consiste em fazer de modo a que este corpo se torne ou permaneça o “templo de Deus”, e que seus membros sejam e permaneçam os “membros de Cristo”. A temperança não é desprendimento quanto ao corpo, mas movimento do *Logos* incorruptível no próprio corpo, movimento que o conduz até esta outra vida em que, e apenas lá, poder-se-á levar a vida angelical, na qual a carne inteiramente purificada não mais conhecerá a diferença entre os sexos e as relações que os unem. É deste modo que Clemente interpreta a passagem do Evangelho de Lucas sobre o recasamento das viúvas,¹⁴¹ que seria objeto de tantas controvérsias: ele não vê ali, como alguns outros, a ideia de uma distinção entre “os filhos do século” que teriam marido ou mulher, e aqueles que, não tendo marido nem mulher, fariam parte da ressurreição; e sim, a ideia de que, a partir do casamento, que é a lei deste mundo, o abandono das obras da carne e a incorruptibilidade de que assim nos revestimos nos permitem “perseguir uma vida na medida daquela dos anjos”.¹⁴² Assim podem “se realizar as obras do Pedagogo” e se realizar a Palavra: “segundo a imagem e a semelhança”.¹⁴³

É certo que, por esses temas da luz interior, do puro e do impuro, do corpo como templo de Cristo, e desta ascensão à incorruptibilidade e à vida eterna, Clemente toca em temas que no século III e especialmente no IV ganharão uma enorme importância – em particular sob a influência do ascetismo monástico: tema da pureza rigorosa do pensamento e tema da virgindade de coração como condições da vida angelical. Mas é preciso notar de imediato que a exigência de uma pureza do pensamento, com uma renúncia que atinge os próprios desejos, não é evocada senão no extremo final do capítulo, em uma só frase. É preciso notar que Clemente não evoca ali, como será feito mais

tarde, o desprendimento vigilante, constante e prévio quanto a todos os menores desejos que possam se formar no coração, mas a vontade de não se deixar vencer por eles.¹⁴⁴ Deve-se notar que, logo após esta última recomendação, opõe à condenação de tal derrota o princípio da boa conduta, que evocara no início do capítulo, e ao qual finalmente retorna: necessidade de não semear senão no bom momento, quando o *kairós* o indica. Ele não opõe à obra da carne uma renúncia absoluta, mas, à derrota que se sofre ante os *aphrodisia*, o princípio de sementeiras boas e eficazes. A própria estrutura deste último parágrafo confronta o fato de ser “submetido aos *aphrodisia*” e o fato de não consentir senão em plantar as sementes.¹⁴⁵ Enfim, e sobretudo, deve-se notar que a palavra empregada por Clemente, não apenas no início do texto, quando define a razão natural que preside as boas relações sexuais, como também neste final de capítulo, em que se trata do corpo como templo de Deus, e da vestimenta da incorruptibilidade, é sempre aquela pela qual os filósofos designavam a temperança: *sôphrosunê*. Sem dúvida, ele dá a este termo uma significação diferente do mero controle de si mesmo, de suas paixões e de seu corpo. Mas não lhe dá o sentido de uma renúncia às relações sexuais – para a qual regularmente emprega (como no terceiro *Estromata*) o termo *eunoukhia*. Nessa “temperança”, trata-se de uma economia da procriação. Esta deve ser determinada pela razão natural das “semeaduras humanas”, mas também constitui, e ao mesmo tempo, a forma de uma colaboração entre Deus e o homem. A “coroa de vida” e o manto de imortalidade não poderiam ser o preço de uma ruptura desta economia – pode-se mesmo dizer que o celibato é um ato ímpio, na medida em que suprime essa “geração”.¹⁴⁶ Serão o preço de uma fidelidade exata ao que o *Logos* exige para que esta economia atinja os fins que lhe são fixados: a saber, fazer filhos segundo uma “vontade santa e sábia”.¹⁴⁷

Em uma passagem do terceiro *Estromata*, Clemente comenta o texto do Gênesis sobre a queda do primeiro casal humano: a falta cometida

consistiu no ato sexual? Questão longamente debatida,¹⁴⁸ à qual Clemente dá uma resposta sutil: não foi o fato da relação sexual que constituiu o pecado, mas o de não a haver realizado no bom momento, “quando convinha”. Contra as ordens que lhes tinham sido dadas, Adão e Eva se uniram demasiado jovens.¹⁴⁹ Em suma, infringiram a economia do *kairós* e ignoraram a lei do tempo. Crianças precoces e indóceis, escaparam a essa razão que *O pedagogo* deve justamente ensinar agora a uma humanidade que não pode ser regenerada senão na condição de se saber “criança”. Eis como foi a queda, conforme *O protréptico* a explica: a criança Adão, “sucumbindo à voluptuosidade”, deixando-se “seduzir por seus desejos”, perdeu seu estado de infância; sua desobediência fez dele “homem”, privado de todo o apoio do *logos* pedagógico.¹⁵⁰ Esta queda por precocidade mostra que a geração não é nela mesma má, mas que somente o podem ser as condições em que se produz. Ela é inocente da falta de Adão, e por isso é não apenas absolvida, mas celebrada nesta mesma passagem do terceiro *Estromata*; Clemente joga com a palavra *genesis*, que se refere tanto à Criação quanto à procriação. Mesmo depois do primeiro pecado, “santa permanece a gênese”, por meio da qual “foram constituídos o mundo, as essências, os seres naturais, os anjos, as potências e as almas, os mandamentos, as leis e o Evangelho, bem como a gnose de Deus”.¹⁵¹

O ato da procriação humana, portanto, remete à potência da Criação, no interior da qual se inscreve e à qual deve seu próprio poder. Mas Clemente o pensa também em função daquilo que, na história do mundo, constitui a réplica da Criação pelo Pai: a regeneração por Cristo, por sua Encarnação, seu sacrifício e seu ensinamento. No longo capítulo VI do primeiro livro, consagrado ao uso da palavra “crianças”, *O pedagogo* desenvolve o tema do ensinamento de Cristo como leite nutritivo.¹⁵² Esboça toda uma “fisiologia” do sangue em suas metamorfoses, substância que contém nela mesma todas as potências do corpo, o sangue-*Logos* também aparece sob duas outras formas:

um papel muito mais determinante para a cristalização “desta” moral. De Clemente a Agostinho há, evidentemente, toda a diferença entre um cristianismo helenizante, estoicizante, voltado a “naturalizar” a ética das relações sexuais, e um cristianismo mais austero, mais pessimista, que não pensa a natureza humana senão por meio da queda, e afetando as relações sexuais, conseqüentemente, de um índice negativo. Mas não podemos nos limitar à constatação desta diferença. E, sobretudo, não é em termos de “severidade”, de austeridade, de maior rigor no interdito que se pode estimar a mudança que se produziu. Porque considerando não mais do que o código propriamente dito e o sistema de interditos, a moral de Clemente não é mais “tolerante” do que a que se encontrará depois: o *kairós* que legitima o ato sexual unicamente no casamento, tendo em vista exclusivamente a fecundação, nunca durante as regras ou a gravidez, e em nenhuma outra hora do dia a não ser a noite, não abre possibilidades amplas.¹⁵⁴ E, de todo modo, as grandes linhas de divisão entre o permitido e o proibido, no essencial e em seu delineamento geral, permaneceram as mesmas entre os séculos II e V.¹⁵⁵ Por outro lado, neste mesmo lapso de tempo, produziram-se transformações capitais: no sistema geral de valores, com a preeminência ética e religiosa da virgindade e da castidade absoluta; no jogo de noções utilizadas, com a importância crescente da “tentação”, da “concupiscência”, da carne e dos “movimentos primeiros”, que mostram não somente uma certa modificação do aparelho conceitual, mas um deslocamento do domínio de análise. Não foi tanto o código que foi reforçado, nem as relações sexuais mais estritamente reprimidas; o que pouco a pouco se forma é um outro tipo de experiência.

Esta mudança deve, evidentemente, ser ligada a toda a evolução, muito complexa, das Igrejas cristãs, que levou à constituição do Império cristão. Mais precisamente, contudo, deve ser relacionada à instauração, no cristianismo, de dois elementos novos: a disciplina penitencial, a partir da segunda metade do século II, e a ascese monástica, a partir do

devem ser aceitas, o batismo propriamente coincide com a vinda da luz.

A ligação, no batismo, entre remissão das faltas e acesso à verdade é então muito fortemente marcada na época dos Padres apostólicos e dos Apologistas. Ligação direta, uma vez que são os próprios efeitos do batismo que apagam as faltas e trazem a luz. Ligação imediata, pois não é porque, uma vez perdoadas as faltas, como um suplemento, a luz seja proporcionada; nem porque depois de a fé ser completamente formada e a verdade adquirida, as faltas sejam perdoadas, como recompensa. Seria esta, além disso, uma ligação “não refletida”, tal que perdão das faltas e conhecimento da verdade se produzam na alma sem que esta tenha de conhecer a verdade das faltas que cometeu e pelas quais pede perdão? Estariam a remissão das faltas e o acesso à verdade ligados, de uma forma ou de outra, ao conhecimento das próprias faltas e pelo próprio sujeito?

A resposta deve ser nuançada. Depende do sentido que é preciso dar ao termo *metanoia*, que os autores latinos traduzem por *paenitentia*, e que é regularmente utilizado a propósito do batismo. “Aqueles, diz Justino, que creem na verdade de nosso ensinamento e de nossa doutrina, prometem viver desse modo. Durante o jejum, lhes ensinamos a rezar e a pedir a Deus a remissão de seus pecados, e nós mesmos rezamos e jejuamos com eles”; depois, quando chega o momento do batismo, “sobre aquele que aspira à regeneração e se arrepende de suas faltas passadas, pronunciamos na água o nome do Pai – e isto para que eles não permaneçam filhos da ignorância e da necessidade, mas da escolha e da ciência”.¹⁶⁹ O texto é claro: aquele que recebe o batismo, que se torna filho da escolha e da ciência, e cujas faltas são perdoadas, é aquele que não somente recebeu o ensinamento e deseja a regeneração, mas que também se arrepende. *Metanoia* ou *paenitentia* são centrais no batismo.

Mas esta *metanoia* não se organiza como uma prática penitencial desenvolvida e regulada – quer dizer, como um conjunto de atos que obrigam o sujeito a ter um conhecimento tão exato quanto possível das

Não teria, aliás, dito Tertuliano, no início desta mesma passagem, que o homem deve “pagar” por sua salvação com o preço da penitência, e que é esta que Deus recebe em troca do perdão?

Este texto merece explicação. Tertuliano – e ele volta a este ponto frequentemente¹⁷⁶ – não pretende contestar a eficácia do rito, nem transferir o essencial da operação para o homem que se purifica. *De baptismo* é dirigido explicitamente contra uma seita de cainitas que se recusavam a aceitar que “um pouco de água pudesse lavar a morte”.

[177] Tertuliano lhes responde com um elogio da água”, cujos valores espirituais, manifestados na Escritura, ele lembra: água, que foi sede do Espírito antes da Criação; água à qual Deus precisou misturar o barro para modelar o homem à sua imagem; água, que purificou a Terra no Dilúvio, liberou os hebreus de seus perseguidores egípcios, deu de beber ao povo eleito, curou as doenças na fonte de Betsaida.¹⁷⁸ Esta água, dotada de tais poderes na antiga lei, como seria deles desprovida, agora que o Espírito Santo, inaugurando uma outra lei, nela desceu para batizar o Cristo?¹⁷⁹ A água do batismo retoma todas as funções que a Escritura havia prefigurado: ela cura, nutre, libera, purifica, permite remodelar o homem, e faz da alma daquele que é batizado o trono de Deus. Mas estas funções são agora integradas na economia da salvação. Tertuliano pode, então, lembrar desde as primeiras linhas de *De baptismo* o princípio de que a água batismal lava os pecados, numa fórmula muito próxima daquela encontrada no século II: “Feliz sacramento aquele de nossa água que, lavando as sujeiras de nossa cegueira de antigamente, nos libera para a vida eterna.”¹⁸⁰

O problema então é saber qual é o lugar e qual é o sentido desta purificação prévia, da qual fala *De paenitentia*, se é verdade, como diz *De baptismo*, que é a água do batismo que tem o poder de lavar nossas sujeiras.

Uma reprovação que Tertuliano dirige a alguns daqueles que pedem o batismo pode ser um bom caminho. Com efeito, ele critica os

praticar. “O pecador deve chorar suas faltas antes do momento do perdão, pois o tempo da penitência é aquele do perigo e do temor. Não contesto a eficácia da benção de Deus àqueles que vão entrar na água. Mas, para alcançá-la, é preciso se esforçar”. *Elaborandum est*.¹⁸⁷ Labor que tem sua forma, suas regras, suas ferramentas, sua *ratio*.¹⁸⁸ É isto o que Tertuliano chama de *disciplina da penitência*, à qual se deve submeter o postulante ao batismo, antes de mergulhar na água: “Senhor, permiti a vossos servidores conhecer ou aprender pela minha boca a disciplina da penitência, no sentido de que é proibido aos próprios Auditores pecar.”¹⁸⁹

Desta disciplina, naquilo que ela tem de necessário, de regulado, mas de simplesmente prévio, Tertuliano encontra o modelo no batismo joanino. Sabemos os problemas extremamente difíceis – e as inumeráveis discussões – que levantava a existência deste batismo anterior ao Salvador (e que, conseqüentemente, não podia assegurar a salvação), mas ao qual o próprio Salvador se submeteu. Batismo puramente humano, porque não faz o Espírito Santo descer na alma dos que o recebem, batismo dado por um Precursor cujo papel é o de anunciar Aquele que se aproxima segundo a promessa, é preciso compreendê-lo como “o batismo da penitência”.¹⁹⁰ E se Cristo o recebe, não é porque ele mesmo tenha de praticar a penitência: é para mostrar que, de agora em diante, no novo tempo, o batismo marcará a vinda do Espírito Santo, logo, a luz e a salvação; mas é também para mostrar que o batismo do Espírito deve ser precedido pelo batismo da penitência, como o sacramento dos cristãos o foi pela missão de João. O Precursor “recomendava a penitência, que tem por fim purificar os espíritos, a fim de que a penitência, transformando, apagando e banindo no coração do homem todas as sujeiras do velho erro [...], preparasse para o Espírito Santo que iria descer o Santuário de um coração puro”.¹⁹¹ Logo, aquilo que, em uma palavra, nos ensina o batismo de João, é, diz *De baptismo*,

detalhado acerca do que poderiam ser estes procedimentos de provação, tal como tiveram curso, ao menos, no catecumenato ocidental.¹⁹⁷ Descreve-os muito antes do momento terminal da “profissão de fé”, quando o batizado afirmava solenemente, em resposta a uma tripla interrogação, que acreditava no Pai, no Filho e no Espírito Santo. Neste ponto, o catecúmeno manifestava, ele próprio, a autenticidade de sua crença em uma proclamação à qual ia responder, pela epiclese de nomes e a imposição das mãos, a vinda do Espírito e a Iluminação. O acesso à verdade e a manifestação da alma em sua verdade se reuniam, assim, no próprio ato do batismo. Mas *A tradição apostólica* indica e descreve, com inúmeros detalhes, outros atos de provação, que se escalonarão ao longo da preparação do batismo. Podemos reagrupá-los sob três grandes formas.

1. A investigação por interrogatório. Trata-se de um procedimento relativamente simples, que se desenvolve segundo um jogo de perguntas e respostas. Tinha lugar, se não em segredo, ao menos com uma participação restrita: os “doutores”, encarregados do catecumenato, o próprio postulante e aqueles que o “tinham conduzido”, desempenhando o papel de testemunhas e de fiadores.¹⁹⁸ A investigação parece ter-se voltado para dados exteriores: estatuto do postulante, profissão exercida – por causa de um certo número de incompatibilidades –, maneiras de viver. Mas voltava-se também para elementos interiores – essencialmente sobre a relação do postulante com sua antiga religião e as razões que o teriam dirigido à crença cristã. “Que eles sejam primeiramente conduzidos aos doutores, antes que o povo chegue. Que se lhes pergunte a razão pela qual procuram a fé. Que aqueles que os conduzem deem testemunho quanto a isso, a fim de que se saiba se são capazes de escutar. Que se examine também sua maneira de viver: ele tem uma mulher, ela é escrava? [...] Que nos informemos dos ofícios e profissões daqueles que conduzimos para os instruir.”¹⁹⁹

“*confessio peccatorum*” à qual se convoca aquele que deseja tornar-se cristão não deve, sem dúvida, ser comparada à rememoração e à confidência detalhada e exaustiva de todas as faltas, segundo suas categorias, suas circunstâncias e sua gravidade respectivas; mas [é preciso] de preferência [pensar em] um ato²¹⁵ – ou vários atos – pelo qual alguém se reconhece pecador, diante de Deus e eventualmente diante de um padre. Trata-se, no essencial, de manifestar a consciência que se tem de haver pecado, de ser pecador, e a vontade de se desligar desse estado. Testemunho de si mesmo sobre si mesmo, atestação da passagem, mais do que reminiscência, pela memória e o relato, de “todas as faltas” efetivamente cometidas.

É o sentido que parece se destacar de uma passagem do *De sacramentis* de santo Ambrósio: “Quando tu te inscreveste [para ser batizado], o padre tomou da lama e a espalhou sobre teus olhos. O que isto significa? Que tu tinhas de confessar teu pecado (*fatereris*), reconhecer tua consciência (*conscientiam recognoscere*), fazer penitência de tuas faltas (*paenitentiam gerere*), isto é, reconhecer (*agnoscere*) o destino da raça humana. Porque aquele que vem se batizar se esforça em vão para não confessar o pecado; entretanto, ele realiza, por isso mesmo, a confissão de todos os seus pecados, porque ele demanda o batismo para ser inocentado, isto é, para passar da falta à graça [...]. Não há homem sem pecado; reconhece-se homem (*agnoscit se hominem*) aquele que procura refúgio no batismo de Cristo.”²¹⁶

Texto importante. Inicialmente porque permite perceber a amplitude do sentido que toma a palavra *confessio*: desde o ato pelo qual alguém confessa efetivamente uma falta determinada até o reconhecimento do fato de que, a título de homem, não é possível não ser pecador. Mas também pela insistência em mostrar que a passagem da falta à graça – que é o próprio do batismo – não pode se realizar sem um certo “ato de verdade”. Ato “refletido” no sentido de ser o catecúmeno chamado a manifestar explicitamente, sob a forma de uma atestação, a consciência

deve sequer terminar com a imersão redentora, será preciso prosseguir numa vida de mortificação que só terá fim na própria morte. O batismo, como morte e ressurreição, não marca simplesmente a entrada na vida cristã: ele é uma matriz permanente para esta vida. Enfim, outra consequência, a exigência de uma “*probatio*”, a se verificar, bem como o desejo e a capacidade do postulante de aceder à verdade, tal exigência tenderá, embora conservando este papel, a tomar um lugar cada vez maior num conjunto de “provas” que são ao mesmo tempo exercícios de mortificação e autenticação desta morte ao pecado – desta morte “à morte do pecado”. A relação de si a si, entendida como labor de si sobre si e como conhecimento de si por si, ocupa assim um lugar cada vez mais bem marcado no processo global da conversão-penitência que a palavra *metanoia* designa.

2. Mas um outro fator intervém, com efeitos convergentes. É o desenvolvimento, na teologia da falta e do batismo, do tema do Inimigo presente na alma e reinando sobre ela. Com efeito, não devemos nos enganar. A explicitação das práticas de exorcismo e sua multiplicação no período do catecumenato, assim como nos ritos que precedem imediatamente o batismo, não traduzem o triunfo de uma concepção demonológica do mal. Assistimos, antes, a toda uma série de esforços para articular, sobre a nova ideia de pecado original, a onipotência de um Deus que aceite salvar e o princípio de que cada um é responsável por sua salvação. A concepção de Tertuliano respondia a esta exigência: ele via o efeito da queda não somente no fato de que o homem estava votado à morte, que sua alma era corrompida e sua vida, abandonada ao mal, porém mais precisamente no fato de que Satã tenha podido estabelecer seu império sobre os homens, e até no fundo do seu coração. Como jurista, ele pensava mais, parece, numa possessão entendida como jurisdição e exercício de um poder do que como insinuação de entidades estranhas. O batismo tinha, então, como efeito, produzir uma “desposseção” que tinha dois aspectos: o Espírito Santo podia encontrar

rigorismo primitivo? Constituiria uma crítica contra a lição demasiadamente estrita de “alguns doutores” que precisaríamos saber quem são? Repousaria sobre a distinção entre dois ensinamentos: aquele dado antes do batismo e aquele reservado aos batizados aos quais se pode anunciar a possibilidade de uma segunda penitência? Seria esta última, na perspectiva de Hermas, um Jubileu que só deveria ocorrer uma vez, ou um recurso que a próxima parúsia de Cristo tornava urgente, indispensável e necessariamente única?²²⁸

Retenhamos somente que a obrigação de uma *metanoia*, de um arrependimento-penitência, é incessantemente lembrada aos cristãos nos textos do período apostólico. Sem dúvida, é dito na Epístola aos Hebreus que “é impossível, para aqueles que foram uma vez iluminados, que experimentaram o dom celeste, que se tornaram participantes do Espírito Santo, que saborearam a bela palavra de Deus e as forças do mundo por vir e que, não obstante, caíram, renová-los uma segunda vez conduzindo-os à penitência”.²²⁹ Mas o texto se refere à unicidade do batismo como ato de “renovação” total do indivíduo. Não exclui nem detesta as faltas nem a demanda por perdão por parte daqueles que receberam o batismo: “Por todas as nossas quedas e todas as faltas que cometemos sob a instigação de um destes sequazes do Inimigo, imploremos o perdão.”²³⁰ Suplicação que toma formas rituais e coletivas: “Na assembleia, tu confessarás tuas faltas, e não irás às preces com uma consciência impura”;²³¹ do mesmo modo quando nos reunimos no dia dominical, cortamos o pão, damos graças “depois de ter confessado os pecados, a fim de que o sacrifício seja puro”.²³² Toda a comunidade é chamada a tomar parte deste arrependimento que cada um deve provar e manifestar. Seja sob a forma de uma correção recíproca: “A reprimenda que nós nos dirigimos mutuamente é boa e muito útil: ela nos une à vontade de Deus.”²³³ Seja sob a forma de uma intercessão de uns pelos outros, junto àqueles que perdoa.²³⁴ Seja sob a

designar a forma regular segundo a qual se deve desenvolver o procedimento penitencial: sob a autoridade dos padres, com um certo número de práticas definidas, em um momento em que é necessário e durante um tempo determinado.²⁵³ A penitência assim praticada não é simplesmente um ato, ou uma série de ações, é um estatuto.²⁵⁴ Alguém “se torna” penitente, segundo regras às quais se devem submeter não apenas os pecadores, mas os padres que regulam tal penitência.²⁵⁵

A penitência eclesiástica “se demanda”, “se concede”, “se recebe”. O cristão que cometeu um pecado grave – e, decerto, o relapso que fez sacrifício ou assinou um certificado de sacrifício – solicita ao bispo a possibilidade de se tornar penitente; ou é instado a tanto pela exortação do padre que está a par de sua falta.²⁵⁶ É em resposta a esta demanda que o bispo “concede” a penitência, que é preciso conceber, portanto, em seu sentido fundamental, menos como uma punição imposta do que como um recurso cujo acesso e desenvolvimento são cuidadosamente regulados. A penitência começa por um ritual que comporta a imposição das mãos, num gesto que se refere ao exorcismo e que implora a bênção de Deus para os exercícios penitenciais. Estes duram muito: meses, anos. E, quando acabam, o penitente é admitido à reconciliação, no curso de uma cerimônia que constitui como que a réplica da primeira: o bispo impõe de novo as mãos e o penitente é readmitido à “*communicatio*”. Enquanto dura, este estatuto implica práticas de ascese (jejuns, vigílias, preces numerosas) e obras (esmola, ajuda aos doentes); também comporta interdições (tais como as relações sexuais entre esposos) e uma exclusão parcial das cerimônias da comunidade (em particular, da eucaristia).²⁵⁷ Contudo, mesmo depois da reconciliação, o antigo penitente não recobra o estatuto que possuía anteriormente. De alguma forma, permanece marcado: é impossível, para ele, tornar-se padre, os cargos públicos lhe são interditados, bem como certas profissões; ser-lhe-á recomendado evitar os litígios.²⁵⁸

força, a não ser que pareça ter reunido os sufrágios de um grande número de deliberantes”.²⁷¹

A importância destas práticas de exame estava ligada a uma conjuntura particular, o que explica a amplitude que tomaram num momento dado. Elas não desapareceram, sem dúvida, com o fim das perseguições. Mas o controle externo dos penitentes – que não deixa de se assemelhar àquele que, por interrogatório, inquérito e testemunho, se exercia sobre os catecúmenos – desempenhou um papel relativamente acessório quando comparado a um outro procedimento de verdade, muito mais central na penitência: aquele por meio do qual o pecador reconhecia, ele mesmo, seus próprios pecados.

– B –

A estes procedimentos “refletidos” se relacionam os termos *confessio* e *exomologesis* – correntemente empregados em latim, do século II ao IV,²⁷² com um significado equivalente. De todo modo, o que um e outro designam precisamente está sujeito a discussão. Segundo as referências escolhidas, alguns historiadores insistem na existência de um ato definido pelo qual o penitente faria a confissão das faltas cometidas;²⁷³ outros sublinham que com frequência estes termos, e particularmente o termo *exomologese*, são uma maneira de designar o conjunto de atos penitenciais aos quais o pecador está ligado.²⁷⁴ Parece que, de fato, poderíamos distinguir três elementos.

1. Inicialmente devia ter lugar a exposição da demanda. O pecador que solicitava a penitência confiava ao bispo ou ao presbítero que deviam acolhê-la sua vontade de se tornar penitente e as razões para tanto. Exposição detalhada? Vimos, a propósito das apostasias e da prática de *examinatio*, que às vezes este era o caso. Podia-se mesmo apelar a testemunhos e a espécies de inquéritos: é a esta maneira de proceder

“fazer exomologese”, ou de um herético que ora professava seus erros, ora fazia exomologese.²⁸⁶ É também pensando na ação penitencial inteira que Tertuliano evoca a instituição por Deus “da exomologese para restabelecer o pecador na graça”, e certo rei da Babilônia que, durante sete anos, havia feito exomologese.²⁸⁷

Se a penitência inteira pode ser chamada exomologese, é porque as expressões públicas e ostentatórias de arrependimento requeridas de uma maneira particularmente solene e com uma intensidade muito marcada nos momentos que precedem a reconciliação fazem igualmente parte da ação penitencial durante todo o tempo em que esta se desenrola. A penitência, e este é um de seus aspectos essenciais, deve constituir uma espécie de manifestação, de “confissão” renovada, atestando que cometemos um pecado, que nos reconhecemos pecadores e que nos arrependemos. Este é o sentido que Tertuliano, nos capítulos IX e X do *De paenitentia*, dá à exomologese na condição de dimensão permanente da penitência. Com efeito, não se deve implementá-la “apenas na consciência”, “um ato também deve efetuar-se”. É a este ato, que não é tanto um episódio da penitência mas sua vertente externa, sua face visível e manifesta, que deve ser aplicada a palavra exomologese. E assim encontram-se designados uma “disciplina”, uma maneira de ser e de viver, um regime que envolve “*habitus atque victus*”: “É preciso deitar sob o saco e as cinzas, envolver o corpo com trapos escuros, abandonar a alma à tristeza, corrigir com tratamentos rudes os membros culpáveis. [...] Normalmente, o penitente alimenta as orações com jejuns. Ele geme, ele chora, ele muge dia e noite ao Senhor, seu Deus. Ele se prostra aos pés dos padres. Ajoelha-se diante daqueles que são caros a Deus, encarrega todos os irmãos de serem intercessores para obter o seu perdão. Tudo isso, a exomologese faz para dar crédito à penitência.”²⁸⁸

A obrigação de fazer penitência e o estatuto no qual ela toma forma implicam, ao longo de seu desenvolvimento, estes atos de exomologese

elas se avizinham, interferem umas nas outras, e às vezes se misturam: havia muitas macerações secretas e exomologeses praticadas privadamente;²⁹⁶ temos também o testemunho de enunciações públicas e verbais das faltas cometidas por tal ou tal membro da comunidade.²⁹⁷ No entanto, permanece a possibilidade de reconhecer a implementação de [dois] tipos de práticas, duas maneiras de fazer aparecer a verdade: dizer a verdade da falta e manifestar o ser verdadeiro do pecador.

E entre estas duas modalidades a repartição não é igual: a enunciação verbal da falta só é requerida quando se trata de determinar a penitência, de examinar se o pecador pode ser admitido e merece ser reconciliado. “Dizer a falta”, fazer funcionar, no elemento verbal, a confissão e o exame, exigir do pecador uma “veridicção” de seus pecados só se faz necessário antes do procedimento penitencial, e, portanto, de certo modo, fora dele. Em troca, a demonstração, ostentatória, gestual, corporal, expressiva, daquilo que é o pecador faz parte intrínseca da penitência. Forma uma dimensão essencial e constante desta última. O penitente tem menos que “dizer o verdadeiro” sobre o que fez, do que “fazer o verdadeiro” manifestando o que é.

A necessidade de a prática penitencial só se efetuar por meio das manifestações destinadas a revelar, em plena luz, a verdade do penitente coloca um problema: por que é preciso, quando pecamos, não apenas nos arrependermos, não apenas nos impormos rigores e macerações, mas mostrá-lo e nos mostrarmos tal como somos? Por que a manifestação da verdade faz parte intrinsecamente do procedimento que permite redimir a falta? Por que, quando se “fez mal”, é preciso fazer explodir a verdade, não somente daquilo que fizemos, mas do que somos? A resposta é evidente: desde quando a religião cristã se organizou em Igreja dotada de uma forte estrutura comunitária e de uma organização hierárquica, nenhuma infração grave podia ser perdoada sem certo número de provas e de garantias. Assim como não se podia admitir um postulante ao batismo sem ter sido previamente

vantajosa caso se antecipe à denúncia de seu inimigo, fale antes dele e exponha ele próprio os crimes que lhe possam ser reprovados.³¹¹ Além disso, sendo o Cristo o advogado do homem junto a Deus e devendo servir de intercessor, coloca-se como regra que o pecador lhe deve confiar sua causa confessando-lhe seus pecados.³¹² Enfim, outro argumento, talvez mais estranho para nós: aquele que confessa suas faltas não apenas se justifica diante de Deus, mas justifica o próprio Deus e sua cólera contra a fraqueza dos homens; negar seus próprios pecados seria querer fazer Deus mentir.³¹³

3. Mas, para dizer a verdade, estes dois modelos – o da medicina e o do tribunal –, que em seguida se tornarão tão importantes para organizar a confissão penitencial e lhe dar sua forma, desempenham apenas, parece, com relação à obrigação da exomologese, um papel adjacente. A obrigação para o penitente de se manifestar, na verdade de seu estado de pecador e na autenticidade de sua penitência, se funda muito mais profundamente na relação com o martírio. Há duas razões para que a penitência seja relacionada ao martírio. Primeiramente, promete-se ao mártir o perdão de seus pecados: o sangue que derrama lava suas faltas. E se esta crença, que confessou uma primeira vez no batismo, ele aceita confessar uma segunda vez nos suplícios, estes constituirão um segundo batismo, com os [mesmos] efeitos de remissão das faltas do primeiro.³¹⁴ Por outro lado, o socorro da penitência – este outro “segundo batismo” – foi, não sem graves discussões, concedido àqueles que haviam caído, escolhendo renunciar a afirmar sua fé em lugar de se submeter ao suplício: a penitência, para estes, é uma maneira de infligir a si mesmos, para reafirmar sua fé, o martírio ao qual quiseram escapar por fraqueza. Este tema que aparece após as grandes perseguições se prolonga até mais tarde. A penitência aparece então como o substituto do martírio para a geração que não encontra mais neste perigo a ocasião de provar sua fé. “Os mártires foram mortos”, e, pergunta santo Agostinho, “quais

náusea”.³²⁰

Mas havia também formas muito mais contínuas e muito mais institucionalizadas da direção: tinham lugar, em particular, nas escolas de filosofia. Ali, a disciplina de vida coletiva imposta a cada um se completava por relações muito mais individualizadas. O mestre era um guia permanente para o discípulo: ao mesmo tempo, lhe ensinava paulatinamente a verdade, ajudava-o a progredir no caminho da virtude, do domínio de si e da tranquilidade da alma, punha à prova seu avanço e lhe dava cotidianamente conselhos de vida. Assim, entre os epicuristas, eram organizadas entrevistas individuais, uma regra de franqueza era imposta aos membros da Escola, incitando cada um a desvelar sua alma e a nada esconder para que se os pudesse guiar eficazmente; apenas os mestres mais sábios podiam se encarregar desta direção individual dos alunos, enquanto os outros tinham a responsabilidade coletiva de um grupo.³²¹

Para se exercer, a direção recorria a todo um conjunto de práticas diversas.³²² Uma das mais importantes era o exame de consciência. Desde os pitagóricos ele figura, como peça capital, em um grande número de regras de vida. Mas nem sempre teve a mesma forma, nem sempre se voltou sobre os mesmos objetos, e nem sempre dele se esperaram os mesmos efeitos.³²³ Pouco se sabe acerca do exame pitagórico, afora os versos célebres do *Carmen aureum*, em que apenas os dois primeiros representariam a tradição mais antiga: “Não permitas que o doce sono se introduza sob teus olhos antes de teres examinado cada uma das ações de teu dia.”³²⁴ Além de seu papel de prova quanto ao progresso moral, este exame era talvez um dos exercícios de mnemotécnica cultivados pelos pitagóricos; sem dúvida valia também como ritual purificador para induzir sonhos favoráveis e preparar um sono no qual a Escola via uma prefiguração da morte.³²⁵

No grande desenvolvimento da filosofia helenística como direção de

ações definidas e tem por objetivo, delas “recuperando a medida”,³³⁰ separar as que foram más das que foram boas. Cada uma deve, assim, receber “sua parte de elogio e de censura”. Aqui, está presente o modelo judiciário (e não mais o médico), as palavras o dizem sem ambiguidade: *cognoscit de moribus suis; apud me causam dico*. Mas é preciso ressaltar que este inquérito não conduz a uma condenação e a uma pena. Nem castigo nem mesmo remorso. Conseqüentemente, nem temor nem desejo de dissimular para si mesmo o que quer que seja. Pois aquele que se examina diz-se somente: “Eu te perdoo agora”; “Acautela-te de não recommençar”. Talvez o modelo seja mais administrativo do que realmente judiciário: a imagem latente no texto faz pensar menos em um tribunal do que em uma inspeção. Escrutina-se, examina-se, detecta-se, recuperam-se as medidas.³³¹

Ora, os dois exemplos dados por Sêneca indicam bem quais são as ações de que é preciso censurar-se: ter querido instruir pessoas que não eram capazes de ouvir, ter ferido aquele que se desejava corrigir. Logo, não ter atingido o objetivo que se propunha. Segundo um princípio característico deste estoicismo, é em função dos fins ou dos objetivos que se pode qualificar uma ação e declará-la boa ou má.³³² E é por ter ignorado princípios racionais de ação – inútil instruir aqueles que jamais puderam aprender nada; ou ainda: quando se fala, é preciso ter em conta a capacidade do interlocutor de receber a verdade – que Sêneca cometeu “faltas” quanto aos objetivos que visava. “Erros”, conseqüentemente.³³³ E o papel do exame é o de permitir corrigi-los no futuro, fazendo aparecer as regras de conduta que foram ignoradas. Não se trata de se censurar pelo que se fez, mas de constituir esquemas de comportamento racional para as circunstâncias futuras, e de assegurar assim sua autonomia de maneira a que ela coincida com a ordem do mundo, fazendo vigorar os princípios da razão universal. Pode-se dizer que o exame de *De ira*, por mais que retrospectivo e centrado sobre faltas passadas, tem uma função de “programação”: reconhecer, por meio dos

Quanto a estas práticas de direção e de exame, de forma não exclusiva mas privilegiada, seguirei as informações dadas por Cassiano. Ele não representa, sem dúvida, as formas mais elevadas do pensamento ascético, mas, por um lado, foi, juntamente com são Jerônimo, um dos principais veículos das experiências orientais no Ocidente, e, por outro, seja nas *Instituições* seja nas *Conferências*, não se contenta em citar as proezas dos monges mais célebres ou em transmitir suas regras de existência. Segundo sua própria experiência, ele expõe “a vida simples dos santos”; ao esquema das instituições e das regras, acrescenta a exposição “das causas dos principais vícios”, bem como “a maneira de curá-los”. Menos do que “as maravilhas de Deus”, trata-se, para ele, de fazer conhecer “a correção dos costumes e a maneira de levar a vida perfeita”.³⁴⁹

Portanto, é um testemunho que, entre as regras institucionais e os exemplos mais edificantes, procura dar a conhecer uma maneira de fazer, uma prática com seus métodos e suas razões. Em suma, para retomar uma expressão que ele desenvolve no começo das *Conferências*, a vida dos monges é tratada como “arte” e estudada como relação entre os meios, os objetivos particulares e um fim que lhe é próprio.³⁵⁰

i. o princípio de direção

“Aqueles que não são dirigidos caem como folhas mortas.” Este texto dos Provérbios³⁵¹ foi regularmente citado na literatura monástica como apoio ao princípio de que a vida do monge não poderia prescindir de uma “direção”. Não poderia dispensá-la se se pretende levar, na solidão, a existência do anacoreta. E tampouco deve eximir-se dela se tal vida se desenrola em um monastério sob a férula de uma regra comum. Tanto em um caso quanto no outro, é exigida esta relação singular que liga um discípulo a um mestre, o situa sob seu controle contínuo, obriga-o a seguir a menor de suas ordens e a confiar-lhe sua alma, sem reticência

sua opinião pessoal, mas a crer mau ou bom o que o ancião, depois do exame, tenha assim declarado.”³⁶⁵

ii. a regra de obediência

Que a direção supõe a obediência exata do discípulo ao mestre não é evidentemente um princípio próprio ao monaquismo cristão. Na vida filosófica da Antiguidade, o mestre devia ser escutado com fidelidade. Mas esta obediência era ao mesmo tempo finalizada, instrumental e limitada. Tinha com efeito um objeto definido: devia permitir libertar-se de uma paixão, ultrapassar um luto ou uma tristeza, sair de uma fase de incerteza (era o caso de Sereno ao consultar Sêneca) ou alcançar certo estado (de tranquilidade, de domínio de si, de independência a respeito dos acontecimentos exteriores). Para alcançar este fim, o diretor utilizava meios adequados, e a obediência requerida do discípulo levava apenas a formas necessárias de obediência. Era, enfim, uma submissão provisória que devia cessar logo que atingido o objetivo visado pela direção. Não era nada além de um dos instrumentos por ela postos em prática, segundo uma economia estrita que a limitava apenas ao momento e aos objetivos para os quais seria útil.

A obediência monástica é de outro tipo.

a) Primeiramente ela é global: não se trata de obedecer só na medida em que essa submissão poderia permitir atingir um resultado, deve-se obedecer em tudo. Nenhum aspecto da vida, nenhum momento da existência deveria escapar à forma da obediência. Aquele que é dirigido deve fazer com que a menor de suas ações, mesmo aquela que mais parece escapar de sua própria vontade, seja submetida à vontade daquele que dirige. A relação de obediência deve atravessar a existência até suas menores partes. É a *subditio*, cujo efeito é que em todas as condutas o monge deve agir de modo a ser conduzido. Conduzido pela regra, conduzido pelas ordens do abade, pelas ordens de seu diretor,

submissão às quais o postulante é exposto antes mesmo que tenha atravessado a porta do monastério; ela é o instrumento essencial da ação do diretor; ela é a forma geral da relação entre este e o dirigido; ela é, enfim, o resultado ao qual a direção conduz, resultado que coloca o dirigido em posição de aceitar indefinidamente, em vez da sua e no lugar desta, uma vontade outra. Ela toma, então, a posição de primeira das virtudes. Primeira, porque é por ela que deve começar a instituição monástica e a formação dos noviços. Primeira, também, porque está no princípio de todas aquelas que a direção pode fazer florescer naquele que quer se encaminhar para a perfeição. Os monges a preferem, diz Cassiano, “não somente ao trabalho manual, à leitura ou ao silêncio e ao repouso na cela, como também a todas as virtudes, a tal ponto que estimam que tudo deve ser adiado, e que ficam mais felizes por sofrerem não importa qual pena do que parecerem tê-la de algum modo transgredido”.³⁷⁷

Compreende-se o lugar que Cassiano, no caminho para a perfeição, confere à humildade, entendida como estado permanente de obediência, aceitação de toda submissão, vontade de não querer, e renúncia a toda vontade. Este caminho tem por ponto de partida um sentimento negativo: o “medo de Deus”, o medo de seus castigos, o medo, ao ofendê-lo, de provocar sua cólera. O ponto de chegada é a “caridade”, é a possibilidade de agir “por amor ao próprio bem e a alegria que a virtude dá”.^[378] Ora, a passagem do medo à caridade se efetua por meio da humildade na medida em que esta, ao renunciar a toda vontade própria (e conseqüentemente à vontade de escapar ao castigo), conduz a aceitar a vontade do outro como princípio de toda ação (e, na caridade, é a vontade de Deus que é o princípio da ação).³⁷⁹ A substituição do medo pela caridade supõe, como preparação e intermediário, o exercício da obediência e da prática da virtude da humildade. Certamente a ascese exigida ao monge não se resume ao fato de obedecer: os jejuns, as vigílias, as orações, o trabalho, as obras de caridade são igualmente

da vida monástica tinha por objetivo fixar uma via média, acessível à maioria dos monges e passível de ser integrada a instituições comunitárias. O que se solicitava à discricção era determinar essa via média e fazer a divisão entre o demasiado e o demasiado pouco; mas era, também, de modo particular, perceber o que poderia haver de excesso perigoso no impulso ascético, no ardor para a perfeição; distinguir o poderia se misturar de fraqueza, de complacência, de ligação a si mesmo na sede de ir ao extremo dos exercícios; reconhecer os elementos de seu contrário sob as aparências enganosas da maior santidade. Na preocupação com uma justa medida, com um *modus* convenientemente regrado da vida monástica, havia a preocupação em evitar a fraqueza e o excesso de rigor, como também e, talvez, sobretudo, em detectar o que há de fraqueza escondida em todo excesso de maceração.

Esta mesma situação histórica explica outra inflexão do tema da discricção. Na concepção antiga, a capacidade de fazer a divisão entre o muito e o muito pouco e a aptidão a manter a medida na maneira de se conduzir estavam ligadas ao uso por cada um de sua própria razão. Para um teórico da vida monástica como Cassiano,³⁸⁹ o princípio da medida não poderia vir do próprio homem. Se o monge deve se observar sem cessar e lançar sobre si mesmo o mais atento dos olhares, não é na esperança de descobrir um princípio de justo equilíbrio: é, antes, para descobrir todas as razões para procurar o ponto de apoio fora de sua própria consciência. O monge cristão nunca pode ser medida de si mesmo, por mais avançado que esteja no caminho da santidade. Um relato de Cassiano o testemunha a propósito da recitação dos salmos.³⁹⁰ Nos altos tempos do primeiro cristianismo, o zelo impulsionava cada um a cantar tantos salmos quanto suas forças permitissem. Mas logo se compreendeu que “a dissonância” e mesmo apenas a variedade podem fazer germinar no futuro “o erro, a rivalidade e o cisma”. Os Padres veneráveis se reuniram então para fixar a boa medida: mas foi um frei

no movimento do pensamento mais do que no passado dos atos, não há nisso nada de surpreendente. De um lado, o estrito sistema de obediência implica que nada seja feito, que nada seja empreendido sem a ordem ou pelo menos a permissão do diretor; trata-se, portanto, de levá-la em conta e de examiná-la para a ela submeter o pensamento do ato, antes que este tenha lugar. E, mais fundamentalmente, uma vez que o objetivo da existência monástica é uma vida contemplativa em que Deus deverá ser acessível graças à pureza do coração,³⁹⁹ e uma vez que a este fim nos encaminhamos pela oração, pela meditação, pelo recolhimento, pela fixação do espírito em direção a Deus, a “*cogitatio*” constitui o problema principal. Ela forma de certa maneira a matéria primeira do trabalho do monge sobre si mesmo. E se é verdade que as macerações do corpo, com um regime muito estrito da alimentação, do sono, do trabalho manual têm um papel capital, é na medida em que se trata de assim obter as condições para que o fluxo das *cogitationes* seja o mais possível ordenado e puro. Como dizia Evágrio, “com os seculares, os demônios lutam e utilizam de preferência os objetos. Mas com os monges, é mais frequente utilizarem os pensamentos”.⁴⁰⁰ O termo *logismoi*, que os gregos espirituais utilizam, é traduzido em Cassiano por *cogitationes*, mantendo os mesmos valores negativos encontrados em Evágrio. A *cogitatio* de Cassiano não é simplesmente um “pensamento” entre outros, é aquilo que ameaça, na alma voltada à contemplação, levar a cada instante à perturbação. Assim compreendida, é menos o ato de uma alma que pensa do que a perturbação numa alma que busca alcançar Deus. É o perigo interior. Contra ela deve ser erguida uma incessante desconfiança que a considera suspeita e a examina.

1. O combate interior

O transtorno que ela pode introduzir assume dois aspectos principais. Em primeiro lugar, o da multiplicidade, da mobilidade, da desordem, ali

dirigido não visa ao que é pensado nessas ideias, mas o movimento do pensamento naquele que o pensa. É isso que Cassiano chama *arcana conscientiae*. Problema do sujeito do pensamento e da relação do sujeito com seu próprio pensamento (quem pensa em meu pensamento?; não sou de certa maneira enganado?), e não mais questão do objeto pensado ou da relação do pensamento com seu objeto. Quando se tem em conta o exame de tipo estoico, em que era preciso verificar a justeza das opiniões para melhor assegurar o domínio da razão sobre o movimento das paixões, mede-se a que distância dele está este questionamento do movimento do pensamento, de sua origem no sujeito e das ilusões de si sobre si que ele pode fazer nascer.

2. *A necessidade da confissão*

Se esta verificação dos pensamentos e esta triagem permanente tomassem somente a forma de um exame interior, haveria aí um paradoxo: com efeito, como aquele que se examina poderia reconhecer, com toda a certeza, a origem de seus pensamentos, como poderia estar certo de não se enganar quanto ao valor que lhes empresta, na medida em que o perigo de ser enganado – e de ser enganado sobre si próprio – não é conjurado? Como o pensamento que se forma no exame seria mais certo do que o pensamento que é examinado? É aí que se funda a necessidade da confissão – esta confissão que não se deve conceber como o resultado de um exame que se faria de início na forma da interioridade estrita, e que ofereceria a seguir seu balanço na forma da confiança. Trata-se de uma confissão que deve ser tão próxima quanto possível do exame, seria preciso que ela pudesse ser, dele, a vertente exterior, a face verbal voltada para o outro. O olhar sobre si mesmo e a colocação em discurso daquilo que ele apreende deveriam constituir uma só e mesma coisa. Ver e dizer em um ato único – tal é o ideal a que deve tender o noviço: “Ensina-se aos debutantes a não esconder por falsa vergonha qualquer dos pensamentos que lhes atormentam o

entre os dois perigos – o do demasiado e o do demasiado pouco – o reto caminho para a perfeição, esta *discretio* de que o homem, assombrado pelo poder de sedução do Inimigo, não é naturalmente dotado, não poderá se exercer com a graça de Deus senão por este jogo do exame-confissão: jogo em que o olhar de si sobre si deve sem cessar ser associado ao “dizer verdadeiro” a propósito de si mesmo. Depois desta discriminação que incide permanentemente sobre a origem, a qualidade e o grão das *cogitationes*, a alma acolherá unicamente pensamentos puros, conducentes apenas a Deus porque vêm somente dele. Tal é a *puritas cordis*, condição dessa contemplação que é a finalidade da vida monástica. No começo do livro V das *Instituições*, Cassiano se refere a um texto de Isaías, em que o Eterno promete a Ciro, seu servidor, “arrasar as nações diante dele”, “romper as portas de bronze”, “quebrar os ferrolhos” e dar-lhe “tesouros escondidos, riquezas enterradas” (45, 1-3). Mediante uma estranha inflexão do comentário, Cassiano interpreta estas portas derrubadas e estes ferrolhos quebrados como o trabalho que se deve fazer sobre as “negras trevas dos vícios” para “manifestá-los em plena luz”. Sob o efeito desta investigação (*indagini*) e desta exposição (*expositioni*), os “segredos das trevas” serão revelados, tudo o que nos separa da verdadeira ciência será abatido, e “mereceremos, pela pureza do coração, ser conduzidos ao lugar do perfeito refrigerio”.⁴²⁰

A *exagoreusis* que se desenvolveu no monaquismo como prática de um exame de si ininterrupto ligado a uma confissão incessante ao outro está, portanto, muito afastada, a despeito de certos traços comuns, da consulta que encontrávamos na prática antiga, e da confiança que o discípulo do filósofo devia dedicar ao mestre da verdade e da sabedoria. Em primeiro lugar, o exame-confissão está ligado permanentemente ao dever, também permanente, de obediência. Se tudo o que se passa na alma, incluindo seus menores movimentos, [deve ser revelado ao outro], é para permitir uma obediência perfeita. Tanto quanto o ato em aparência mais indiferente, o pensamento mais fugidio não deve escapar

vêm dos próprios cristãos. Diz Atenágoras: “Que cada um de nós guarde a única mulher que desposou [...]. Mas encontrar-se-ão muitos dos nossos, homens e mulheres, que até a velhice extrema vivem fora do casamento na esperança de poderem, de preferência, unir-se a Deus. Se a virgindade aproxima de Deus, mas se ceder até mesmo aos pensamentos e aos desejos dele afasta, muito mais evitaremos as ações de que até mesmo em pensamento fugimos.”⁴²² Tertuliano evoca seja “eunucos voluntários”, seja “virgens casadas com Cristo”,⁴²³ ao ponto que santo [Ambrósio] poderá opor às sete infelizes vestais da Roma pagã “o povo da integridade”, “a plebe do pudor”, e toda “a assembleia da virgindade”:⁴²⁴ multidão que [diz são Cipriano] manifesta amplamente a fecundidade da Igreja-mãe.⁴²⁵ Mas há também os testemunhos externos. O de Galeno é interessante na medida em que, atestando o fato, nele não vê qualquer coisa de novo; no máximo se surpreende com o fato de que um número tão grande de pessoas pudesse praticar uma abstinência que, até então, era principalmente própria de autênticos filósofos: “Os cristãos observam uma conduta digna dos verdadeiros filósofos: vemos, com efeito, que eles menosprezam a morte e que, movidos por certos pudores, têm horror dos atos da carne. Há entre eles homens e mulheres que, durante toda a vida, se abstêm do ato conjugal. Há também os que, no governo e no domínio da alma, foram tão longe quanto os verdadeiros filósofos.”⁴²⁶

A virgindade ou a continência definitiva aparecem, pois, no século II como uma prática disseminada entre os cristãos, mas sem que tenha, em aparência, qualquer coisa de específico: a extensão, no máximo, de um tipo de comportamento já conhecido, ao menos em sua forma exterior, e já valorizado. Recordemos que os grandes interditos citados nos textos dos Padres apostólicos ou dos Apologetas são os mesmos que eram proibidos pela moral pagã: adultério, fornicção, corrupção de crianças.⁴²⁷ Vê-se, portanto, que o cristianismo, ao longo de seu

parte das ideias desenvolvidas por Tertuliano será encontrada mais tarde: é o caso do tema das núpcias com Cristo, ou da virgindade como condição de aproximação de realidades espirituais.⁴³⁰ Mas é preciso ressaltar sua reticência em atribuir à virgindade estrito senso um estatuto particular. O pequeno tratado sobre o *Véu das virgens* é, deste ponto de vista, significativo. A tese é a de que as virgens, bem como as mulheres casadas, devem portar o véu. Para tanto, três conjuntos de argumentos. Uns se apoiam na Escritura: Eva foi criada como mulher; o Salvador devia nascer no seio de uma mulher; como mulheres, as “filhas dos homens” seduziram os anjos. Outros argumentos, mais singulares, e que não encontraremos nos tratados ulteriores de virgindade, são tirados da natureza: após ter mostrado, de acordo com a Escritura, que a mulher é mulher antes de ser virgem, Tertuliano, com efeito, explica que toda virgem se torna mulher espontaneamente e antes mesmo do casamento. Ela se torna mulher pela consciência que toma de si mesma como mulher, pelo fato de que se torna um objeto para “a concupiscência dos homens”, e que pode “suportar o casamento”: ela deixa de ser virgem “no momento em que não pode mais sê-lo”; pelo fato de que a corrupção entra nos olhos e no coração; “a pretensa virgem já é casada: seu espírito o é pela expectativa, sua carne, pela transformação”; enfim, pelo próprio movimento da natureza: desenvolvimento do corpo, mudança de voz, e tributo mensal “Negai então que seja mulher aquela que sofre os acidentes da mulher.”⁴³¹ Enfim, a última série de argumentos é tirada, por Tertuliano, das exigências da disciplina: as mulheres casadas devem ser protegidas dos perigos que as cercam. O véu assegura e simboliza esta proteção. Mas não deveria a virgindade ser igualmente protegida dos ataques da tentação, dos dardos dos escândalos, das suspeitas, dos murmúrios, da inveja?⁴³²

A *Exortação à castidade*, texto dirigido por Tertuliano a um irmão após a viuvez, parece, ao contrário, reabsorver na virgindade um conjunto de

o primeiro concerne à riqueza (à única verdadeira riqueza que está em Deus, não preferir a riqueza dos adereços, dos ornamentos, das vestimentas suntuosas); o segundo concerne aos cuidados do corpo e à coqueteria; o terceiro concerne aos banhos e aos lugares a não frequentar. É então, em suma, e o texto o diz expressamente, de “postura”, de “cuidados”, de “ornamentos” que se trata nesses preceitos.⁴⁵¹

Mas a insistência quase exclusiva nesses temas se explica facilmente pela concepção geral que Cipriano tem do estado de virgindade. Se ele consiste, com efeito, na manutenção da pureza batismal até a incorruptibilidade do outro mundo, o princípio a seguir é conservar esse estado, fora de qualquer contato, tal como era na origem, tal como deverá ser até o fim dos tempos. Uma série de expressões disseminadas no texto exige atenção: “Não temas”, diz Cipriano à virgem, ser tal qual és, por medo de que, no dia da ressurreição, teu criador (*artifex tuus*) não te reconheça;⁴⁵² ou ainda: “Sede tais quais Deus vosso criador vos fez; sede tais como a mão do Pai vos instituiu; que permaneça em vós o rosto incorruptível”;⁴⁵³ ou enfim: “Permanecei aquilo que vós começastes a ser, permanecei aquilo que sereis.”⁴⁵⁴ Trata-se, então, essencialmente para a virgem, de conservar essa semelhança que é a marca da Criação, que o pecado havia apagado e que o batismo restabeleceu. O estado de virgindade deve ser despojado de todos aqueles “ornamentos”, “adereços”, cuidados e embelezamentos pelos quais a criatura, contrafazendo a obra de Deus, tenta mascarar-la. Tal como saiu da mão que a modelou, tal como será “reconhecida” no dia final, assim deve viver a virgem. Ela deve ser, neste mundo, a manifestação e a afirmação desse estado. Daí esta recomendação de São Cipriano, que não diverge de modo algum do conjunto do texto, sendo sobretudo seu ponto central: “Uma virgem não deve sê-lo somente, é preciso que se compreenda e que se creia que ela o é. Ninguém vendo uma virgem deve duvidar de que ela o é.”⁴⁵⁵ Renunciando a todos os

brilhos factícios que a riqueza, os ornamentos e os cuidados podem oferecer, a vida de virgindade deve fazer brilhar aos olhos de todos aquilo que ela é: a figura incorrupta que só sai da mão do Criador para a ela voltar, tal como é, quer dizer, tal como Ele a fez.

É preciso, pois, não se enganar: neste breve conjunto de conselhos dirigidos às virgens – conselhos à primeira vista bastante superficiais –, nestes simples preceitos de “postura”, é preciso ver o testemunho da importância particular reconhecida à virgindade feminina; o sentido espiritual atribuído à virgindade entendida como integridade total da existência, e não simplesmente como continência rigorosa; enfim, o valor que se lhe atribui como forma absolutamente privilegiada em relação a Deus. Significações bastante implícitas, sem dúvida, mas que dão conta justamente do que pode haver de sucinto e de aparentemente inessencial nas recomendações práticas de São Cipriano.

O *Banquete*, de Método de Olimpo, não introduziu no pensamento cristão o tema da virgindade; tampouco foi ele que assinalou as primeiras diferenças entre esta virgindade e a continência pagã. Mas este diálogo constitui, no fim do século III, a primeira grande elaboração de uma concepção sistemática e desenvolvida da virgindade. Ele atesta, bem antes do desenvolvimento das instituições monásticas, a existência de uma prática coletiva, ao menos nos círculos de mulheres, e testemunha o valor espiritual muito alto que lhe era atribuído. Certamente, não se encontra neste texto a descrição destes métodos e procedimentos sobre os quais os autores do século IV – de Basílio de Ancira a João Crisóstomo, e de Ambrósio a Cassiano – insistirão para mostrar como se pode guardar uma rigorosa pureza do corpo e da alma, do pensamento e do coração, e que constituirão o que se pode chamar de uma tecnologia da virgindade. Mais na charneira da espiritualidade alexandrina e neoplatônica do século III, e das formas do ascetismo institucional do século IV, ele formula alguns dos temas fundamentais da prática positiva da virgindade. Como a forma literária do *Banquete*

permite a justaposição de discursos diversos, mas também sua sucessão em um movimento contínuo e ascendente, e a indicação do momento decisivo pela designação de um “vencedor”, pode-se balizar por meio da unidade flexível deste diálogo a diversidade de pontos de vista e a existência de uma linha de força. Pois, a despeito das repetições, trata-se de coisa distinta da simples sucessão de homilias, exortando uma após a outra, à castidade.

No primeiro discurso, pronunciado por Marcela, a virgindade está ligada a um triplo movimento de ascensão. Uma ascensão pessoal de início, descrita em estilo rigorosamente platônico: a virgindade faz ascender “às alturas” a carruagem das almas, “até que, escapando ao seu peso, elas saltem para além do mundo” e se icem “sobre a abóbada celeste”;⁴⁵⁶ ao termo desta ascensão, a contemplação do Incorrúptível é dada à alma. Uma ascensão histórica que, desde a origem dos tempos, faz a humanidade aceder até mais perto dos céus: é a série dos usos e das leis; quando o mundo estava vazio e era necessário preenchê-lo, os homens “esposavam sua própria irmã” até Abraão ter “recebido a circuncisão”, a qual mostra bem que é preciso proteger-se da própria carne; depois, os homens tiveram muitas mulheres, até que lhes foi dito que eles eram “garanhões no cio”, e que “a fonte de sua água” só devia pertencer a cada um deles; depois, lhes foi ensinada a continência, e, enfim, a manutenção da virgindade, “ensinamento supremo e culminante” que os fez desprezar a carne e repousar no “porto sereno da incorruptibilidade”.⁴⁵⁷ Enfim, o discurso de Marcela evoca, na economia histórico-teológica da salvação, a ruptura que separa os dois últimos momentos da série precedentemente descrita. Antes de Cristo, Deus, um pouco como um pai que confia seus filhos a pedagogos cada vez mais severos, os conduzira à continência. Mas, para passar à virgindade, que nos permite, a nós que fomos criados à imagem de Deus, assemelharmo-nos a ele e levar esta semelhança a seu acabamento, foi necessária a Encarnação, foi preciso que o Verbo

revestisse a carne humana, e que nos tenha sido assim proposto “um modelo de vida que seja divino”.⁴⁵⁸ O primeiro discurso do *Banquete* entrelaça, pois, em uma figura única de ascensão, os três movimentos (graça da salvação, transformação progressiva da lei, esforço individual de ascensão) que situam a virgindade – e a virgindade cristã, bem distinta da continência – neste cume da perfeição em que o homem se aproxima ao máximo da semelhança com Deus.

O segundo e o terceiro discursos, de Teófila e de Taleia, dirigem-se um ao outro, e constituem uma discussão sobre o valor do casamento. Mas se está muito longe, na forma e no conteúdo, do debate antigo *ei gamêteon* [deve-se casar]. Teófila fala do valor do casamento, embora aceitando a ideia de que o homem se eleva gradativamente em direção à virgindade. Mas acontece que, para ela, ainda não chegou a hora “em que a luz terá sido definitivamente separada das trevas”; o número de homens ainda não foi atingido. Mesmo se é menos precioso do que a virgindade, o casamento é útil e ainda deve ser praticado. Mas, visto de perto, este direito do casamento não é somente uma concessão na falta de coisa melhor e como solução transitória. Os argumentos que Método põe na boca de Taleia dão um significado inteiramente positivo ao casamento: estamos ainda, diz ela, sob o signo do “Crescei e multiplicai-vos”. Ora, nesta multiplicação, que faz nascer a carne da carne, é preciso ver um ato de criação, de demiurgia.⁴⁵⁹ O texto de Método ressalta, cada um por sua vez, três aspectos desta demiurgia. Procriação do corpo pelo corpo: é de cada um dos membros do homem que se forma a semente “espumosa e grumosa” que vai fecundar o campo feminino.⁴⁶⁰ Mas também colaboração do homem com Deus, segundo o modelo de Adão “oferecendo sua costela ao divino criador para que ele a retire”. Enfim, atividade de Deus no próprio corpo, como explica Teófila na longa comparação do corpo humano com a oficina no centro da qual trabalha o divino modelador, dando forma aos embriões, como se fosse cera, “a partir de algumas ínfimas gotas de semente”, e elaborando,

assim, “a imagem, totalmente razoável e dotada de alma, que d’Ele somos”. Na formação do embrião, em sua gestação, bem como no desenvolvimento da criança depois do nascimento, Deus desempenha o papel de operário supremo. “*Ho aristotekhnas*”.⁴⁶¹

Reconhecem-se aí facilmente temas vizinhos dos que foram desenvolvidos em *O pedagogo*, de Clemente de Alexandria.⁴⁶² Na procriação, era descrita a conjunção da potência do Criador com o ato da criatura. Pode-se atribuir uma influência direta de Clemente sobre o autor do *Banquete*? Isto não está em questão no momento. De todo modo, estes temas que punham em jogo uma teologia da Criação, mediante considerações médicas inspiradas mais ou menos diretamente nos estoicos, sem dúvida eram correntes no século III. É interessante vê-los aparecer no começo do *Banquete*: no discurso de Teófila, que, decerto, não será mais desqualificado do que quaisquer daqueles que serão proferidos por este grupo de santas mulheres;⁴⁶³ mas que é destinado a ser “ultrapassado” por um movimento ascendente que o discurso seguinte de Taleia esboça, propondo não permanecer no sentido imediato do discurso do Gênesis.

O discurso de Taleia defronta-se com o de Teófila, como a interpretação espiritual daquilo que é apenas literal. Não se trata de que esta seja considerada falsa,⁴⁶⁴ mas ela não poderia ser suficiente, porque o texto da Bíblia apresenta algo diferente do simples “arquétipo do comércio entre os dois sexos”;⁴⁶⁵ e, sobretudo, porque, se há razão para ver no relato do Gênesis os “imutáveis decretos de Deus [que] asseguram harmoniosamente o perfeito governo do mundo” – e o asseguram ainda hoje –, não se deve esquecer que agora entramos em uma outra idade do mundo, em que as antigas leis da natureza foram substituídas por uma outra disposição.⁴⁶⁶

É o texto desta nova disposição que é preciso seguir. Método o encontra na primeira Epístola aos Coríntios. A partir dele, é preciso

interpretar o Gênesis. Mas Método recusa-se a ver na relação entre Adão e Eva o simples anúncio ou mesmo modelo àquilo que é agora a união de Cristo com a Igreja.⁴⁶⁷ Ele quer ver na Encarnação uma verdadeira re-Criação, uma remodelagem de Adão. Este não estava ainda “seco” nem “duro” quando, saindo das mãos daquele que o havia modelado, encontrou o pecado que jorrou sobre ele e o fez perder sua forma. Deus o moldou pois, novamente, o depositou no seio de uma virgem e o uniu ao Verbo. Assim, Cristo retomou e assumiu Adão. Mas, por isso mesmo, a ordem da corrupção é abolida, a forma das uniões e das gerações renovadas: “O Senhor, que é a Incorruptibilidade vitoriosa da morte, fez ressoar para a carne o cântico da alegria da ressurreição, sem permitir que ela retornasse ao poder da corrupção.”⁴⁶⁸

Método retoma então o texto do Gênesis do qual, no discurso precedente, ele havia proposto uma interpretação literal, e quase naturalista. E ele o faz atuar no campo das significações espirituais, inicialmente, no plano coletivo da Igreja com Cristo, depois, no plano individual de um justo entre os justos – são Paulo, que se encontra, desse modo, retomado na interpretação da qual ele era o fundador. Ele faz, pois, “ricochetear” sobre Cristo o que fora dito a propósito de Adão. Os termos da análise são importantes: marcam, não o apagamento do que a ordem da natureza tinha mostrado, mas sua transposição. O sono no qual foi mergulhado o primeiro homem – este êxtase que figurava, já o vimos, o gozo do prazer físico – tornou-se agora a morte voluntária de Cristo, sua Paixão (*Pathos*). A Igreja foi feita de sua carne e de seus ossos e esposa purificada pelo bem, recebe em seu seio “a semente bem-aventurada e espiritual”.⁴⁶⁹ O êxtase de Cristo se renova sem cessar: cada vez que ele desce dos céus para abraçar sua esposa, ele se esvazia e oferece sua costela para que nasçam todos aqueles que venham ao batismo.⁴⁷⁰ Mas o que se passa para a Igreja inteira também se passa para a alma dos mais perfeitos que é fecundada por Cristo, do qual ela é a esposa virgem. São Paulo recebeu, assim, “em seu seio, as sementes da

vida”, esteve “em trabalho de parto” e “engendrou” novos cristãos.⁴⁷¹

Com relação a essas uniões e a essa fecundidade que são a forma espiritual da virgindade, o casamento não é mais, portanto, esta necessidade da natureza da qual o discurso precedente havia falado referindo-se à necessidade de povoar o mundo. O “Crescei e multiplicai-vos” teve a partir de então outra significação.⁴⁷² E se o casamento tem um lugar, é como uma concessão feita àqueles que são fracos demais: por exemplo, com os doentes, a quem seria preciso dar alimento mesmo no dia de jejum. Deixemo-lo então aos fracos. O que quer dizer, conclui Método, sempre de acordo com a Epístola aos Coríntios, que a virgindade não deveria ser obrigatória: “aquele que é capaz de ‘guardar a sua’ carne ‘virgem’, e nela coloca sua honra, ‘faz melhor’; enquanto aquele que não o pode, e que se ‘devota ao casamento’ legítimo sem fraudes ignominiosas, ‘faz’ apenas ‘bem’.”⁴⁷³

Assim, os três primeiros discursos do *Banquete* fundam, numa perspectiva histórico-teológica, o tempo da virgindade: trata-se, nem mais nem menos, de uma idade aberta pela retomada do ato criador inicial na Encarnação. A virgindade assim compreendida é, portanto, muito diferente de uma interdição concernente a tal aspecto do comportamento humano. Figura fundamental na relação entre Deus e sua criatura, ela é constituída pela restauração salvadora de uma relação primeira que se encontra agora transposta à ordem dos atos, das procriações, dos parentescos e dos laços espirituais. Os quatro discursos seguintes podem, por sua vez, ser considerados como formando um conjunto: eles cantam essa nova idade – aquilo que diz respeito à existência humana (os discursos de Teópatra e de Talousa), depois, aquilo que diz respeito às recompensas divinas (sexto e sétimo discursos de Ágata e de Procila); seguem o caminho da virgindade, da alma que a pratica à salvação que a coroa. O que Método chama de retorno ao paraíso.⁴⁷⁴

A intervenção de Teópatra, a quarta oradora, introduz a noção

importante de pureza, *hagneia*. Importante na medida em que é distinta daquela de virgindade. Com efeito, em relação ao sentido histórico-teológico da virgindade que foi fixado precedentemente, a pureza é sua forma humana: o modo de existência das criaturas que escolheram o caminho da salvação uma vez que veio com o Salvador o tempo da virgindade. Mas, com relação ao sentido tradicional da integridade física, a pureza tem uma significação evidentemente mais ampla. É preciso concebê-la, primeiramente, não como um simples resultado de uma abstinência voluntária: ela vem de cima. Ela é um dom de Deus, que oferece assim ao homem a possibilidade de se proteger contra a corrupção: “Deus teve piedade de nossa situação; vendo-nos incapazes de suportá-la e dela nos reerguermos, ele nos enviou do alto do céu o melhor e o mais glorioso dos socorros: a pureza.”⁴⁷⁵ Tesouro de pureza que o homem em troca deve cultivar e “exercer particularmente”.⁴⁷⁶ É preciso praticar esta pureza não numa época particular da vida, mas ao longo de toda a existência – da primeira à terceira vigília: “É bom baixar a cabeça desde a infância sob as direções divinas.”⁴⁷⁷ É preciso praticá-la também em todo o seu ser, no corpo como na alma, na ordem das relações sexuais como na de todas as outras aberrações.⁴⁷⁸ É preciso, enfim, praticá-la não como uma simples abstenção do mal, mas como um vínculo positivo com Deus: uma maneira de a ele se consagrar.⁴⁷⁹ Assim, Talousa descreve a virgindade como um selo colocado sobre o corpo e a alma: sobre a boca, que se proíbe toda palavra vã para só cantar hinos a Deus; sobre os olhares, que se desviam “dos encantos corporais” e “dos espetáculos indecentes” para se voltar às coisas do alto; sobre as mãos, que abandonam os tráficos baixos; sobre os pés, que não perambulam mas correm reto sob o comando. Enfim, sobre o pensamento: “Eu não abrigo nenhuma ideia vil, nenhum cálculo que seja deste mundo [...]. Eu medito dia e noite sobre a lei do Senhor.”⁴⁸⁰

Chega então o momento da recompensa. Trata-se, nesta vida, da

transformação das almas que se revestem “da Beleza não engendrada e incorporal [...], que é sem vicissitude, sem envelhecimento, sem falta”. [481] Elas podem se tornar aqui embaixo o templo do Senhor; mas também estão prontas para o momento em que Cristo retornará: “nossas almas, com nossos corpos que elas terão recuperado, irão sobre as nuvens ao encontro de Cristo, segurando suas lamparinas [...], como estrelas totalmente cintilantes do brilho de um esplendor celeste”.⁴⁸² E no céu, explica Procila comentando o Cântico dos Cânticos, Cristo receberá suas noivas: “Não deve a noiva ser inseparável daquele que a procurou, e portar seu nome? Mas não deve ela encontrar-se ainda intacta e imaculada, lacrada como um jardim de Deus, onde crescem todas as plantas perfumadas com as delícias fragrantes do céu, para que somente Cristo nele penetre a fim de colher estas flores nascidas de sementes incorporais?”⁴⁸³

Os três últimos discursos constituem o ápice da ascensão. O mais importante é o oitavo, o de Tecla – ele ganhará, aliás, o prêmio, malgrado a excelência de todos os outros. Com efeito, não se deve esquecer que Tecla era celebrada como a companheira de São Paulo, nem que os *Acta Pauli et Theclae* eram um texto ao qual se referiam regularmente os encratistas e todos aqueles, entre os discípulos de Táciano, que pregavam ao personagem de Tecla marca, em Método, a vontade de ressaltar o caráter paulino de seu propósito, e de retomar esta figura da primeira virgem-mártir em um elogio da virgindade que não seja um preceito de continência absoluta e incondicionada. Trata-se, em suma, de deixar à própria Tecla, modelo das virgens cristãs invocado pelo encratismo, o cuidado de descobrir um outro sentido para a virgindade. Quanto ao fato de que este discurso “capital” no sentido estrito seja o oitavo, é fácil compreender a razão. Com efeito, a escatologia de Método dava uma significação muito particular ao número oito. Apoiado sobre os sete dias do Gênesis, e sobre o calendário do Levítico, com os sete dias de festa do sétimo mês, cuja

observação é uma lei perpétua para todos os descendentes de Israel,⁴⁸⁴ Método estimava que o mundo devia durar sete milênios: os cinco primeiros sendo aqueles da sombra e da Lei; o sexto, que corresponde à criação do homem, era o da vinda de Cristo; o sétimo, o do Repouso, da Ressurreição e da festa dos Tabernáculos. Quanto ao oitavo milênio, será o da eternidade.⁴⁸⁵ Na oitava posição, o discurso de Tecla coroa todos os outros. Ele está como que no fim dos tempos: ele descobre a Eternidade. É a culminância e o fundamento de tudo o que foi dito.

Retoma, em termos mais platônicos do que nunca, a descrição já feita do movimento das almas que, se sabem guardar-se das sujeiras do mundo, sobem até as esferas do Incorrúptível. Tecla evoca as asas das almas que, nutridas na seiva da pureza, “tornam-se mais possantes”, e cujo impulso é tão mais leve “quanto mais obtiveram o hábito dia após dia de voar longe das preocupações humanas”.^[486] Ela evoca também “aqueles que perderam suas asas e tropeçaram nos prazeres” em que “se reviram”,^[487] incapazes de uma geração honrosa. Às almas que sobem, Tecla, como aquelas que falaram antes dela, promete o acesso à incorruptibilidade: elas chegam “ao além do outro mundo desta vida, veem de longe aquilo que ninguém mais contemplou, as próprias pradarias da imortalidade – deslumbrantes, as belezas das quais são ricas, as flores das quais são plenas!”.^[488] E nesse movimento elas efetuam essa semelhança a Deus que a filosofia de inspiração platônica não cessava de prometer às almas que se livram do mundo das aparências. Dando à virgindade esta significação muito ampla de uma existência purificada e “completamente altaneira”,⁴⁸⁹ Método nela vê um emparelhamento com Deus. *Parthenia* = *partheia*.

Nada de novo, portanto, até aqui, neste discurso de Tecla com relação às oradoras precedentes, mesmo considerando que a insistência reiterada sobre os temas platônicos toma, nessa intervenção mais decisiva que as outras, um valor bastante particular.⁴⁹⁰ Uma expressão,

contudo, deve ser ressaltada desde as primeiras linhas. Trata-se da comparação, que era corrente, mas que em seu uso filosófico era mais estoica do que platônica, da vida com um teatro. Mas enquanto essa metáfora banal servia para designar, sobretudo, as ilusões fugidias da existência ou o caráter de comédia de uma vida em que nós somos apenas um ator cujo papel está decidido de antemão,⁴⁹¹ enquanto Plotino evoca como um puro espetáculo de teatro como mudanças de cenas e de roupas, gritos e lamentações, os assassinatos e as guerras, enquanto ele fala do mundo como de uma cena múltipla em que “o homem exterior geme, se queixa e desempenha seu papel”,⁴⁹² Método, por sua vez, fala do drama da verdade:⁴⁹³ este se passa na ascensão à realidade incorruptível. Dele são cassados aqueles que permanecem presos ao prazer; dele participam até seu final aqueles que procuram, ao contrário, “os bens lá de cima”. A virgindade é uma condição, ou melhor dizendo, é, como forma geral de existência, a condição para que este drama da verdade seja conduzido até a própria Verdade. Mais do que uma comédia, é uma liturgia na qual as almas que “viveram como virgens verdadeiramente fiéis a Cristo” desdobram seu cortejo para o céu, reúnem-se ao coro dos anjos que “vieram ao encontro” delas, cantam “as palavras de acolhimento”, e as “conduzem” até as pradarias da imortalidade e lhes dão “o prêmio de sua vitória”.⁴⁹⁴ Então, tudo o que elas percebiam, como em sonho, sob a forma de sombras, veem agora, “belezas maravilhosas, radiantes, bem-aventuradas”:⁴⁹⁵ a própria Justiça, a própria Continência, o próprio Amor, tal como a Verdade e a Sabedoria. Em suma, o oitavo discurso – discurso corifeu – reitera o movimento evocado pelos discursos precedentes. Mas, enquanto aqueles prometiam a incorruptibilidade, a imortalidade, a felicidade eterna, é a verdade que aqui se anuncia: as virgens penetram nos tesouros e Deus, em troca, as ilumina.

Neste sentido, o discurso de Tecla é a culminação de todos os outros. Mas ele os funda também no sentido de que o tesouro da verdade que

vai agora descobrir concerne à própria virgindade. É assim que é preciso compreender, sem dúvida, os dois desenvolvimentos que constituem o corpo do discurso de Tecla, e cuja presença, neste ponto, pode surpreender: uma exegese do Apocalipse e considerações sobre o determinismo astral. Em um caso, trata-se de retomar a virgindade do ponto de vista do fim dos tempos e como forma de sua realização; no outro, de retomá-la do topo do mundo e vista de certo modo a partir das mais altas esferas celestes.

A passagem do Apocalipse, comentada por Tecla, é a que descreve “o grande signo surgido no céu”: a mulher em trabalho de parto, envolta em sóis, e o dragão que precipita sobre a terra um terço das estrelas. Sem dúvida, uma interpretação tradicional deveria ver aí a representação da virgem, o nascimento de Cristo, o combate da serpente contra a mulher, e a promessa de sua derrota diante de Cristo.⁴⁹⁶ Método se opõe duramente⁴⁹⁷ a esta exegese. Propõe, contra ela, uma impossibilidade textual: o Apocalipse fala da subida ao céu, portanto, longe das tentações da serpente, da criança que nasce da mulher. Ora, Cristo desceu do céu para combater o Inimigo. Faz valer também uma regra de método: o Apocalipse é um texto profético, não se deve relacioná-lo à Encarnação, a qual se produziu antes que ele fosse escrito. Ele não pode, portanto, dizer respeito senão “ao presente e ao futuro”. Em suma, Método substitui a interpretação via descida passada do Espírito por uma interpretação via ascensão atual e futura para Deus. De fato, o que ele propõe pela boca de Tecla não é uma exegese original. Propõe, com efeito, ver na mulher, ornada como a noiva que vai ser conduzida ao leito do rei, uma imagem da Igreja – o que era um tema corrente no século III.⁴⁹⁸ A criança que nasce dela é, então, a alma do cristão, que chega à vida espiritual pelo batismo. Mas por que esta criança é representada como um macho? Porque os cristãos formam “um povo de homens”, porque eles renunciaram às “paixões efeminadas”, porque eles se “virilizam pelo fervor”. Eles trazem “a

forma e a semelhança do Verbo”, o cristão verdadeiro nasce enquanto Cristo. É preciso, pois, decifrar este personagem da gestante como uma imagem da fecundidade virginal da Igreja gerando almas cuja virgindade é selada pelo signo de Cristo.⁴⁹⁹

Quanto ao dragão, é, evidentemente, Satanás que precisamos nele ver, não Satanás inimigo de Cristo, mas inimigo das almas, tentando surpreendê-las. As sete cabeças descritas no Apocalipse se opõem às sete virtudes e os dez chifres que atacam os dez mandamentos: chifres afiados do adultério, da mentira, da avareza, do roubo, indica Método, que aliás não prossegue com a enumeração. Nesta passagem do Apocalipse, não se pode portanto buscar a rememoração da vitória de Cristo, mas, segundo uma decifração parenética, uma exortação à luta: “Não vos amedronteis então diante dos embustes e das calúnias da Besta; equipai-vos valentemente para o combate, armadas com o ‘elmo da salvação’, com a couraça e as polainas: lhe causareis um pavor incalculável se vós atacardes com muita resolução e bravura, e ela baterá em retirada quando vir suas inimigas enfileiradas na batalha pelo mais Poderoso do que ela.”⁵⁰⁰

Vista do milênio, a idade da virgindade é então aquela da ascensão das almas ao céu incorruptível. A virgindade propriamente assume aí dois aspectos: aquele de um parentesco espiritual no qual a Igreja tem um papel central – virgem fecundada pelo Senhor, ela eleva almas virgens, que sua virgindade eleva ao céu; e aquele de um combate espiritual no qual a alma deve lutar contra os incessantes ataques do Inimigo. O último desenvolvimento do discurso de Tecla permite ver esta mesma idade do mundo numa perspectiva de certo modo espacial: do alto do mundo e de sua ordem. De fato, Método introduz aqui uma discussão cujas estruturas e cujos elementos são nitidamente filosóficos. Trata-se de refutar a opinião segundo a qual os astros fixariam o destino dos homens. Deixemos de lado o problema de saber o que fazia parte deste longo debate. Se ele tem lugar nesse *Banquete* consagrado à

virgindade, é porque permite a Método sustentar que Deus não é responsável pelo mal, que ele e todos os seres celestes que vivem sob a lei do seu governo estão “fora de alcance, e bem longe, da perversidade e dos comportamentos terrestres”, que a existência de leis que obrigam e interditam não é contraditória (o que seria o caso se o destino fosse selado de uma vez por todas), que existe uma diferença entre os justos e os injustos, “um fosso entre os desregrados e os temperantes”, que “o bem é inimigo do mal, e o mal, diferente do bem”; que “a maldade é repreensível” e que “Deus ama e glorifica a virtude”. Todos esses princípios são lembrados para que tenha lugar, no mundo em que estamos, a liberdade cuja ausência retiraria todo o valor da castidade: “depende de nós realizar o bem ou o mal, e não dos astros”; porque há em nós dois movimentos: o desejo natural de nossa carne e aquele da nossa alma. Eles são diferentes: daí os nomes que os designam: virtude por um lado, perversidade por outro.”⁵⁰¹ O parentesco espiritual e o combate dos quais Tecla falava no desenvolvimento anterior podem muito bem marcar esse tempo da virgindade, anunciado pela Escritura e definido pela sequência de milênios, mas não deixa de dar lugar à liberdade dos homens e à distinção em termos de mérito, entre aqueles que Deus salvará e aqueles que se perderão.

As duas últimas oradoras do *Banquete* constituem o acompanhamento de Tecla e de seu longo discurso. A nona tem a linguagem da parênese: exortação da alma a se preparar para a festa que o sétimo milênio lhe promete. Como “adornar-se com os frutos da virtude”? Como “cobrir sua frente com os ramos da pureza”? Como “ornar seu tabernáculo”? Para responder a estas questões, Método se refere a um texto do Levítico.⁵⁰² Pegar primeiramente “belos frutos maduros”; trata-se daqueles que já cresciam no paraíso sobre a árvore da vida dos quais o homem se desviou, trata-se hoje daquele “que foi cultivado no pomar do Evangelho”. Depois, “os penachos da palmeira”: trata-se com efeito de purificar o espírito, de retirar da alma as poeiras da paixão. Depois,

ramos do salgueiro, que significam a justiça. E, enfim, os galhos do agno-casto, que simbolizam certamente a castidade:⁵⁰³ coroamento de todas as virtudes. Mas, indicação importante, essa castidade não deve ser identificada com o celibato, pois ela pode ser praticada “por aqueles que vivem castamente com suas mulheres”, apesar de não atingirem o cume nem sequer as ramificações mestras da árvore, como aqueles que são adstritos a uma virgindade integral. Ela tampouco deve ser identificada com a recusa da fornicção, nem com a abstenção pura e simples das relações sexuais: a virgindade requer que sejam erradicados até os desejos e as cobiças. Como virtude e ápice de todas as virtudes, como preparação à realização dos tempos, a virgindade deve ser não uma rejeição do corpo, mas um trabalho da alma sobre si.

Enfim, Dominina, a última que intervém, tem como tarefa distinguir esse trabalho da virgindade das obrigações antecedentes, que Deus havia imposto pouco a pouco aos homens. Lei do paraíso simbolizada pela figueira, da qual Adão se desviou. Lei de Noé, simbolizada pela vinha, que prometia ao homem o fim de suas infelicidades e o retorno da alegria. Lei de Moisés, simbolizada pela oliveira, cujo óleo acende as lamparinas. Ora, dessas leis sucessivas, se o homem se desviou, é porque Satanás pôde enredá-lo, essas árvores e seus frutos. Somente a virgindade não poderia ser imitada, e Satanás, por conseguinte, não pode servir-se dela para triunfar sobre o homem. Mas há neste último discurso um elemento importante: é que a virgindade não se distingue das leis de Adão, de Noé e de Moisés como uma lei entre outras. Ela não é uma lei. E é à Lei em geral, da qual a figueira, a vinha e a oliveira representam três formas, que ela se opõe. De um lado, a Lei, de outro, a virgindade que a sucede.⁵⁰⁴ Ora, esta ideia de que a virgindade ganha a relevância da Lei é duplamente importante. De início, porque parece que, na mística de Método, a virgindade não é objeto de uma prescrição. Ela é um modo de relação entre Deus e o homem, ela marca este momento, na história do mundo e no movimento da salvação, em que

Deus e sua criatura não se comunicam mais pela Lei e a obediência à Lei. Por outro lado, porque a virgindade não é simplesmente uma maneira de se submeter ao que foi ordenado: ela é um exercício da alma sobre si,⁵⁰⁵ que a transporta até a imortalização do corpo.⁵⁰⁶ Relação da alma a si em que se põe em jogo a vida sem fim do corpo.

[2 – Artes da virgindade]

Não seria preciso estabelecer um corte muito nítido entre os primeiros textos e o grande florescimento dos tratados de virgindade no século IV. Esses textos funcionaram como preparação destacando o princípio da virgindade das prescrições de continência, dando-lhe um estatuto particular bem como uma significação espiritual positiva e intensa, desenvolvendo um certo número de temas que os autores, de Gregório de Nissa a Agostinho, não farão mais do que retomar, enriquecer ou remodelar.

Contudo, a questão da virgindade no século IV se inscreve num contexto que, em grande parte, vai modificá-la: desenvolvimento da ascese, organização do monaquismo, implementação de técnicas para o governo de si mesmo e dos outros, organização de um regime complexo da verdade das almas. Pode-se esquematicamente caracterizar esta modificação lembrando uma passagem de Gregório de Nissa: “Do mesmo modo como algumas artes, entre as outras profissões, foram inventadas para bem conduzir cada uma das tarefas visadas, do mesmo modo, parece-me que a profissão de virgindade é uma arte e uma ciência da vida divina.”⁵⁰⁷ A virgindade, já considerada estado privilegiado, carregado de valores espirituais particulares e capaz de conduzir a Deus, à imortalidade, a uma relação inalterável às realidades do alto, tende a transformar-se não apenas num modo de vida cuidadosamente regulado, mas num tipo de relação a si que tem seus procedimentos, suas técnicas, seus instrumentos. De Tertuliano à

Método, vimos a virgindade-continência tornar-se um estado positivo de virgindade. Este é o estado que vai ser elaborado no século IV como “arte da virgindade”.

– A –

Um primeiro ponto diz respeito à relação entre esta *tekhnê* da virgindade e a prática pagã da continência. Questão que poderíamos acreditar “ultrapassada” nesta época, mas que tem seu sentido e sua atualidade pelo fato de a própria existência ascética ser definida como a “vida filosófica”. No preâmbulo de seu *Tratado da virgindade*, no qual explica o plano que vai seguir, Gregório de Nissa indica que, para seguir “o bom método”, depois de ter ressaltado os inconvenientes da vida ordinária, descreveu “a vida filosófica”.⁵⁰⁸ Não é necessário se surpreender, portanto, ao se encontrar uma vontade explícita de separar tão nitidamente quanto possível a virgindade dos cristãos da continência pagã, e ao mesmo tempo a reutilização de certo número de temas pelos quais esta se justificava. De uma maneira geral, e salvo algumas modulações particulares, encontramos uma recusa da virgindade que estava ligada no mundo pagão a um estatuto ou a funções religiosas; uma referência, sob a forma de exemplo, às honras atribuídas à virtude das mulheres; e uma retomada dos debates sobre o casamento e a tranquilidade da alma.

Alguns autores cristãos simplesmente negam que os pagãos tenham algum dia honrado a virgindade. É o que afirma Atanásio: “só nós, os cristãos, a honramos”.⁵⁰⁹ De forma mais prudente, e em função de uma hierarquia histórico-religiosa, Crisóstomo reconhece que os gregos: “admiraram e veneraram” a virgindade. Desse modo, ele os coloca acima dos judeus, que dela se teriam desviado com desprezo – como o prova seu ódio pelo Cristo nascido de uma virgem –, mas abaixo da Igreja de Deus, que teria sido a única a por ela zelar.⁵¹⁰ Mas são os

Padres latinos que, devido a seu meio,⁵¹¹ têm maior tendência a levar em consideração essas práticas da continência pagã. São Jerônimo, em todo caso, consagra todo o fim do *Adversus Jovinianum* a referências pagãs: exemplo das virgens honradas na Grécia e em Roma; lembranças das viúvas heroicas que permanecem fiéis à memória de seus esposos e chegam a se imolar sobre sua tumba; celebridade de algumas nobres romanas cuja castidade constituía a glória; reflexões de moralistas como Teofrasto, que recomendam abster-se do casamento. E, com mais ênfase do que precisão, São Jerônimo invoca sobre este tema a opinião de Aristóteles, de Plutarco e de “nosso Sêneca”.⁵¹²

É verdade que cumpre assinalar a diferença entre a virgindade cristã, que é associada a outras justificativas, e a continência dos pagãos, que não pode ter valor santificador: “O celibato sem as boas obras não é de qualquer utilidade, [...] porque, de outro modo, as virgens consagradas a Vesta e as sacerdotisas de Juno, que só deviam se casar uma vez, poderiam ser reunidas às santas.”⁵¹³ Aliás, em geral, os autores cristãos são muito mais discretos do que São Jerônimo nesta evocação daquilo que os Antigos consideravam como virtudes ou valores. Preferem sublinhar o quanto permanecem distantes da santificação cristã. A maior parte dos autores situa o princípio desta diferença na forma de simples interdito (do casamento ou das relações sexuais) que os pagãos dão ao privilégio da virgindade. Proibição definitiva ou provisória, prescrição absoluta ou conselho de prudência, é essencialmente sob a forma de uma rejeição ou de uma abstenção que a virgindade pagã se apresenta aos olhos dos autores cristãos que não a reconhecem como a sua. No começo de *De virginibus*, Santo Ambrósio o indica de modo bem nítido. Se a virgindade pagã não é a dos cristãos, é porque tem a forma de uma regra exterior para aqueles ou aquelas a quem é imposta. A vestal deve permanecer imperativamente virgem, mas por um momento: questão de tempo que promete ao pudor dos primeiros anos o impudor da velhice.⁵¹⁴ De outro modo, se ela respeita seu engajamento, é devido ao

gosto das honras, à esperança de vantagens, ao medo de ser desconsiderada e castigada. Nesse sentido, ela não oferece sua virgindade, ela a vende. Seria melhor ou coisa distinta de uma prostituição?⁵¹⁵ A mesma ideia, sob uma formulação aparentemente inversa, aparece em são João Crisóstomo. A virgindade dos pagãos não poderia esperar qualquer recompensa: “Para os gregos tal virtude é estéril.”⁵¹⁶ Mas se as virgens do paganismo nada podem esperar do além, é porque aqui embaixo sua renúncia não é inspirada “pelo amor de Deus”. Tratando-se de uma ordem ou de uma lei, aqueles que a observam “não podem obter privilégios”.⁵¹⁷

Contudo, e a despeito do cuidado em distinguir a continência pagã da virgindade cristã, os autores do século IV fizeram empréstimos, relativamente importantes, às regras de vida inspiradas pela moral dos filósofos. Chegaram mesmo a transpor diretamente certos elementos. Dois, sobretudo: a crítica da vida matrimonial e o elogio da vida independente.

A crítica do casamento é um lugar comum da moral antiga que os autores ascéticos do século IV reutilizaram sem introduzir muitas modificações. Os aborrecimentos do casamento – *molestiae nuptiarum* – eram incansavelmente descritos, e numa forma muito iterativa, por todos aqueles que discutiam a questão familiar em todas as escolas filosóficas: deve-se ou não se casar? Teofrasto, que cita longamente são Jerônimo, é um dos exemplos dessas banalidades das quais se veem emergir três ou quatro temas principais. Incompatibilidade entre a vida filosófica e a existência matrimonial: “não se pode amar simultaneamente uma mulher e os livros”; defeitos intrínsecos das mulheres – seu ciúme, sua avidez, sua inconstância; a perturbação que elas provocam na alma e na existência de seus esposos; preocupações com dinheiro (“mantê-las pobres é bem difícil; suportá-las ricas é um tormento”) ou necessidade de uma vigilância; enfim, o pouco valor que é preciso conceder aos cuidados que elas podem fornecer ou mesmo aos

descendentes que delas se pode esperar se comparados aos amigos dos quais sabemos nos cercar, ou aos herdeiros que se pode escolher com todo conhecimento de causa.^[518]

A exposição sobre aborrecimentos do casamento é uma passagem quase obrigatória nos textos cristãos que tratam da virgindade. Nós a encontramos mais ou menos prolixamente no tratado *Peri parthenias*, de Gregório de Nissa (III, 2-7), no tratado de João Crisóstomo (em particular no capítulo XLIV e na longa série dos capítulos LI-LXII), em *Peri tês em parthenia alêthous aphtorias* [Da integridade da virgindade], de Basílio de Ancira (capítulo XXIII), em *Homilia VII* (15-16) em Eusébio de Emesa, em *De virginibus*, de santo Ambrósio (I, 6), em são Jerônimo, no *Adversus Helvidium* (capítulo XX), na carta 22, a Eustóquio, e em *Adversus Jovinianum*. Dentre todos estes textos, o de Gregório de Nissa pode servir de exemplo, na medida em que é construído segundo a exata retórica das diatribes pagãs concernentes às vantagens e inconvenientes do casamento para a vida. Sem o dizer explicitamente, Gregório de Nissa retoma os três principais argumentos nos quais se apoiavam os partidários da vida matrimonial: felicidade da vida de casal, satisfação de ter filhos, vantagem na hora da doença ou da velhice de ter ao seu redor uma família. Felicidade da vida partilhada? Ela é sem cessar ameaçada pela inveja, responde Gregório de Nissa, se é que existe, e a morte é a todo momento um risco de destruí-la. De todo modo, a idade, a velhice e o tempo a arruinam pouco a pouco: a beleza passando “como uma onda para chegar ao nada” não deixará atrás dela “nenhum traço, nenhuma lembrança, nenhum resto de sua flor presente”. Minada do interior pelo medo da mudança, que impede de aproveitar realmente os bens presentes, a felicidade da vida comum não passa de uma aparência. Os filhos? Mas há os sofrimentos do parto e os acidentes que frequentemente o acompanham. Há as mortes precoces, e os descendentes que sobrevivem são para os seus pais uma fonte de preocupações permanentes. Entristecem-se aqueles que não têm filhos e aqueles que os têm. Aqueles que choram seus filhos mortos e os que

lamentam os descendentes que sobrevivem. Quanto à velhice, em que os esposos devem ser um socorro um para o outro, pensemos sobretudo na viuvez que se dá por vezes desde a juventude, e deixa as mulheres sem apoio e sem recursos^[519].

O elogio da vida fora do casamento é tão tradicional quanto o apelo às “*molestiae nuptiarum*” do qual ele é de algum modo a outra face. A existência livre dos laços matrimoniais é por vezes representada pelos autores cristãos com ênfases próximas daquela que empregavam os filósofos da Antiguidade, quando prometiam aos celibatários uma vida de tranquilidade e de calma. Crisóstomo, por exemplo, opõe à vida do casamento uma existência “sem perigos” e “sem afazeres”,⁵²⁰ uma vida na qual o homem só dependeria de si mesmo.⁵²¹ E a descreve, pelo menos sob certos aspectos, segundo os termos da sabedoria humana e da felicidade filosófica: “Nenhuma perturbação na modesta morada [daquela que não se casou], todos os gritos são banidos de sua presença; como um porto de paz, o silêncio reina em seu coração, e mais perfeita ainda do que o silêncio, a serenidade em sua alma [...]. Que linguagem poderia exprimir a felicidade da qual usufrui uma alma assim disposta [...]. Encontro-me aqui em um embaraço extremo, porque não posso compreender como quase todo gênero humano, quando a ele se oferece uma felicidade na quietude e no repouso de espírito, não vê aí um prazer, ao passo que faz consistir na preocupação, nos sobressaltos e na inquietude o seu prazer maior!”⁵²²

Assim, o encorajamento à virgindade, pelo menos em um certo número de textos, passa pelo elogio de uma vida “independente”, com as vantagens que os filósofos nela reconhecem. Sem constrangimentos exteriores, “os pés” são “leves e livres de entraves”, eles não têm elos nos tornozelos.⁵²³ Nada de preocupação acerca de todas as aparências que constituem o essencial daquilo que cremos ser os bens do casamento – o nascimento, o renome familiar, a glória, a situação de