Síntese: Revista de Filosofia adere a uma Licença
Não comercial 4.0 Internacional - Creative Commons

DOI: 10.20911/21769389v45n141p145/2018

ENTRE FILOSOFIA ANTIGA E MONAQUISMO MEDIEVAL: UM LUGAR PARA JOÃO CASSIANO (C. 360-430)

In between ancient philosophy and medieval monachism: A place for John Cassian (c. 360-430)

Rossana Pinheiro-Jones *

Resumo: **O presente artigo tem o intuito de desenvolver uma reflexão sobre a relação entre filosofia antiga e monaquismo medieval, tal qual apresentada nas obras de João Cassiano, escritas entre 419 e 426 d.C. Defenderemos a hipótese de que Cassiano pode ser considerado um autor limítrofe entre Antiguidade e Idade Média pela relação que estabeleceu entre tradição e inovação e pela importância que atribuiu à ascese, prática filósofica antiga, como essencial à forma de vida monástica.**

Palavras-chave: **Filosofia antiga. Monaquismo medieval. João Cassiano.** *Instituições cenobíticas. Conferências.*

Abstract: **This article aims to discuss the relationship between Ancient Philosophy and Medieval monachism, in analysing John Cassian´s work (aprox 419-426). It also aims to demonstrate how Cassian can be considered an author situated in the boundaries between Antiquity and Middle Ages due to the way, in his works, he approaches the limits of tradition and innovation and argues in favour of ascesis, an ancient philosophical practice, as essential for monastic life.**

Keywords: **Ancient Philosophy. Medieval Monachism. John Cassian. Cenobite Institutes. Conference.**

* Professora de História Medieval na Universidade Federal de São Paulo/Guarulhos. Artigo recebido em 14/08/2016, aprovado para publicação em 23/02/2017.

I. Filosofia Antiga como um modo de vida

Em 1995, Pierre Hadot publicava sua obra *O que é a filosofia antiga?*, com o intuito de apresentar uma discussão sobre o próprio fazer filosófico. Esta importante obra divulgou as reflexões que o estudioso desenvolvia desde a década de 50, intensificadas com seu ingresso na direção do *Collège de France* e apresentadas em obras anteriores como *Exercises spirituels et philosophie antique* de 1987[1]. Mais do que um estudo limitado à compreensão da perspectiva filosófica antiga, o que Hadot apontava em *O que é a filosofia antiga?* era a profunda diferença entre a concepção filosófica antiga e moderna. Para determinar tal diferença, era fundamental traçar as características do fazer filosófico, em um período da história da filosofia que, para ele, abarcaria desde o momento de seu nascimento até o início da era cristã. Dentre as características da filosofia do período estaria a atenção dada à prática e à teoria[2]. Ou seja, não só a teoria deveria ser considerada o *métier* do filósofo por excelência, como a contemplação estaria aliada de maneira indissociável à ação. A filosofia seria, portanto, um modo de vida, e não simplesmente a investigação teórica de princípios abstratos, tal qual a modernidade a conceberia. Ao filosofarem, os antigos procuravam adequar o "ser" ao "pensar" e ao "agir" e, antes mesmo de aderirem a qualquer teoria, antes de escolherem uma doutrina para defenderem, procurariam ter uma prática, um comportamento diante de si e do outro.

A importância atribuída à prática pela filosofia antiga poderia ser confirmada por dois caminhos. O primeiro, por meio da relação mantida entre mestres e discípulos nas escolas filosóficas; ou entre o filósofo e sua audiência nos escritos de filosofia, o que, por sua vez, demonstraria a necessidade de um interlocutor para o fazer filosófico. O segundo aspecto seria a importância adquirida pela ascese, pelo desvincular-se dos sentidos com o auxílio de exercícios espirituais. Sobre o primeiro movimento, pode-se dizer que o mestre, ou o filósofo, somente poderia ensinar à medida que houvesse aprendido por meio da prática. Ao entrarem em contato com seus discípulos, portanto, os mestres convidavam-nos a conhecer determinada discussão, a adentrar na investigação de um tema específico, e a realizar uma conversão, uma transformação completa de si[3]. Não por outro motivo, Sócrates expressava-se por meio de questionamentos lançados a seus interlocutores, tal como existentes nos diálogos platônicos[4]. A preferência pela narrativa dialogada indicaria que o filósofo deveria incentivar a volta

---

[1] HADOT, Pierre. *Exercises spirituels et philosophie antique*. Albin Michel, 2002.

[2] Segundo Lima Vaz por *theoría, theoreîn* podia-se entender um "modo ou razão de viver, pelo que se distinguiria a vida do sábio daquela do vulgo, a fim de dedicá-la inteiramente à contemplação que convinha perseguir". LIMA VAZ, Henrique. *Contemplação e dialética nos diálogos platônicos*. São Paulo: Edições Loyola, 2012, p. 30.

[3] Vide, por exemplo, PLATÃO. *Defesa de Sócrates*. São Paulo: Cultrix, 1995.

[4] PLATÃO. *Defesa de Sócrates*. São Paulo: Cultrix, 1995.

do interlocutor para si mesmo, para que se mantivesse atento, cultivasse e cuidasse de si[5]. Este percurso possibilitaria a descoberta, em si e por si, do conhecimento, ainda que vinculado à presença de um mestre como guia[6].

Mas não somente os diálogos ressaltariam a relação com discípulos como fundamental ao ofício filosófico. Também outras formas narrativas apontariam para a importância do outro e da cautela com o modo de vida como fundamentais à prática filosófica. O gênero biográfico, por exemplo, teria surgido também no século IV a. C. e, ainda que não possuísse uma forma definida, já elegeria o filósofo como personagem principal, a ponto de Tomas Hägg e Philip Rousseau[7] vincularem o surgimento deste gênero narrativo ao impacto da personalidade daquele que passaria à história como o modelo de filósofo por excelência: Sócrates. Em razão disto, tais autores iriam considerar a *Apologia a Sócrates* de Platão a obra prima do gênero biográfico deste período, visto que a ausência formal da biografia permitiria uma composição despreocupada com a apresentação dos fatos em cadeia cronológica e a possibilidade de escrita em forma oratória[8]. Neste e em outros textos de Platão podemos perceber que o filosofar compreenderia um exercitar-se para a morte, tal qual fora dito por Sócrates diante dos cidadãos de Atenas em sua defesa, resultante daquilo que Hannah Arendt chamaria de "o conflito entre o filósofo e a *polis*"[9]. Também diante de seus discípulos, após seu julgamento e enquanto esperava pela morte, Sócrates defenderia o desapego aos sentidos e a concentração em verdades transcendentes como fundamentais àquele que desejasse ser chamado "filósofo". Neste sentido, seria imprescindível o ajuste entre prática, pensamento e discurso. Ou, como propunha Hannah Arendt para se referir à consideração da *vida activa* entre os gregos, seria indispensável valorizar

---

[5] "Um verdadeiro diálogo não é possível se não se quer realmente dialogar. Graças a esse acordo entre interlocutores, renovado a cada etapa da discussão, já não é um dos interlocutores que impõe sua verdade ao outro; bem ao contrário, o diálogo ensina-lhes a pôr-se no lugar do outro. a superar seu próprio ponto de vista. Graças a seu esforço sincero, os interlocutores descobrem por eles mesmos, e neles mesmos, uma verdade independente deles, na medida em que se submetem a uma autoridade superior, o *logos*". HADOT, Pierre. *O que é a filosofia antiga?* São Paulo: Loyola, 1999, p. 100.

[6] Referimo-nos aqui à conhecida passagem de *Mênon* na qual, por meio do questionamento a um escravo, Sócrates o faz chegar à resolução de problemas matemáticos. Todavia, alertamos que, segundo Lima Vaz, esta passagem seria uma primeira exposição que Platão faria de sua teoria da reminiscência, desenvolvida posteriormente em *Fédon* e na *República*. Em Fédon, por exemplo, encontra-se a seguinte afirmação: "-Pois, não, com um argumento esplêndido – respondeu Cebes; — fazendo-se perguntas aos homens, se bem conduzida a investigação, eles dizem tudo como é. Ora, se não houvesse neles um conhecimento e um raciocínio correto, não seriam capazes de fazê-lo. Em segundo lugar, se a gente passa às figuras geométricas ou a conhecimentos análogos, aí comprova com a máxima de certeza que assim é". PLATÃO. *Fédon.* São Paulo: Cultrix, 1995, p. 156.

[7] ROUSSEAU, P; HÄGG, T. *Greek biography and panegyric in Late Antiquity*. Berkeley: University of California Press, 2000.

[8] *Ibid*, p. 03.

[9] ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999, p. 20.

discurso e ação como fundantes da esfera política. Se a filosofia deveria constituir-se neste exercitar-se para a morte, nesta separação entre alma e corpo e neste desapego constante dos sentidos com vistas à reflexão e ao conhecimento das verdades em si[10], outra não deveria ser a atitude do filósofo Sócrates diante de seus juízes e da execução de sua pena de morte senão o destemor[11].

Nas biografias, portanto, também se pode encontrar a importância de que o filósofo levasse uma vida ascética. Ao analisar as biografias escritas por Porfírio e Jâmblico, dois filósofos neoplatônicos dos séculos III e IV d.C., Gilliam Clark forneceu indícios para corroborar a tese de que o filósofo ideal seria aquele que se desapegava das preocupações mundanas, da propriedade e mesmo da política, com o intuito de minimizar os desejos do corpo para ascender em direção à razão e ao divino. A procura pela resposta à questão: "como deveria um filósofo viver", encontrava como parte de sua explicação a exposição do "como havia vivido". Assim, as práticas ascéticas e de desapego não eram um fim em si mesmo, à medida que seriam também concebidas como modelo de vida para os discípulos. O intuito de narrar a vida do filósofo não se limitava a fazê-la conhecida, mas procurava fornecer um modelo a ser seguido por aqueles que desejassem seguir os caminhos da filosofia[12]. Por esta razão, Gillian Clark apontaria que:

> [...] uma mudança [de foco] é da vida para o modo de vida: da notável *bíos* individual de um homem santo da antiguidade tardia, de um filósofo carismático e peripatético, para o filósofo como professor entre seus estudantes, inspirando e promovendo a *bíos* filosófica da qual sua própria vida é um tipo de protótipo[13].

Diálogo, apresentação de um modelo de vida pautado pelo desapego e pela ascese, atenção à formação e conversão de "outrem" considerado como um discípulo foram retratados, até aqui, como indispensáveis a uma filosofia tida como modo de vida durante a Antiguidade. Também o cuidado e a transformação de si deveriam ser buscados pelo filósofo. Esses permitiriam a valorização da prática nas escolas filosóficas, uma vez que demandavam o recurso recorrente a exercícios espirituais. Segundo Hadot, tais exercícios seriam

> [...] práticas, que podem ser de ordem física, como o regime alimentar; discursiva, como o diálogo e a meditação; ou intuitiva, como a contemplação, mas que são todas destinadas a operar modificação e transformação do sujeito que as pratica[14].

---

[10] Vide, por exemplo, PLATÃO. *Fédon*. São Paulo: Cultrix, 1995, p. 149.
[11] Em PLATÃO. *Fédon*. São Paulo: Cultrix, 1995.
[12] CLARK, Gillian. "Philosophic lives and the philosophic life". In: ROSSEAU, P; HÄGG, T. *Greek biography and panegyric in Late Antiquity*. Berkeley: University of California Press, 2000, p. 29-49.
[13] HADOT, Pierre. *O que é a filosofia antiga*. São Paulo: Loyola, 1999, p. 30.
[14] *Ibid*, p. 21.

Nas escolas do período helenístico, como o estoicismo, por exemplo, o preparar-se socrático para a morte seria associado à dedicação integral ao tempo presente. Para tanto, os estoicos teriam desenvolvido exercícios espirituais voltados para a atenção e vigilância de si. Ou seja, para o exame constante da consciência, bem como para a rememoração de fórmulas e máximas escritas em forma breve e resumida para possibilitar, justamente, a melhor retenção das normas de vida na memória. Tais exercícios seriam fundamentais para a aquisição do autocontrole e para que o homem pudesse distinguir, com clareza, aquilo que dependia e o que não dependia de si, tal qual sugeria a máxima clássica de Epicteto, um dos grandes nomes do estoicismo romano: "Não deseje que o que acontece aconteça como tu queres, mas queira que o que acontece aconteça como acontece e serás feliz"[15].

A distinção entre o que estava e não estava sob controle humano acarretaria desdobramentos de ordem moral e política. Do ponto de vista moral, o reconhecimento de que o bem estaria naquilo que dependia apenas do homem impossibilitava a existência de um bem ou um mal desvinculado da intenção moral. Por consequência, determinava como prerrogativa que o poder, ou domínio, estaria vinculado a esta mesma distinção: aquilo que dependia do homem estava em seu poder, aquilo que não dependia, estaria fora de seu domínio, tornando-se não um mal por natureza, mas por atribuição de julgamento. Por natureza, as coisas seriam indiferentes e por estarem fora da mente ou do desejo humanos não deveriam causar frustrações ou alegrias. As práticas espirituais apontadas pelo estoicismo deveriam conduzir à impassibilidade diante dos acontecimentos mundanos (*apatheia*). Com isso, o homem conquistaria autossuficiência (*autarkeia*) e autonomia, bem como tranqüilidade de alma (*ataraxia*) e consciência de seu pertencimento cósmico. Neste sentido, o cultivo dos exercícios espirituais e a concentração na própria interioridade resultariam em transcendência de si e abertura para o pertencimento a um todo, composto tanto pela humanidade, quanto pela totalidade cósmica[16]. Tais aquisições seriam a chave para calar as paixões que conduziam o homem ao mal moral e ao sofrimento diante da vida.

Contudo, tal descoberta da interioridade por Epicteto corresponderia, segundo Hannah Arendt[17], ao fracasso da liberdade vivenciada no plano

---

[15] Referência a *Ench* 8, *apud* HADOT, Pierre. *O que é a filosofia antiga*. São Paulo: Loyola, 1999.
[16] HADOT, Pierre."Réflexions sur la notion de culture de soi". In: *Michel Foucault philosophe. Rencontre Internationale*, Paris, 9: 261-269, 10, 11, janvier, 1988.
[17] "A experiência de liberdade interior são derivativas no sentido de que pressupõem sempre uma retirada do mundo onde a liberdade foi negada para uma interioridade na qual ninguém mais tem acesso. Nem o coração nem a mente, mas a interioridade, como região de absoluta liberdade dentro do próprio eu, foi descoberta na Antiguidade Tardia por aqueles que não possuíam um lugar próprio no mundo e que careciam portanto de uma condição mundana que, desde a Antiguidade primitiva até quase a metade do século XIX, foi unanimemente considerada como sendo um pré-requisito para a liberdade". ARENDT, Hannah. "O que é liberdade". In: _____. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2005, p. 192.

político. Ao deixarem de ser livres e experimentarem a falência do domínio público, os filósofos da era alexandrina e imperial romana teriam transformado a liberdade no último dos grandes temas metafísicos, convertendo, portanto, a ausência de liberdade política em liberdade interior, apolítica por princípio, e espaço de domínio seguro do homem porque não sujeito a coerções externas. A partir de então, liberdade significaria estar livre dos próprios desejos, marcando uma transposição das relações humanas e mundanas para uma vivência na interioridade[18].

Michel Foucault apresentou conclusões similares às de Pierre Hadot e Hannah Arendt ao afirmar que entre os filósofos da era imperial romana valorizou-se a volta do homem para si mesmo, unida ao enrijecimento de considerações sobre as práticas sexuais. Ainda que "cultura de si" e desenvolvimento de "técnicas de si" existissem desde Sócrates, teriam atingido seu apogeu com os estoicos. Tal movimento "não seria o reforço de uma autoridade pública que poderia dar conta do desenvolvimento dessa moral rigorosa, mas antes o enfraquecimento do quadro político e social no qual se desenrolava, no passado, a vida dos indivíduos"[19]. Se em seus trabalhos iniciais, Foucault procurara analisar os lugares de poder, nos últimos estudos, sua atenção voltar-se-ia para a construção da subjetividade através de constrangimentos, abstinências e sujeições, que incluíam as práticas sexuais. Nessa perspectiva, o corpo poderia também se constituir como lugar de poder. Em suas últimas obras, compreendidas pelos dois últimos volumes da *História da sexualidade* (c. 1984), e pela *Hermenêutica do sujeito* (curso dado no *Collège de France* em c. 1982), Foucault consideraria a filosofia uma estética da existência e é nesse sentido que se pode perceber a importância dos estudos de Pierre Hadot para sua compreensão da Antiguidade e da primeira era cristã como momentos de insinuação da subjetividade a partir do desenvolvimento do cuidado de si. Assim como Hadot, Foucault estava preocupado em compreender a diferença marcante entre os antigos e os modernos, no que dizia respeito à construção de um "eu" a partir de considerações diferenciadas sobre as relações entre verdade e subjetividade. Todavia, Foucault reduziria a perspectiva hadotiana de que a filosofia seria um modo de vida, uma arte da existência, expressa em três partes – lógica, física e ética – ao valorizar unicamente a ética e situar o prazer como seu centro, talvez por atentar, exatamente, para as dissonâncias e inversões na relação entre o preceito

[18] A tese hoje clássica que associa o nascimento da filosofia helenística com a perda da liberdade das cidades gregas teria sido, segundo Salma Tannus Muchail, refutada por Pierre Hadot e Michel Foucault. Sustentaremos que, em certa medida, esta relação entre descoberta da interioridade e perda de liberdade política também esteve presente no pensamento de alguns destes autores e foi assim aceita por uma parte da historiografia que tratou do monaquismo e que teve em Foucault uma de suas inspirações. MUCHAIL, Salma. *Foucault. Mestre do cuidado.* São Paulo: Loyola, 2011, p. 52 e segs.

[19] FOUCAULT, Michel. "O cuidado de si". *História da sexualidade*. Rio de Janeiro: Graal, 1982, p. 47.

do conhecimento e o do cuidado de si. Foucault procuraria demonstrar como no período imperial a ética do prazer movida pelo exterior fora substituída por outra determinada pelo prazer que o homem poderia obter ao cuidar e cultivar o "si".

A partir dessa ótica, portanto, em *O cuidado de si*, Foucault apresentaria o rigor na consideração das práticas sexuais em concordância com tal valorização do cuidado de si e da atenção dada a si mesmo. Seria este cuidado de si que constituiria o homem como sujeito de seus atos já que, na cultura grega, dominar a si mesmo seria pressuposto para o governo da cidade. Ou seja, antes de se ocupar com o governo dos outros, o homem deveria se dedicar ao cuidado de si. Para Foucault, a relação consigo mesmo seria o termo da conversão e o objetivo final de todas as práticas de si. Consistia em uma ética do domínio pensada através do modelo jurídico da posse, a qual configurava a dependência do homem apenas de si mesmo: "nada limita nem ameaça o poder que se exerce sobre si; detém-se a *potestas sui*"[20]. Portanto, Foucault apontava que a fórmula amplamente divulgada como própria à filosofia antiga do "conhecer-se a si mesmo" estaria subordinada a esta que impunha o cultivo da alma e a obtenção do prazer consigo mesmo.

Todas as considerações feitas até aqui não estão deslocadas da proposta de se refletir sobre a proximidade entre monaquismo medieval e filosofia antiga na passagem da Antiguidade para a Idade Média. Tampouco estão distantes de algumas perspectivas consolidadas na historiografia dedicada ao surgimento do monaquismo. Isso porque, segundo Hadot, a filosofia antiga, vista como modo de vida, não teria deixado de existir com o fim do período imperial e a ascensão do cristianismo. Ao contrário, tal concepção filosófica teria sido retomada pelos próprios cristãos, na tentativa de fazer do cristianismo a verdadeira filosofia. Com esse propósito, os Padres da Igreja grega do século IV teriam sobreposto cristianismo e filosofia e teriam visto no monaquismo o modo de vida cristão mais sublime, tendo em vista que os monges procuravam atingir a perfeição da vida cristã através de práticas ascéticas, a começar pelos Padres do deserto. A assimilação da filosofia antiga ao monaquismo permitiria a preservação de noções helênicas, sobretudo estoicas, tais como a tranquilidade da alma, o domínio de si, a atenção consigo mesmo, a busca constante da eliminação das paixões e o controle dos pensamentos. Se o verdadeiro filósofo, segundo Hadot, poderia ser descrito como alguém que se diferenciava dos outros "pela conduta moral, por falar francamente, pelo modo como se nutria ou se vestia, pela atitude em respeito à riqueza e aos valores convencionais"[21], os monges ocupariam esse modelo de perfeição de conduta,

---

[20] FOUCAULT, Michel. "O cuidado de si". In: *História da sexualidade*. Rio de Janeiro: Graal, 1982, p. 70.

[21] HADOT, Pierre. *Philosophy as a way of life:* spiritual exercises from Socrates to Foucault. Blackwell, 1995.

diferenciando-se no seio da sociedade cristã, pela disciplina no vestir, pela dieta alimentar, e pela correta distribuição das horas do dia entre vigílias, orações e trabalhos manuais.

Michel Foucault, por sua vez, forneceu duas interpretações para a relação entre monaquismo e filosofia antiga. Por um lado, o primeiro romperia com a cultura de si, ao inverter por completo a hierarquia entre o cultivo de si e o conhecer a si mesmo. Tal conhecimento permitiria a abnegação deste "si", impulsionaria a uma renúncia completa de si, em nome do imperativo da obediência e da submissão da vontade, características da vida monástica. Com isto, ter-se-ia um rompimento entre filosofia antiga e monaquismo medieval[22]. Por outro lado, a perspectiva monástica não marcaria uma ruptura definitiva com a cultura do cuidado de si, mas a teria intensificado à medida que os monges dariam grande atenção à prática da ascese, sobretudo com o controle do corpo e a busca de abstinência sexual e de uma castidade rigorosa[23]. Veremos a seguir como tais considerações filosóficas penetraram o universo dos estudos dedicados à história do monaquismo e, em especial, como João Cassiano constituiu-se como um elo importante da releitura da vida filosófica antiga feita em ambiente monástico, sobretudo pela importância que atribuiu à ascese e à relação entre mestres e discípulos expressa em forma dialogada. Todavia, ao enfatizar a tradição e a autoridade como aspectos fundamentais da transmissão do ensinamento e da aquisição da forma de vida monástica, Cassiano contribuiu para a transformação do projeto filosófico antigo, situando-se, como um autor limítrofe entre a Antguidade e a Idade Média.

II. O monaquismo medieval como prática ascética

A atenção dada à castidade e à ascese como meio de conter e dominar o corpo, associada a um esvaziamento ou negação da vivência em comunidade política, marcariam a obra de Peter Brown a partir dos anos 70, fruto tanto de mudança em sua perspectiva epistemológica oriunda da aproximação com a antropologia, quanto de seu contato, nos anos 80, com Foucault e com os trabalhos desenvolvidos no *Collège de France*[24]. Em sua participação para a coletânea *História da vida privada*, Peter Brown apresentou as

---

[22] FOUCAULT, Michel. "As técnicas de si". In: *Espaço Michel Foucault*. www. Filoesco.unb.br/Foucault.

[23] Tese defendida por Foucault em *Hermenêutica do sujeito*, segundo Arnold Davidson. "Introduction". HADOT, Pierre. *Philosophy as a way of life:* spiritual exercises from Socrates to Foucault. Backwell, 1995.

[24] A este respeito, ver CAMERON, Averil. "On defining the holy man". In: HOWARD-JOHNSTON, James; HAYWARD, Paul Antony, *The cult of Saints in Late Antiquity and the Early Middle Ages.* Oxford: Oxford University Press, 1999.

características do período compreendido entre o final dos Antoninos até o início do século VI. O capítulo publicado nesta obra seria uma exposição das teses centrais que posteriormente seriam desenvolvidas em sua obra *Corpo e sociedade*: homem, mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo, marcando uma mudança de perspectiva metodológica de Brown. Se nos anos 70, o autor havia investigado o lugar e a função do homem santo, nos anos 80, passaria a se preocupar com a tensão entre indivíduo e sociedade[25], a partir do problema da sexualidade e da renúncia sexual, considerando o corpo expressão daquela tensão. Neste sentido, a crise do Império Romano poderia ser considerada uma crise na concepção de liderança, com o deslocamento da confiança em instituições impessoais para a confiança em homens[26]. A Antiguidade Tardia seria, portanto, o período no qual emergiria uma comunidade liderada por homens que concentravam no corpo e na renúncia à sexualidade a capacidade para o comando[27].

Segundo Brown, o sucesso do monaquismo no período poderia ser atribuído ao fato de estes homens serem solitários e terem desenvolvido, com perfeição, o "ideal de simplicidade de coração" pregado pelo judaísmo. O autor enfatizou, então, o anacoretismo como o modo de vida monástico mais inspirador do momento e, ao abordá-lo, sustentou a tese de que havia no período uma dicotomia entre episcopado e monacato, o que tornava a iniciativa do anacoreta de se retirar para o deserto, para um espaço diverso ao das cidades, um ato de desestruturação e contestação social[28]. Na perspectiva de Brown, os monges seriam os *outsiders* de sua comunidade,

---

[25] A busca pela compreensão desta relação indivíduo e sociedade parece ter sido uma preocupação que acompanhou a trajetória intelectual de Peter Brown desde o início de seus estudos. Em 1968, quando publicou a obra sobre Agostinho, a abordagem desta relação foi feita por meio de uma biografia histórica, com fortes inclinações à psicologia. A partir da análise e da descrição da vida de um homem e seus conflitos, mudanças e perspectivas, Brown achava possível, através da biografia de Agostinho, compreender a sociedade que tornou possível a existência desse homem. Nela, ele não pensou a história através de categorias ou blocos homogêneos, tais quais "cultura popular", "mentalidade coletiva", mas destacou as perspectivas psicológicas de uma pessoa singular em suas motivações internas como motor explicativo da inserção de Agostinho no todo. Na década de 70, têm início os estudos sobre o homem sagrado e sua *função* na Antiguidade Tardia. Brown desenvolveu estudos na área da história social da religião e se destacou dos historiadores sociais e dos historiadores da religião ao se preocupar com o estudo da imagem como produto da sociedade e se voltar para o estabelecimento das funções sociais da categoria analisada, como *o homem santo, o homem sagrado*. Não mais uma *psicologia histórica* com ênfase no individuo nortearia sua investigação, mas uma *história sociológica das religiões*.

[26] "The rise and the function of the holy man". In: *Journal of Roman Studies,* vol 6 (1971), p. 80-101.

[27] BROWN, Peter. "A Antigüidade Tardia". In: DUBY, Georges; ARIES, Philippe. *História da vida privada*. São Paulo: Cia das Letras, 1998.

[28] "Os monges evoluem, portanto, numa zona marginal, claramente vista como despojada das definições e sustentáculos habituais da vida organizada em sociedade. Estabelecem-se no equivalente social do continente ártico, um espaço considerado vazio desde tempos imemoriais no mapa da sociedade mediterrânea". BROWN, Peter. "A Antigüidade Tardia". In: DUBY, Georges; ARIES, Philippe. *História da vida privada*. São Paulo: Cia das Letras, 1998, p. 278.

fator que lhes garantiria o estatuto de homem sagrado já que somente à margem ou fora da sociedade é que se tornava possível a conquista da sacralidade[29]. Essa "terra de ninguém" habitada pelos monges teria se +constituído em opção diversa pela consideração do sagrado e do profano em termos de distanciamentos e deslocamentos geográficos. O que, entre platônicos e estoicos, seria interpretado como uma "fuga para dentro", tornar-se-ia, na pena de Brown, uma fuga simultaneamente para dentro e para o exterior, uma vez que à sacralidade do homem santo, adquirida por estar apartado da sociedade, seria associada sua capacidade de controlar o próprio corpo devido à renúncia sexual[30].

Esta seria também a opção interpretativa de Arnaldo Momigliano, quando tratou da ascensão do cristianismo no período pós-constantiniano. O autor chegaria a sugerir que a própria decadência do Império Romano estaria vinculada à estruturação da Igreja. Portanto, a característica mais marcante do século IV seria o "surgimento da Igreja como organização que rivalizava com o próprio Estado e que foi capaz de atrair pessoas educadas e influentes"[31]. Mas, a despeito disto, a Igreja estaria longe de formar uma unidade segura e homogênea e seria neste contexto de prosperidade face à decadência político-social do Império, que o autor situaria o aparecimento dos monges. Para ele, os anacoretas do século III d.C. seriam cristãos que desejavam viver uma vida cristã perfeita e que abandonavam tanto o mundo pagão quanto as comunidades cristãs ao se retirarem para o deserto. Com

---

[29] Em "Chrétienté oriental et chrétienté occidentale dans l´Antiquité Tardive: La divergence". *La société et le sacré dans l´Antiquité Tardive*. Éditions du Seuil, 1985, Peter Brown afirma que enquanto no Ocidente o *locus* do poder sobrenatural associado ao sagrado estava fixado de maneira cada vez mais precisa e não havia dúvidas quanto à natureza ou à localização do poder espiritual e nem quanto aos meios de se exercer os atos rituais, no Oriente esse *locus* não era preciso e permanecia ambíguo e paradoxal. Esta diferença na *koiné* mediterrânica fez com que no Oriente o homem santo se situasse não acima da sociedade, mas fora dela. O poder das figuras sagradas ascéticas era proveniente de seu afastamento para o deserto, lugar que se constituía como a antítese da vida humana.

[30] No artigo "The rise and function of holy man in Late Antiquity", Brown discutiu o aparecimento do homem sagrado e assinalou a importância da Síria, muito mais do que a do Egito, como o lugar privilegiado para a existência de ascetas. Segundo o autor, o Egito vivenciou a eclosão do monasticismo, bem como o auge da articulação sofisticada entre doutrina e prática ascéticas, mas somente na Síria e na Ásia Menor foi possível que a função dos homens sagrados fosse socialmente reconhecida. O motivo da diferença foi atribuído à geografia diversa das duas regiões. Enquanto no Egito a diferença entre cidade e deserto era real e ocasionava a necessidade de os homens suprirem sua sobrevivência com o trabalho de suas próprias mãos, na Síria a diferença na era tão profunda a ponto de ocasionar uma ruptura entre o ambiente ascético e a população local. Mas ainda aqui, o homem garantia seu estatuto de sagrado por estar fora da comunidade. BROWN, Peter. "The rise and function of holy man in Late Antiquity". *The journal of Raman Studies,* vol. 61, 1971, p. 80-101; A crítica ao posicionamento de Brown pode ser encontrada em GASPAR, Cristian. Cassian´s syrian monastic contemporaries. In: BADILITA, Cristian; JAKAB, Attila. *Jean Cassien entre l´Orient et l´Occident.* Paris: Beauchesne, 2003.

[31] MOMIGLIANO, Arnaldo. "Introducción". *El conflicto entre El paganismo y El cristianismo en el siglo IV.* Madrid: Alianza Editorial, 1989, p. 23.

isto, tornavam-se uma ameaça para a sociedade, já que se organizavam segundo seu próprio modelo e desafiavam a autoridade episcopal ao se apresentarem como a personificação do cristianismo perfeito. Enquanto os bispos desejavam reestruturar o mundo e possuíam um compromisso construtivo com as ambições seculares, os anacoretas manifestariam seu "desdém pelo mundo". Mas, como representavam o verdadeiro ascetismo cristão não puderam ser eliminados. Em contrapartida, foram assimilados em ordens cenobíticas, nas quais a vida coletiva era regrada e podia ser submetida à autoridade episcopal.

Segundo Momigliano, portanto, enquanto no Ocidente com Jerônimo, Agostinho e João Cassiano, as regras monásticas começaram a ser concebidas como normas de conduta aprovadas e colocavam os mosteiros sob o controle direto ou indireto de bispos, no Oriente, os monges permaneceriam insubmissos e rebeldes, perturbadores fanáticos e ignorantes em decorrência do descontentamento social[32]. Ainda assim, o autor afirmaria que o monaquismo, paulatinamente, deixaria de ser um perigo e se tornaria uma fonte de poder e de inspiração ao modo de vida cristão. Converter-se-ia em força construtiva para a sociedade ao reunir homens em uma nova forma de vida comunal, o que lhe daria independência econômica e autogoverno político. Portanto, mesmo que defendesse o regramento dos mosteiros como caminho para o controle destes monges pelos bispos, ao final de sua exposição, o autor insistiria em sua força subversiva por consistir uma via alternativa quer ao paganismo, quer ao episcopado[33].

O cenário construído por estas leituras modernas sobre a Antiguidade traz, por um lado, o traçado de rupturas e a insistência em continuidades na forma de apresentar uma *via antiga* diferenciada da moderna para a constituição do "eu" a partir de técnicas que levavam a um "cuidado de si" e a um modo de vida elaborados, sobretudo, no período helenístico imperial, acentuados ou subvertidos pelo monaquismo emergente durante os séculos finais do Império Romano. Também haveria uma retomada e até um aprofundamento da relação entre tal modo de vida, as técnicas para o cuidado de si e a rejeição da comunidade política e do outro como elementos fundamentais para o desenvolvimento do "si". Da mesma forma que Epitecto teria virado suas costas para o mundo e valorizado a liberdade interior, os monges, sobretudo os anacoretas, da era cristã se retirariam do mundo através de um recolhimento simultaneamente interior e exte-

---

[32] Cabe a ressalva de que Arnaldo Momigliano não trabalhou com a distinção entre monacato egípcio e sírio e que a carga de desordem e conturbação da norma ficaria historicamente a cargo dos monges sírios. Lembramos também que Peter Brown lidou contraditoriamente com o monacato egípcio ao vê-los como parâmetro de ascetismo e exercício de poder sobre a comunidade, e também como fonte de selvageria e heresia. BROWN, Peter. "The rise and function of holy man in Late Antiquity". *The journal of Roman Studies,* vol. 61, 1971, p. 80-101.
[33] MOMIGLIANO, Arnaldo. "Introducción". *El conflicto entre El paganismo y El cristianismo en el siglo IV.* Madrid: Alianza Editorial, 1989.

rior. Não só depositariam em sua interioridade a capacidade de controle e exercício da liberdade, como se estabeleceriam em regiões inóspitas e afastadas dos olhares mundanos para, sozinhos, praticarem uma vida de ascese e de rigor alimentar, renunciando à família, à sexualidade e aos postos administrativos do Império. Este é o quadro, portanto, que pretendemos ter em mente quando fizermos nossa reflexão sobre João Cassiano, autor considerado um dos pilares da estruturação do monaquismo ocidental pré-beneditino. E seguiremos estas reflexões levando em consideração, em primeiro lugar, a noção de tradição e autoridade defendida pelo monge de Marselha que parece situá-lo, exatamente, nas fronteiras entre filosofia antiga e monaquismo ocidental.

III. Entre filosofia antiga e monaquismo medieval: um lugar para João Cassiano

Assim como para grande parte dos autores da Antiguidade Tardia, a biografia de João Cassiano é incerta. Teria nascido em, aproximadamente 360, possivelmente em uma cidade situada entre o Danúbio e o Mar Negro, chamada Dobroudja[34]. Segundo seu próprio testemunho, teria nascido em uma família com posses (Col 24. I, p. 171-172)[35] e teria tido condições de se dedicar aos estudos da literatura, poesia e história épicas com um pedagogo (Col 14. 12, p. 385) e pode-se considerar que teve conhecimentos da cultura pagã. Em 380, deixaria sua família para, juntamente com seu amigo Germano, realizar uma viagem a Belém com o intuito de conhecer o monaquismo palestino. Mas não ficaria por muito tempo na região onde Cristo nascera (Inst. 3.4, 1, p. 103) e Jerônimo habitaria, partindo ao Egito, onde vivenciaria a experiência monástica em comunidades na Cétia, Nítria e Quélia. Experiência esta que, já em terras "ocidentais", exporia em duas obras dedicadas à normatização da vida monástica: *As instituições cenobíticas* (419) e as *Conferências* (entre c. 420 e 428). Enquanto as *Instituições* apresentariam as regras para o disciplinamento do homem exterior a ponto de ser marcado com a insígnia monástica, como o vestuário a portar (Inst. 1), a dieta alimentar a seguir (Inst. 2), os horários de vigília, de orações e de trabalho a executar (Inst. 3), bem como um início de inclinação para o disciplinamento do homem interior na determinação dos vícios que deveriam ser evitados (Inst 5 a 12), suas *Conferências* marcariam uma volta ao homem interior e às virtudes que deveria cultivar para evitar, por

[34] STEWART, Columba. *Cassian the monk.* Oxford: Oxford University Press, 1998.

[35] Todas as referências às *Instituições cenobíticas* e *Conferências* de João Cassiano feitas neste artigo estão de acordo com a edição bilingue organizada pelas *Sources Chrétiennes*, a saber: *Conférences* I, SC n. 42bis; *Conférences* II, SC n.54bis; *Conférences* III, SC n.64; *Institutions cénobitiques*, SC n. 109.

exemplo, a mobilidade de pensamentos com fins a conquistar a pureza de coração, tema, inclusive, de sua primeira conferência.

Se podemos considerar que as *Instituições cenobíticas* foram escritas com as palavras do próprio Cassiano, nas *Conferências*, ele sairia de cena para que os *auctores* tratassem da contemplação das coisas divinas, da natureza da alma, do pecado, da mobilidade dos pensamentos, entre outros temas importantes para a edificação de monges situados no continente provençal e nas ilhas de Lérins ou Hyéres, para os quais João Cassiano dedicaria os três volumes desta obra. Na dedicatória do último volume da obra, determinaria que:

> [...] os Pais eminentes, cuja palavra faz a trama destas *conferências,* que são expressas de tal maneira e sobre todas as coisas e recebidas com tais temperamentos, que podem convir tanto a uma quanto à outra profissão [cenobitas e anacoretas], que fizestes florescer na região ocidental e até nas ilhas, povoando-as com irmãos [...]. A estes últimos [anacoretas] vossas preocupações e trabalhos já tiveram uma imensa vantagem. Ocupados com os mesmos exercícios que os anciãos praticaram, eles se tornam preparados para abraçar mais facilmente seus preceitos e ensinamentos. Mas o que eu digo? São os autores mesmos das conferências [*auctores conlationum*] que eles receberão em suas celas com estes volumes, para se deleitarem de sua entrevista todo dia, fazerem a eles perguntas e escutarem suas respostas [...][36].

Nesta dedicatória, dois aspectos considerados próprios à filosofia antiga podem ser destacados. O primeiro diz respeito à própria estrutura do texto e sua forma de composição: o título que recebeu, *Conlationes*, apontaria para a importância do diálogo estabelecido entre mestres na arte monástica e seus pretensos discípulos, uma vez que "conferências" ou "colações" significavam as conversas travadas pelos anciãos com Cassiano e Germano[37]. A obra foi composta por vinte e quatro conferências e no início de cada uma delas, João Cassiano apresentou a vida sublime levada pelo ancião responsável pela conversa, como modo de legitimar sua fala e sua capacidade de ensinamento. Todavia, a concepção dialogada da obra recebeu, em Cassiano, um pequeno deslocamento em relação ao visto anteriormente. Ali, não são os anciãos, ou mestres, os responsáveis pelo questionamento dos discípulos, já que apresentam uma doutrina.

---

[36] *Ea namque conlationes istae summorum patrum disputatione contextae sunt et ita in omnibus temperatae, ut utrique professioni, qua non solum occiduas regiones, uerum etiam insulas maximis fratrum cateruis fecistis florere, conueniant* [...] *Quibus hoc praecipuum contulit praecedens uestri laboris industria, ut parati iam atque in iisdem exercitiis deprehensi facilius praecepta seniorum atque instituta suscipiant, ipsosque in cellulas suas autores conlationum cum ipsis conlationum uoluminibus recipientes et cotidianis quodammodo cum eis interrogationibus ac responsionibus conloquentes* [...]. (Praef. Col XVII, SC n. 64, p.08-09). As citações latinas deste artigo estão em conformidade com o disposto nas edições das SC referidas acima. Para o caso desta citação, SC n. 64, p. 08-09.

[37] Collatio (Conl-) *onis*: 1- encontro, choque; 2- contribuição, subscrição; oferenda feita aos imperadores, 3- comparação, aproximação, confrontação. In: GAFFIOT, F. *Dictionnaire abrégé*. Latin/Français. Paris: Haschette Livre, 1936.

Questionar tornou-se prerrogativa do próprio discípulo, na maioria dos casos de Germano, o qual desempenhava um papel fundamental no aprofundamento da lição espiritual dispensada pelos anciãos. Ou, como disse Cassiano em seu prefácio, seriam os monges em suas celas que, a partir da leitura desta obra, interrogariam os anciãos.

Por outro lado, "conferências" ou "colações" seria a tradução para o latim do vocábulo grego *symbolos.* Ou seja, compreenderiam a apresentação, de maneira resumida, dos ensinamentos das Escrituras[38]. Nesta obra, portanto, além de promoverem o aprimoramento moral dos discípulos e a conversão dos interlocutores, através do diálogo e da disposição a responderem aos questionamentos, os anciãos conduziriam os discípulos pelo caminho da superioridade moral através da transmissão dos ensinamentos de Deus e da determinação de exercícios que deveriam ser praticados pelos discípulos da mesma forma que já o fora pelos mestres. Os anciãos seriam pessoas legítimas para ocupar tal função, pois se encontravam em uma cadeia sucessória que lhes garantia a autoridade para o ensinamento e conhecimento das questões divinas. A legitimidade dos anciãos para dizer o que era a verdade sobre as Escrituras derivaria, em primeiro lugar, da vida virtuosa que levavam, a qual lhes daria acesso às "ciências das Escrituras", conforme Cassiano defenderia na décima-quarta conferência. Em segundo lugar, pelo fato de serem os sucessores dos apóstolos (Col. 18) e, finalmente, por terem submetido sua vontade e terem aprendido, de maneira prática, antes de se tornarem, eles próprios, mestres (Inst. 2).

Portanto, se ao se valer de uma estrutura de escrita antiga – o recurso ao diálogo e às perguntas e respostas como meio de conversão do homem – pode-se considerar que Cassiano perseverou na tradição antiga, também a inovou ao fazer uso de um recurso retórico próprio a algumas produções provençais do período, a saber: a escrita por meio de pseudônimo[39]. Nas *Conferências*, João Cassiano teria modificado a noção de *autoria,* ao dei-

---

[38] " [...] en grec, *symbolos,* en latin *collatio.* Or, ce dernier terme n´est pas sans évoquer le titre en latin de son principal ouvrage les *Collationes* (*Conférences*), où il rapporte, non pas les témoignages issus de la confession de foi, mais les paroles de vie des Pères du désert. Ces témoignages des moines d´Égypte, Cassien les a assemblés dans ses vingt-quatre *Conférences,* un peu comme 'les apôtres du Seigneur ont assemblé sous l´unité de la foi tous les éléments de la loi catholiques'. Cependant, il y a davantage dans le symbole baptismal, car il est le *Verbum breviatum,* 'la parole abrégée qu´a fait le Seigneur, rassemblant en peu de mots la foi de ses deux testaments et enfermant en de brèves paroles le sens de toutes les Écritures' […] Ainsi fait-il ressortir l´autorité du Symbole qui n´est autre que le résumé de l´Écriture, ce *Verbum breviatum*, cette Parole abrégée, dont parlait S. Paul et à sa suite Origène, Parole donné par Dieu lui-même, par l´intermédiaire des prophètes et des apôtres". VANNIER, Marie-Anne. "Introduction". In: JEAN CASSIEN. *Traité d´Incarnation contre Nestorius*. Paris: Cerf, 1999, p. 39-41.

[39] WEISS, Jean-Pierre. "Le statut du prédicateur et les instruments de la prédication dans la Provence du Vème siècle. In: DESSI, Rosa Maria; LAUWERS, Michel. *La parole du prédicateur* (V-XV siècles). Nice: Z Éditions Centre d´Études Médiévales, Faculté des Lettres, Arts et Sciences Humaines, 1997.

xar que os anciãos de autoridade atestada falassem em seu lugar[40]. Essa obra fora marcada desde seu título pela preocupação com a abreviação doutrinária que portava, e somente poderia ser escrita por homens de conhecimento e experiência comprovados. Ao contrário de diminuir a autoridade de João Cassiano, o recurso ao pseudônimo contribuiria para legitimar sua fala na Provença, não garantida suficientemente pelo papel social que ocupava naquela região. Se a prerrogativa da fala era própria de bispos, monges – fossem eles diáconos e/ou padres – precisavam recorrer a outros argumentos para se pronunciarem acerca de questões doutrinárias, tal qual o uso de pseudônimo como João Cassiano fez nas *Conferências* e o argumento de que defendia um ensinamento universal e respaldado na tradição, tal qual afirmou em sua última obra, escrita para refutar os argumentos do patriarca de Constantinopla, Nestório, acerca da crença em Maria como mãe de Deus (*Theotókos*).

Outro argumento usado para construir e consolidar sua autoridade na região seria retirado da tradição antiga: o apelo à experiência e vivência com os anciãos, que o tornava um discípulo e o posicionava em uma cadeia ininterrupta que unia Apóstolos, anciãos e discípulos como receptores e divulgadores autorizados da tradição. Nos prefácios de suas obras, Cassiano apresentou o monaquismo provençal a partir de uma contraposição que foi essencial para a formulação de sua autoridade como autor ascético. Defendeu como monges experientes aqueles treinados no sistema antigo dos mestres egípcios, grupo ao qual pretendeu pertencer. Isso faria com que ele estivesse apto a educar os monges provençais nas instituições cenobíticas, não por ser eloquente, como Jerônimo e Basílio, nem recorrendo a milagres, como fora o caso de Sulpício Severo, mas por ser um perito e ter realizado a experiência e a vivência nas regras de vida do monaquismo egípcio. Ao longo de suas obras, João Cassiano afirmou a falta de experiência e de conhecimento dos monges provençais nas instituições cenobíticas, ainda que trilhassem caminhos já percorridos por autores desqualificados por Cassiano como pouco versados ou experientes na vivência monástica. Era, então, dupla a falta na qual incidiam os provençais: desconheciam as instituições por elas terem sido produzidas pelos orientais e se apoiavam em autores como Jerônimo e Sulpício Severo, que não tinham, eles próprios, vivenciado as práticas que divulgavam.

Ao levar adiante a tradição antiga, portanto, João Cassiano insistiria na prerrogativa de que aquele que desejasse instruir deveria, antes, ter sido instruído a partir da submissão da vontade a um ancião. Só então, poderia governar os outros na qualidade de abade ou ensinar na de mestre. Isso ficou explicitado na décima quarta conferência, cujo tema era a ciência espiritual e as relações existentes entre prática e contemplação. Proferida

[40] Conforme Praef. Col. XVIII, SC n. 64, p. 08-09.

pelo abade Néstoros, nesta conferência também encontramos a importância do ensinamento e da transmissão do conhecimento como vinculada à experiência e à demonstração de que o acesso à contemplação dependeria estreitamente da prática ascética e do respeito a uma tradição. Ademais, esta conferência foi considerada por Conrad Leyser[41] aquela na qual o monge de Marselha dedicou-se mais fortemente à discussão sobre a importância da autoridade. Marie-Anne Vannier também ressaltou a importância da décima quarta conferência para o conhecimento do método exegético de Cassiano, posteriormente usado em seu debate com e contra Nestório[42]. Isto porque a primeira conferência do abade Nestoros teria por objetivo apresentar a ciência espiritual própria ao cristianismo, assim como o método adequado para sua aquisição.

Seriam dois os tipos de ciências existentes: práticas ou ativas e contemplativas ou teoréticas[43]. A ciência ativa permitiria a reforma dos modos e a purificação dos vícios do homem, enquanto a teorética elevaria o pensamento à contemplação das coisas divinas, sagradas, invisíveis e imutáveis. Qualquer pessoa poderia atingir a contemplação desde que tivesse, antes, se dedicado à transformação dos modos e à purificação do coração através da atenção dada à ciência prática. Desta forma, tornava-se fundamental expor no que consistia a ciência ativa, já que ela seria o primeiro degrau a ser galgado para elevar a pequenez humana às alturas das coisas de Deus.

A perfeição ativa seria conquistada a partir da atenção dada a duas questões. A primeira consistiria no conhecimento da natureza dos vícios e dos métodos para sua superação. Não nos esqueçamos de que as primeiras conferências escritas por Cassiano[44] e os últimos livros das *Instituições cenobíticas*[45] teriam tratado dos vícios em escala ascendente de periculosidade[46]. O monge deveria, primeiramente, vencer o vício da gula e,

---

[41] LEYSER, Conrad. *Authority and ascetism from Augustine to Gregory the Great*. Oxford: Clarendon Press, 2000.

[42] VANNIER, Marie-Annie. "Introduction". In: CASSIEN, Jean. *Traité de l'Incarnation contre Nestorius*. Paris: Cerf, 1999.

[43] Embora a tradução francesa empregue o termo teórica para designar esta ciência, usamos a tradução do termo usado pelo autor, *theoretika*, e que remonta à classificação das ciências propostas por Aristóteles: teoréticas, práticas e produtivas. Destas, a única não mencionada pelo autor é a produtiva. Enquanto a teorética muito mais do que se constituir como uma teoria sobre algo, é a própria contemplação e o exercício de reflexão sobre as coisas imutáveis e eternas, que possuem em si mesmo sua finalidade. Outra diferença entre a classificação das ciências propostas por Aristóteles e aquela de Cassiano é que a ciência prática para o Estagirita divide-se na Ética e na Política, sendo esta a mais importante das ciências práticas. Em Cassiano, a ciência prática inclui apenas a Ética. Até o presente momento do estudo não há como afirmar a manutenção da proposta aristotélica em Cassiano para além da nomenclatura empregada e de uma leve referência de sentido.

[44] A partir da quinta conferência.

[45] Do livro quinto ao décimo segundo das *Instituições cenobíticas*.

[46] A saber: gula, luxúria, avareza, ira, tristeza, acédia, vanglória e soberba. Esta apresentação e sistematização dos vícios são retomadas na quinta conferência.

quando o conseguisse, um vício mais poderoso tomaria seu lugar, até chegar à soberba quando o homem, orgulhoso de sua própria conquista, esquecer-se-ia daquele que o criara e, inchado pela vanglória, atribuiria a seus próprios esforços o que conseguira devido ao socorro divino. Nestas duas obras, Cassiano retomaria o esquema dos vícios de Evágrio Pôntico, uma de suas referências intelectuais não declaradas, já que fora condenado como monge origenista no final do século IV[47].

O segundo aspecto que deveria ser observado para a conquista da perfeição ativa seria o discernimento da ordem das virtudes e a adequação da alma a elas. Este seria o passo mais próximo da ciência contemplativa, tendo em vista que o abade Nestoros afirmou incessantemente que ao homem não purificado dos vícios não seria possível contemplar as coisas divinas. Portanto, somente a partir da ciência prática e moral se chegaria à teorética. A pureza de coração decorrente do conhecimento da natureza dos vícios, de sua eliminação e da aquisição das virtudes seria prerrogativa para a capacidade de conhecer a palavra de Deus, ou se ter acesso aos ensinamentos contidos nas Escrituras. Ao monge não bastaria, portanto, a leitura incessante das Escrituras, se não tivesse se comprometido anteriormente em adquirir uma conduta moralmente irrepreensível. A meditação contínua sobre a palavra de Deus e o saber de coração os ensinamentos deixados pelo Criador, embora essenciais, dependiam firmemente do desempenho na perícia da conduta.

Adquirida a ciência prática, o homem tornar-se-ia apto a adentrar no universo teorético que, segundo Nestoros também estaria dividido em duas partes. Na primeira, prevaleceria a investigação histórica dos eventos narrados na Escritura. O abade lembraria a seus ouvintes que esta etapa do conhecimento era aquela chamada de "doutrinal" pelo Apóstolo. Nela, o homem teria o conhecimento dos eventos passados que maravilhavam os sentidos e não decifraria nenhum sentido que, porventura, estivesse oculto. A segunda parte seria a "inteligência espiritual" ou ainda a "ciência das Escrituras" propriamente dita. Seus gêneros seriam a tropologia, a alegoria e a anagogia. A tropologia teria como meta encontrar uma explicação moral capaz de levar ao aperfeiçoamento da vida e da formação ascéticas. Segundo Nestoros, este gênero fora chamado pelo Apóstolo de "ciência" das Escrituras, porque trazia o discernimento prudente, útil e bom de todas as coisas que demandavam um julgamento prático. A alegoria seria a revelação do sentido espiritual do tema tratado à medida que explicaria o que estaria escondido na narrativa histórica. Com a alegoria, o monge adentraria no mistério da palavra revelada. Finalmente, a anagogia elevaria o pensamento aos mistérios espirituais e diria respeito à profecia, ao transporte do discurso para as coisas divinas e futuras.

---

[47] STEWART, Columba. John Cassian's schema of eight principal faults and his debt to Origen and Evagrios. In: BADILITA, Cristian; JAKAB, Attila. *Jean Cassien entre l'Orient et l'Occident.* Paris: Beauchesne/Polirom, 2003.

A ciência teorética traria a iluminação para os homens, desde que estes dela se aproximassem não pelo vício da vanglória, mas através da busca pelo ajuste moral da conduta e da graça da purificação. Após ter adquirido a plenitude da ciência prática, o homem poderia, então, tratar da investigação sobre as Escrituras a ponto de unir ao ardor da leitura constante a conduta moral virtuosamente aperfeiçoada e purificada. Portanto, não seria pelo orgulho de si mesmo que se poderia adquirir a inteligência e nem pelo esforço contínuo propiciado pela leitura e pela meditação das Escrituras, mas sim pela observação da conduta e dos trabalhos realizados por aqueles que teriam condições de ensinar, pelo fato de já terem se aplicado a estes métodos para se tornarem moralmente capazes. Portanto, só poderia ensinar aquele que primeiro tivesse aprendido não pelo orgulho da própria condição, mas pela observação de atos virtuosos da "instituição dos senhores". Nestoros é claro a este respeito em dois momentos específicos. No primeiro, quando diz a Cassiano e Germano:

> [...] de todo vosso ardor, esforçai-vos para possuir o quanto antes a plenitude da ciência prática, quer dizer, moral. Sem ela, a pureza da contemplação, da qual falávamos anteriormente, reside fora de nossa apreensão. Somente aqueles que se tornaram perfeitos, certamente não por efeito da palavra de seus mestres, mas pela virtude de seus próprios atos, a obterão, por assim dizer, em recompensa, depois de ter pago o bem de obras e de trabalhos[48].

Na continuação, o abade pede a atenção especial de Cassiano para o fato de que não seria somente a avidez pela leitura das Escrituras que permitiria a compreensão do sentido das palavras ali expostas, mas sim o silêncio diante dos ensinamentos dos antigos e a aplicação na purificação do coração por meio do ajuste moral:

> É este o primeiro passo na ciência prática: receber os ensinamentos e as decisões de todos os vossos anciãos com uma alma atenta, mas a boca muda; guardá-las com cuidado nos vosso coração, e se apressar em lhes executar, mais do que em se fazer o doutor[49].

O desejo de conhecimento e de ensino deveria ser orientado e submetido ao silêncio diante das conferências dos anciãos para que o coração, purificado pela ciência prática, não se inchasse novamente com o vício da vanglória. Esta faria com que os ouvintes, sem refletirem sobre o que a eles fora ensinado e sem deixarem os ensinamentos no coração para serem absorvidos, perguntassem e se expusessem com a finalidade de ostentarem uma

---

[48] […] *omni studio festinate actualem id est ethicam quam primum ad integrum conprehendere disciplinam. Absque hac namque illa quam diximus theoretica puritas non potest adprehendi, quam hi tantum qui non aliorum docentum uerbis, sed propriorum actuum uirtute perfecti sunt post multa operum ac laborum stipendia, iam quasi in praemio consequuntur.* (Col. 14.9, 2. SC n. 54bis, p. 372-373).
[49] *Hic est enim primus disciplinae actualis ingressus, (...) ut omnium seniorum instituta, atque sententias intento corde et quasi muto ore suscipias ac diligenter in pectore tuo condens ad perficienda ea potius quam ad docenda festines.* (Col. 14.9, 4. SC n. 54bis, p. 374-375).

doutrina já conhecida pelos anciãos. Portanto, aquele que ainda estivesse cativo do vício da vanglória, muito mais prisioneiro estaria da soberba. A estes não caberia o desvelamento da verdade da ciência teorética, nem a possibilidade de ensinar e instruir outras pessoas.

Ainda que para atingir o método de exegese e apreensão da verdade das Escrituras o homem devesse, em primeiro lugar, ajustar sua conduta em conformidade com a tradição, a meditação contínua dos textos escriturários não seria descartada, confirmando, assim, a importância da prática de exercícios espirituais no universo monástico. Já na abertura da conferência, João Cassiano alertaria para a importância da memória e da meditação para o ofício monástico: "Nós havíamos aprendido de memória algumas passagens das Escrituras sagradas, das quais nós desejávamos a inteligência"[50]. Portanto, caberia ao abade Nestoros a tarefa de ensinar a Cassiano e Germano o meio de obter a compreensão daquilo que estava retido na memória. Em momento algum o abade invalidou a ruminação contínua sobre as Escrituras. Ao contrário, afirmou que o esforço aplicado à leitura assídua e constante do Antigo e Novo Testamentos, bem como o zelo de aprendê-los de cor, pela retenção dos ensinamentos na memória, teria um duplo benefício. O primeiro, afastar os maus pensamentos que poderiam tomar a alma de assalto. Em segundo lugar, a memorização tornaria possível o trabalho do espírito que, no silêncio, seguiria procurando pela iluminação e possibilidade de compreensão do sentido oculto daquilo que fora lido. O estudo das Escrituras trazia, assim, a renovação do espírito pela aquisição da inteligência necessária e a repetição confirmaria o conhecimento que as Escrituras continham. Ademais, aquele que desejava obter a iluminação da ciência teorética deveria cultivar a castidade e a pureza de coração, tendo em vista que o método exposto pelo abade Nestoros seria adquirido com o empenho em se propagar a perfeição ascética pelas obras de justiça e em semear a esperança da vida por meio da expulsão dos vícios e decorrente conquista das virtudes.

Na décima quarta conferência, o abade Nestoros defendeu que seu ensinamento não decorreria de sua capacidade pessoal, mas que provinha de uma verdade revisitada todos os dias pelo julgamento daquele que criara o homem e que, por isto, conhecia as condições, as forças e as fraquezas humanas. Neste sentido, sua fala estaria ancorada para além de si mesmo, pois remeteria a uma dimensão de autoridade e tradição. Nestoros teria sua fala legitimada pelo exemplo de sua vida e conduta, bem como porque delas decorreria uma possibilidade de aproximação com os ensinamentos de Deus. Com isto, o próprio Cassiano reforçaria sua autoridade na Provença, já que a contenção de boca e de pensamentos, necessária àqueles que estiveram presentes nas conferências, teria feito

[50] *Qui cum sacrarum Scripturarum nos aliqua memoriae conmendasse et eorum intellegentiam desiderare sensisset, talibus nos adorsus est uerbis.* (Col 14.1,1. SC n. 54bis, p. 354-355).

dele uma pessoa capaz de proferir um julgamento acertado acerca das questões divinas. Ao divulgar a tradição e demonstrar sua importância para a aquisição das ciências prática e teorética, pode-se considerar que ele próprio tornou-se tradição pelo vínculo acertado estabelecido com a autoridade. Portanto, seria Cassiano o responsável pelo julgamento e pela condenação da doutrina sobre a Encarnação de Nestório, demonstrando ao patriarca de Constantinopla o quanto pervertera a tradição e usara equivocadamente a autoridade. Neste sentido, o argumento de autoridade baseado no reconhecimento e aceitação da tradição seria capaz de excluir Nestório da comunidade formada pelos cristãos, tendo em vista que o próprio patriarca teria se negado à identidade cristã e teria se retirado voluntariamente da comunidade ao não colocar em prática o ensinamento que aprendera, conhecera e ao qual havia, por fim, aderido[51]. Da mesma forma, ao refutar Nestório, apresentando-lhe o método de se conhecer a verdade das Escrituras, Cassiano expôs e firmou uma posição cristológica, que tinha como fundamentos o reconhecimento da divindade de Cristo e do uso acertado do termo *Theotókos* para Maria. Estes fundamentos seriam buscados, mais uma vez, na autoridade das Escrituras e do símbolo batismal e na tradição construída por autores da Patrística Grega[52]. Assim, João Cassiano construiu sua própria autoridade, respaldando-a na experiência que tivera ao se submeter, de maneira obediente, aos anciãos. Sua perícia estava, portanto, firmemente assentada, pois:

> (...) tudo consiste na experiência e na prática, e mesmo que essas realidades não possam ser transmitidas senão por aqueles que as provou, assim elas não podem ser mesmo perseguidas ou cumpridas senão por aquele que penou por lhes apreender com igual aplicação[53].

A preeminência da prática e dos "exercícios espirituais" praticados pelos homens para a aquisição da contemplação e da capacidade teorética, ganharam, em Cassiano, o estatuto de tradição, mas, sobretudo, o respaldo da autoridade. Ao longo de sua obra, este monge oriental de Marselha determinou que tradição e autoridade seriam componentes centrais na orientação da conduta e na possibilidade de que os monges se tornassem peritos de si mesmos. Seria, portanto, por meio da avaliação que faziam de seu coração, de sua mente, de seu espírito, unida ao controle dos pensamentos conquistado por práticas espirituais, que os monges poderiam caminhar

---

[51] "Mas o argumento de autoridade é idêntico. A partir do momento no qual Nestório o aceitou, não mais as leis atenienses, mas a fé do Símbolo, ele está comprometido em 'guardar o ensinamento dos pais, a fé da Igreja, a verdade do símbolo, a salvação de seu batismo', senão ele perde sua identidade e se afasta da comunidade da fé da Igreja". VANNIER, Marie-Anne. "Introduction". In: JEAN CASSIEN. *Traité de l'Incarnation contre Nestorius*. Paris: Cerf, 1999.

[52] Em VANNIER, Marie-Anne. "Introduction". In: JEAN CASSIEN. *Traité de l'Incarnation contre Nestorius*. Paris: Cerf, 1999.

[53] *Totum namque in sola experientia usuque consistit, et quemadmodum tradi nisi ab experto non queunt, ita ne percipi quidem uel intellegi nisi ab eo, qui ea pari studio ac suore adprehendere elaborauerit, possunt* [...]. (Praef, 5. Inst, SC n. 109, p. 26-27).

em direção ao seu escopo e finalidade, a saber, a conquista da pureza de coração. Para além de abrir as portas da contemplação, o aperfeiçoamento moral deveria ser a chave para o exercício da autoridade do superior da comunidade a partir da relação entre autoridade e ascetismo. Ainda que Epicteto tenha sido considerado uma de suas fontes e que Cassiano tenha retomado argumentos e formas de escrita da Antiguidade, ao tratar da relação entre domínio de si e domínio sobre outros, também promoveu um deslocamento. No segundo livro das *Instituições cenobíticas*, por exemplo, dedicou atenção, pela primeira vez, à regência do superior da abadia, ou seja, ao tema do governo sobre outros. Ali, foi explícito em afirmar que só poderia ser abade aquele que, em primeiro lugar, houvesse renunciado aos seus bens e não mais se vangloriasse com as riquezas deixadas para trás ao adentrar na vida monástica. Em segundo lugar, poderia reger aquele que aprendera a trilhar o caminho das virtudes por meio da obediência e da submissão da vontade própria aos anciãos. Assim, somente poderia estabelecer preceitos salutares a subordinados, aqueles que reconhecessem que não detinham poder sobre si mesmo[54].

Se ao superior cabia a autoridade, o mesmo não ocorria em relação ao poder, pois ao utilizar o termo *potestas* para se referir ao universo humano, João Cassiano indicou uma ausência. Devido ao pecado original e sua transmissão hereditária, havia no homem uma dissociação entre querer e poder que o impelia a fazer aquilo que não podia e a não fazer aquilo que queria[55]. O pecado original teria desempenhado um papel central na concepção sobre poder não só de Cassiano, mas de outros autores de sua época. Segundo Michel Senellart[56], a teoria cristã sobre o governo, a partir de Agostinho e em decorrência de suas articulações, teria experimentado uma tensão entre reger, comandar e governar, de um lado e, de outro, dominar. Assim, por ser pecador, o homem teria que se sujeitar à coação e à necessidade de uma força externa a si mesmo que o reconduzisse e o obrigasse a caminhar em direção ao bem. Autores da Patrística Grega, diferentemente de Agostinho, parecem ter preservado uma noção mais próxima àquela divulgada por Epicteto ao considerarem que ao homem restava um espaço de liberdade e de regeneração da vontade: a Igreja. Ou seja, por formarem uma comunidade desperta pelo batismo, os membros da Igreja poderiam ser admoestados por meio da palavra convincente ao invés de coagidos pelo emprego da força. Para eles, o batismo seria capaz de restaurar a liberdade perdida no momento da queda e, com isso, devolvia-se ao homem a capacidade de se governar e, com isso, governar aos demais.

João Cassiano, por sua vez, teria mantido um posicionamento intermediário entre a Patrística Grega e Agostinho. Se em sua obra, não anulou completamente a iniciativa e consciência humanas – o homem interior –,

---

[54] Como, por exemplo, em Inst. 2.3,4. SC n. 109, p. 63.
[55] Conforme pode ser visto nas Conferências oitava e vigésima terceira.
[56] SENELLART, Michel. *As artes de governar*. São Paulo: Edições 34, 2006.

por outro lado defendeu que o homem era inapto para dominar, sozinho, seu próprio ser e, com isso, era desprovido de autonomia. O domínio de si foi resguardado, em sua obra, para aqueles para quem a dissociação entre poder e querer não existia, ou seja, Deus, Cristo e os anjos. Por outro lado, esses seres também possuíam poder porque tinham sobre quem exercê-lo, como fica claro na oitava conferência:

> [...] existe outra razão para o nome de principado ou de forças no fato de eles [os demônios] exercerem sobre povos diversos a dominação e o império, ou que eles tenham sobre si os espíritos e os demônios de ranque inferior [...]. Eles não podem, com efeito, serem chamados dominadores, a menos que tenham sobre quem exercer tal poder, nem poder ou principados se não há ninguém sobre quem eles possam reivindicar a preeminência[57].

Em seus escritos, Cassiano afirmou que quem tinha poder, dominava, quem não o tinha, regia ou dirigia, com autoridade.

Ao afirmar a autoridade ao invés de poder como caminho para o governo do homem, Cassiano esvaziou a relação intrínseca mantida durante a Antiguidade entre domínio de si e domínio sobre outros, e até a defesa atribuída a Epitecto de que a liberdade interior era um espaço no homem não sujeito a coerções, que somente dele dependia e sobre o qual detinha poder absoluto. E o fez em nome, ao mesmo tempo, de uma inovação trazida pelo cristianismo – ou seja, a vontade descoberta em sua impotência[58] –, bem como em nome da consolidação da autoridade do abade, cabeça das abadias que começavam a ser fundadas na Provença na época de João Cassiano e com as quais esteve diretamente envolvido, na tentativa de torná-las reguladas por regras e disciplinas capazes de conduzir a vida comunitária monástica. Não nos esqueçamos de que João Cassiano antecedeu São Bento e seu empenho na institucionalização do monacato foi, inclusive, reconhecido na própria regra beneditina, que se tornaria a mais ilustre do Ocidente até, pelo menos, meados do século XI.

Em seu estudo sobre ascetismo e autoridade nos séculos V e VI, Conrad Leyser[59] afirmou que João Cassiano procurou fixar bases seguras para a construção de uma ciência moral que permitisse ao homem ser um perito na avaliação de sua superioridade moral. Com isto, a busca pelo aperfeiçoamento moral teria estreita relação com a autoridade, visto que era o

---

[57] *Hos ergo praeter illas quas superius exposuimus opiniones etiam idcirco dici principatus uel potestates euidenti possumus ratione colligere, quod scilicet uel diuersis gentibus dominentur ac praesint, uel certe quod in inferiores spiritus atque daemonia, de quibus etiam Euangelia legiones esse propria ipsorum confessione testantur, suos exerant principatus. Non enim dominationes dici possunt, nisi habeant in quos dicionem suae dominationis exerceant, nec potestates aut principatus uocari queunt, nisi fuerint super quos sibi uindicent principatus.* (Col 8.14,1. SC n. 54bis, p. 36-37).

[58] ARENDT, Hannah. "Reflexões sobre filosofia moral". In: *Responsabilidade e julgamento*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

[59] LEYSER, Conrad. *Authority and ascetism from Augustine to Gregory the Great*. Oxford: Clarendon Press, 2000.

domínio de si que propiciava a pureza de coração e constituía o elemento determinante na expressão da autoridade. Cassiano dissecou a importância do exemplo e do respeito pelo caminho trilhado pelos anciãos e fixou a tradição ao divulgá-la para abades e bispos da Provença. Se Hannah Arendt está correta ao afirmar que, em seus primórdios, a Igreja teria herdado a noção de autoridade romana[60], cuja principal característica seria o vínculo com uma tradição representada pela conformidade às decisões dos anciãos, fundadores da cidade e da República romana, mas a teria reformulado ao interpretá-la à luz da herança grega, podemos afirmar então que, diferentemente do que sugere a autora[61], teria sido João Cassiano, e não Agostinho, quem, de fato, estreitou os vínculos entre autoridade e tradição ao torná-los prerrogativas para a conduta, a ciência e o exercício da autoridade. Neste sentido, podemos lançar o questionamento se, de fato, houve no período um inchaço do privado face ao fracasso ou a recusa do público, em decorrência da importância que passou a ter a interioridade como espaço de exercício da autoridade. Podemos, ainda, questionar o modelo de monge alheio às questões seculares, comprometido com um certo desprezo do mundo, tal qual construído pela historiografia desde, pelo menos, a década de 70. Ao dar autoridade aos abades e incentivar a construção de cenóbios e a prática de um tipo de vida monástica dirigido por regras determinadas com base na tradição; e ao postular que a prerrogativa monástica deveria ser a renúncia aos bens pessoais e sua partilha em comunidade, Cassiano propiciou um terreno fértil para a existência de uma comunidade que restauraria os laços políticos na Provença, ainda que não enraizados na glória, na coragem e na capacidade de enfrentar a fortuna[62], mas na obediência, na humildade e na caridade. Mas também parece ter persistido em Cassiano a consideração sobre a interioridade, ainda que vinculada à autoridade e tida como espaço sujeito à normatização.

Endereço da Autora:

Estrada do Caminho Velho, 333
Jd Nova Cidade
07252-312 *Guarulhos* – SP

rossana.unifesp@gmail.com

---

[60] A autora afirma que o termo *auctoritas* foi usado pela primeira vez durante a República romana e que não encontra equivalente grego. ARENDT, Hannah. O que é autoridade. *Entre o passado e o futuro.* São Paulo: Perspectiva, 2005.

[61] "Essa transformação foi, em larga medida, consumada por Sto. Agostinho, o único grande filósofo que os romanos tiveram. Pois a base de sua filosofia, *Sedis animi est in memoria*¸ é precisamente aquela articulação conceitual da experiência especificamente romana que os próprios romanos, avassalados como eram pela Filosofia e pelos conceitos gregos, jamais completaram". Ibid.

[62] *Ibid*; SENELLART, Michel. *As artes de governar*. São Paulo: Editora 34, 2005.