

TEMOR, MEDO, REVERÊNCIA E VIGILÂNCIA NO DISCURSO RELIGIOSO CRISTÃO DOS PRIMEIROS SÉCULOS

AWE, FEAR, REVERENCE AND VIGILANCE IN THE CHRISTIAN RELIGIOUS
DISCOURSE OF THE FIRST CENTURIES

Ciências Humanas • 02/07/2026

REGISTRO DOI: [10.70773/revistatopicos/782841603](https://doi.org/10.70773/revistatopicos/782841603)

Laelson Matos Ribeiro Júnior¹

Edvania Gomes da Silva²

RESUMO

Objetivamos, neste artigo, analisar alguns dos modos pelos quais um certo páthos do temor, no qual se articulam medo e reverência, despontava como um elemento mediador das relações sociais materializadas em alguns textos do discurso religioso do cristianismo primitivo. Para tanto, recorreremos, majoritariamente, ao trabalho realizado por Ginzburg (2014) e Safatle (2015), retomando o tipo de leitura que esses autores fazem de Hobbes e da concepção, que neste aparece, de um afeto do medo como elemento coesivo do corpo social. A partir desse lugar teórico, procedemos uma análise de tipo discursiva em que o corpus é constituído, principalmente, por textos de Justino de Roma, Cipriano de Cartago — aos quais alinhamos, para fins de análises, um grupo de textos outros, bem como de outras materialidades. As análises indicaram que era possível vislumbrar, no interior dos séculos II e III da era cristã, nos textos de Justino e Cipriano, a emergência regular de relações nas quais o temor, o medo e a reverência, mas também, em alguma medida a esperança, desempenhavam papel fundamental, funcionando como elementos mediadores das relações estabelecidas no interior do corpo social.

Palavras-chave: Memória; Páthos; Discurso religioso cristão.

ABSTRACT

In this article, we aim to analyze some of the ways in which a certain pathos of awe, in which fear and reverence are articulated, emerged as a mediating element of social relations materialized in some texts of the religious discourse of early Christianity. To do so, we mainly resort to the work carried out by Ginzburg (2014) and Safatle (2015), resuming the type of reading that these authors make of Hobbes and the conception, which appears in it, of an affect of fear as a cohesive element of the body Social. From this theoretical position,

we carry out a discursive analysis in which the corpus is mainly made up of texts by Justin of Rome, Cyprian of Carthage — to which we align, for analysis purposes, a group of other texts, as well as other materialities. The analyzes indicated that it was possible to glimpse, within the second and third centuries of the Christian era, in the texts of Justin and Cyprian, the regular emergence of relationships in which awe, fear and reverence, but also, to some extent, hope, played a fundamental role, functioning as mediating elements of the relationships established within the social body.

Keywords: Memory; Pathos; Christian religious discourse.

1. INTRODUÇÃO

Diego Sztulwark, no livro *La ofensiva sensible* (2019), defende que, na contemporaneidade, não há ofensiva do poder que não tematize os afetos. De acordo com aquilo que propõe o referido autor, as técnicas de gestão das sensibilidades constituem uma peça central daquilo que poderia ser entendido como “domínio neoliberal” (SZTULWARK, 2019, p. 27).

A proposição de Sztulwark (2019) encontra eco no texto *O circuito dos afetos* (2015), de autoria de Vladimir Safatle. No referido texto, Safatle (2015) desenvolve a ideia de que é possível pensar uma sociedade como algo para além de um sistema de regras e normas, mesmo sendo essa última a concepção mais frequente por meio da qual definimos as sociedades. Entra em cena, na teorização desenvolvida pelo autor, uma outra categoria de olhar: uma categoria segundo a qual uma sociedade pode ser concebida, em última instância, como um circuito de afetos.

De acordo com essa linha de leitura, o Estado moderno é definido como um gestor dos afetos, que faz do medo a afecção central a partir da qual as relações sociais são estabelecidas e gerenciadas. Em outros termos, o Estado é conceituado por Safatle (2015) como uma instância que exerce uma certa modalidade de poder sobre os sujeitos e seus corpos a partir do modo como determinados afetos, em detrimento de outros, são gestados e postos em circulação no interior de uma sociedade.

O presente artigo pode ser inscrito no rastro desse movimento contemporâneo — do qual também fazem parte Safatle (2015) e Sztulwark (2019) — operado no sentido de tentar produzir análises a respeito do modo como, no interior do campo social, determinados afetos estão implicados na constituição de certas práticas discursivas (Foucault, 1987 [1969]) e de que modo essas práticas contribuem para a formação de modalidades específicas de subjetivação.

Contudo, apesar de concordarmos parcialmente com aquilo que é defendido pelos autores acima mencionados, a proposta deste trabalho diz respeito a focalizar o problema da gestão dos afetos a partir de um ângulo que não é exatamente aquele em que se situam Safatle (2015) e Sztulwark (2019).

Nossa proposição é direcionar o olhar para a Antiguidade, a fim de delinear — a partir do recurso a determinados textos do cristianismo primitivo — alguns dos modos pelos quais um certo *páthos*, profundamente articulado ao temor, ao medo e à vigilância, estavam presentes na constituição do discurso religioso cristão dos primeiros séculos. Trata-se de indicar de que modo esses afetos acima mencionados despontavam como elementos mediadores de

muitas relações que o discurso religioso cristão dos séculos II e III estabelecia com outras instâncias.

Para tanto, dialogamos, neste artigo, em alguma medida, com as proposições realizadas por Safatle, em *O Circuito dos afetos* (2015), e também arregimentaremos algumas das proposições que Carlo Ginzburg realiza em *Medo, Reverência e Terror* (2014) — sem deixar de nos atentarmos para o fato de que Safatle e Ginzburg encontram no texto *Leviatã*, de Thomas Hobbes (2003 [1651]), uma espécie de nota pedal à qual é preciso retornar quando se propõe uma leitura a respeito das diversas funções e mobilizações dos afetos no interior da constituição de um corpo social.

Para além disso, esse trabalho é, em certa escala, atravessado pelo conceito de “fórmula de *páthos*” [*Pathosformel*], apresentado por Warburg, em 1905, numa conferência denominada *Dürer e a antiguidade italiana* (Warburg, 2012 [1905]). Aqui não há espaço para realizar o debate adequado desse conceito, mas algumas indicações podem (e precisam) ser realizadas. *Grosso modo*, Warburg (2012 [1905]) defende que as “*Pathosformeln*” dizem respeito a fórmulas de *páthos* primordiais, na medida em que essas fórmulas compreendem “conjunto de posturas e gestos que, segundo ele, remetiam a condições especiais de excitação psicológica” (Teixeira, 2010, p. 142).

O referido conceito fora apresentado durante uma conferência sobre a pintura de *Dürer* e como essa pintura recuperava elementos da arte pagã que não diziam respeito — como era comum nas análises produzidas dentro da história da arte, até o momento — à recuperação de aspectos puramente formais. Warburg (2012 [1905]) defendia que esses aspectos, que sobreviviam nas e pelas imagens,

correspondiam a elementos fundamentais das experiências excitatórias vividas. Havia, então, um *páthos* que marcava a experiência da cultura e que era retomado de uma imagem a outra.

Agamben, em um texto denominado *Ninfas* (2012), fundamentalmente amparado em Warburg, ressalta esse aspecto memorial que é constitutivo das *Pathosformeln*. Segundo o autor citado, “as *Pathosformeln* são feitas de tempo, são cristais de memória histórica, ‘fantasmas’ no sentido que lhe dá Domênico da Piacenza, em torno dos quais o tempo escreve sua coreografia” (Agamben, 2012, p. 29).

De fato, aqui nossos referentes centrais para as análises não são pinturas — embora as representações pictóricas sejam também arregimentadas em um dado momento. Isso levanta questões a respeito da possibilidade de utilização da ideia de “fórmula de *páthos*” [*Pathosformel*] como uma espécie de fio condutor — às vezes mais explícito, às vezes mais sutil — para o tipo de discussão que aqui propomos. A isto é preciso responder que, por não estarmos trabalhando exclusivamente com representações pictóricas, a ideia de uma “fórmula” que é retomada de uma imagem à outra, pode, com efeito, não ser a mais adequada. Contudo, para nós, o elemento central é que, quando se pensa na sobrevivência [*Nachleben*] das *Pathosformeln*, Warburg (2012 [1905]) defende que existem afecções [*páthos*] que, de variadas formas, sobrevivem, são recuperadas e reconfiguradas na constituição de uma obra à outra.

Agamben (2012), uma vez mais, interessa a tese aqui apresentada. Como afirma o referido autor, nossa memória é feita justamente de imagens que, no curso da transmissão histórica, seja ela coletiva e

individual, se enrijecem, se esfacelam e se transformam. Essas imagens constituintes da memória não compreendem apenas marcações exclusivamente pictóricas, mas um grupo amplo de construções que deixam marcas na memória. “As imagens são vivas, mas, sendo feitas de tempo e de memória, sua vida é sempre *Nachleben*, sobrevivência” (Agamben, 2012, p. 33).

Esse tipo de pensamento pode ser utilizado para defendermos a recuperação, a memória, a sobrevivência [*Nachleben*], de dados afetos em práticas discursivas muito diversas. É sob essa perspectiva que acreditamos ser possível legitimar a ideia de apontar, em materialidades diversas, a existência de afetos que despontam como mediadores das relações no interior do corpo social. Afetos esses que atravessam e marcam experiências da cultura, sobrevivendo e sendo retomados em produções discursivas diversas.

A partir desse lugar teórico, operacionalizaremos uma análise fundamentada na retomada, principalmente, de dois textos do discurso religioso cristão dos primeiros séculos: *Primeira apologia* (1995a [15-? d.C.]), de Justino de Roma e *Os lapsos* (1997 [251 d.C.]), cujo autor é Cipriano de Cartago. A estes textos, alinharemos, em momentos pontuais, outros três textos: *Segunda apologia* (1995b [15-? d.C.]) e *Diálogo com Trifão* (1995c [15-? d.C.]), ambos de Justino de Roma, e *Pastor de Hermas* (1997 [1-- d.C.]), cujo autor é justamente Hermas. Para permitir uma análise que não seja fundamentada exclusivamente em textos do campo religioso, alinharemos os documentos já citados a outras materialidades, tais como os tratados agrícolas de Catão (1934 [16-? a.C.]), Varão (1934 [1--? a.C.]) e Columella (1941 [0--]); a pintura de Famulus e Dirk Bouts, bem como a literatura de George Orwell (2009 [1949]).

A fim de apresentar a referida análise, dividimos este artigo em seis partes principais, das quais esta Introdução é a primeira. A segunda parte compreende algumas proposições gerais a respeito de como Ginzburg (2014) e Safatle (2015) recuperam Hobbes para pensar um certo *páthos* no qual se articulam medo, terror e reverência, bem como de que modo uma circulação específica desses afetos está relacionada com a constituição de um corpo político e com a formação de modalidades de existência singulares.

A terceira parte inicia, propriamente, a análise dos textos de Justino (1995a [15-? d.C.]) e Cipriano (1997 [251 d.C.]), relacionando-os aos tratados agrícolas de Catão (1934 [16-? a.C.]), Varão (1934 [1--? a.C.]) e Columella (1941 [0--]). Esse movimento tem por intuito sustentar que existiam ressonâncias entre um dado *páthos* — fundamentalmente marcado pelo temor — que se materializava no interior do discurso religioso do cristianismo primitivo e em certas práticas que, em tese, deveriam ser exercitadas nas *Uillas* do Império Romano.

A quarta parte estabelece uma série de ressonâncias e reverberações entre algumas proposições encontradas nos textos de Cipriano (1997 [251 d.C.]) e algumas marcações importantes desenvolvidas no interior dos textos hobbesianos, abordando, principalmente, os pactos feitos sob o signo do medo. Esta discussão específica tem por objetivo traçar os contornos de uma relação, materializada no texto de Cipriano (1997 [251 d.C.]), segundo a qual a existência do o sujeito cristão seria marcada por injunções constantes a se realizar pactos mediados pelo medo, e abordar que valor teriam esses pactos forjados sob o signo de tal *páthos*.

A parte subsequente, a quinta, é dedicada a debater o aspecto de vigilância constante com o qual o olhar divino era marcado no

interior dos textos de Justino (1995a [15-? d.C.]) e Cipriano (1997 [251 d.C.]). Nossa proposta é apontar que, esse tipo de conceituação recuperava uma memória da arte pagã romana e delinear de que modo essas produções pagãs e romanas, séculos mais tarde, têm suas linhas de forças entrelaçadas, funcionando, de fato, como uma “fórmula de *páthos*” [*Pathosformel*] (WARBURG, 2012 [1905]), a qual será condição de possibilidade para a emergência da pintura *Christus Salvator Mundi*, de Dirk Bouts e a literatura de George Orwell (2009 [1949]).

Por fim, a sexta e última parte compreende a conclusão do texto. Momento de produzir um fechamento parcial de todo o movimento aqui empreendido.

Este trabalho, é preciso adiantar, não diz respeito a uma tentativa de esgotamento do que caracteriza o discurso religioso cristão dos primeiros séculos. Trata-se, isto sim, de demonstrar, a partir do *corpus* selecionado, como um *páthos* do terror, na relação com o medo e com um certo aspecto de vigilância, despontava como elemento mediador de uma série de relações estabelecidas pelo discurso religioso do cristianismo primitivo com outros lugares discursivos.

2. HOBBS, GINZBURG E SAFATLE

Para Ginzburg (2014) e Safatle (2015), o texto *Leviatã*, de Thomas Hobbes (2003 [1651]), desponta como uma referência comum e incontornável. Certamente não se trata de um mero acaso: quando a questão concerne a pensar um dado *páthos* do medo, no interior da organização de um corpo social, um corpo político, no

Ocidente, Hobbes parece emergir no meio do caminho como um ponto de passagem obrigatório.

Na perspectiva de leitura proposta por Safatle (2015), as sociedades podem ser entendidas como sistemas de reprodução de formas hegemônicas de vida. Desse modo, quando determinados afetos, em detrimento de outros, são gestados no interior de uma sociedade e quando se promove a circulação destes afetos de uma dada forma e não de outras, estas sociedades estão trabalhando ativamente para a produção de formas de subjetividade específicas, bem como de modalidades específicas de existência.

Ainda conforme sustenta o referido autor, operar uma gestão dos afetos e sua circulação no campo social possui ainda o efeito de abrir um determinado campo de possibilidades a respeito daquilo que a vida pode produzir: assim, a forma de circulação dos afetos inscreve também um horizonte de realidade de efetivação dos desejos e da constituição das formas de vida. “Devemos ter sempre em mente que formas de vida determinadas se fundamentam em afetos específicos, ou seja, elas precisam de tais afetos para continuar a se repetir, a impor seus modos de ordenamento definindo, com isso, o campo dos possíveis” (Safatle, 2015, p. 17).

A tese defendida por Safatle (2015) é a de que o Estado moderno, operando como um gestor dos afetos, coloca o medo como o afeto central a partir do qual as relações sociais são estabelecidas e a coesão social garantida. Para sustentar tal tese, o autor recorre justamente ao Leviatã hobbesiano. É precisamente Hobbes o autor da afirmação de que, **“de todas as paixões, a que menos faz os homens tenderem a violar as leis é o medo.** Mais: excetuando

algumas naturezas generosas, é a única coisa que leva os homens a respeitá-las” (Hobbes, 2003 [1651], p. 253, grifo nosso).

O medo desponta como um problema que acompanha o pensamento hobbesiano como um todo. Em uma autobiografia, escrita em latim e em um momento próximo ao fim de sua vida, Hobbes fez uma afirmação emblemática: “*Atque metum tantum concepit tunc mea mater, Ut pareret geminos, meque metumque simul*” (Hobbes, 1839 [1679], p. LXXXVI) — o que, de maneira livre, pode ser traduzido como “minha mãe concebeu tanto medo, naquela época, que poderia dar à luz a gêmeos, eu e o medo ao mesmo tempo”.

Na leitura proposta por Ginzburg (2014), a indicação de Hobbes (1839 [1679]) traria consigo a implicação de que ele e o medo seriam gêmeos, entidades fecundadas no mesmo óvulo e nascidas de um mesmo ventre.

É este mesmo Hobbes que, por boa parte de sua longa vida, escreveu e reescreveu *Leviatã* (2003 [1651]), ampliando, corrigindo e modificando. Durante esse movimento de reconstrução constante do texto que é sua produção mais lida e comentada, Hobbes seguiu “algumas noções, apresentadas num primeiro momento de maneira embrionária, se desenvolveram, enriquecendo-se paulatinamente com novos significados. Um destes — fundamental — é o medo” (Ginzburg, 2014, p. 15).

A teoria de Hobbes (2003 [1651]) propõe que durante muito tempo os homens viveram sem um poder central regulador capaz de gerir suas relações. Esse estado de natureza teria sido marcado pela violência absoluta: “eles [os humanos] se encontram naquela

condição a que se chama guerra; e uma guerra que é de todos os homens contra todos os homens” (Hobbes, 2003 [1651], p. 109).

A afirmação sustentada por Hobbes (2003 [1651]) está ancorada e justificada na ideia de que os homens, em estado de natureza — inscritos em uma condição ausente de um poder regulador de suas relações —, tenderiam todos a desejar os objetos que são possuídos ou mesmo desejados pelo outro. “Muitos”, afirma o supracitado autor, “ao mesmo tempo, têm o apetite pelas mesmas coisas” (Hobbes, 2003 [1651], p. 30).

É sob essa perspectiva que, ao interpretar Hobbes (2003 [1651]), Safatle considera pertinente afirmar que “contra a destrutividade amedrontadora desse excesso que coloca os indivíduos em perpétuo movimento, fazendo-os desejar o objeto de desejo do outro, levando-os facilmente à morte violenta, faz-se necessário o governo” (Safatle, 2015, p. 56). Seria, então, o governo que, através de um “temor respeitoso” (Safatle, 2015, p. 55), produziria a coesão social e mediaría as relações entre os indivíduos.

O “temor respeitoso”, capaz de fazer os homens se sujeitarem ao poder, adiciona uma camada de complexidade à teorização hobbesiana. Isto, pois, segundo Ginzburg (2014), quando Hobbes utilizava a expressão “*awe*”, para marcar o tipo de potência coercitiva que o *páthos* do medo teria sobre os sujeitos que constituem o corpo social, ele fazia referência à Bíblia e tinha em mente que a tradução da expressão “*timor Dei*”, usada na tradução latina de São Jerônimo, não transmitia a ambivalência materializada, na Bíblia hebraica, pela palavra correspondente “*yir’ah*”. Ginzburg (2014) sustenta que “*yir’ah*” expressa, ao mesmo tempo, medo e sujeição — algo que poderia ser aproximado, em alguma medida, da

“reverência” e do “terror”, marcadas, pelo autor citado, como traduções também possíveis para aquilo que Hobbes quereria dizer ao utilizar a expressão “awe”.

Naquilo que concerne à leitura hobbesiana a respeito da constituição do Estado moderno e a relação deste com um certo *páthos* do medo, a leitura de Safatle (2015) e Ginzburg (2014) convergem. Segundo o historiador italiano, “para Hobbes o Estado surge de um pacto nascido do medo” (Ginzburg, 2014, p. 16). O argumento apresentado por Ginzburg é conduzido no sentido de afirmar que “na Europa assolada pelas guerras de religião, na Inglaterra dilacerada pelos conflitos entre rei e Parlamento, a paz se mostrava a Hobbes como o bem supremo, merecedor de qualquer sacrifício” (Ginzburg, 2014, p. 16) — guardemos essa ideia por enquanto, pois ela retornará.

A menção da importância da religião para a constituição do *Leviatã*, tal qual concebido por Hobbes (2003 [1651]), não é uma simples indicação sem muitas implicações, como poderia parecer, a princípio, pela rápida referência realizada por Ginzburg (2014, p. 16). De fato, a relação entre a construção do texto hobbesiano (Hobbes, 2003 [1651]) e a religião judaico-cristã é textualmente marcada em diversos momentos do referido livro.

Apenas a título de exemplificação rápida, no capítulo XII, denominado “Da religião”, o autor em tela propõe que a religião pode ter tido seu nascimento, precisamente, no medo que assolava o homem quando defrontado com sua ignorância frente às causas dos fenômenos que compunham a experiência humana. Nas palavras do autor: “este medo perpétuo que acompanha os homens ignorantes das causas, como se estivessem no escuro, deve

necessariamente ter um objeto” (Hobbes, 2003 [1651], p. 70). Hobbes então acrescenta que, “quando portanto não há nada que possa ser visto, nada acusam, quer da boa quer da má sorte, a não ser algum **poder** ou agente **invisível**” (Hobbes, 2003 [1651], p. 70, grifos do autor).

Para além disso, vale ainda marcar que, no capítulo XX do texto em questão — após expressar algumas das razões que, em tese, legitimariam o exercício do poder soberano e a submissão dos sujeitos a este governo —, Hobbes (2003 [1651]) arregimenta precisamente o texto bíblico e o utiliza como elemento adicional de corroboração de suas teses. Segundo o autor, “as Escrituras ensinam relativamente as mesmas questões” (Hobbes, 2003 [1651], p. 129).

Quando se trata de justificar a obediência dos vassallos ao soberano, por exemplo, Hobbes (2003 [1651], p. 130) cita o versículo, retirado do livro de Samuel 24:9, em que podemos encontrar a seguinte proposição: “O Senhor me guarde de que eu faça tal coisa ao meu senhor, ao ungido do Senhor, estendendo eu a minha mão contra ele; pois é o ungido do Senhor”. Aliado a isto, Hobbes (2003 [1651], p. 130) recorre, ainda, ao livro de Colossenses, nos capítulos 3:20 e 3:22, nos quais podemos ver as seguintes afirmações, respectivamente: “Vós, filhos, obedecei em tudo a vossos pais; porque isto é agradável ao Senhor”; e “Vós, servos, obedecei em tudo a vossos senhores segundo a carne, não servindo só na aparência, como para agradar aos homens, mas em simplicidade de coração, temendo a Deus”.

Sob tal perspectiva, é seguro afirmar que as teses de Hobbes, apresentadas em *Leviatã* (2003 [1651]), já estavam presentes no discurso religioso judaico-cristão como um dos pontos a partir dos quais seria possível legitimar o governo do soberano e justificar a

submissão dos súditos. Para além disso, considerando que o texto hobbesiano apontava que, na fundação da religião judaico-cristã, o medo era um elemento fundamental, torna-se importante nos voltarmos para algumas produções do discurso religioso cristão dos séculos II e III, a fim de verificarmos se é, de fato, possível encontrar nesse lugar discursivo elaborações em que um certo *páthos* do temor — em que se articulam, em maior ou menor medida, medo e reverência — desponta como mediador das relações sociais, bem como um elemento constitutivo das práticas discursivas religiosas do cristianismo primitivo

3. TERROR E REVERÊNCIA NAS APOLOGIAS DE JUSTINO E NAS UILLAS

Um bom ponto de entrada para a discussão aqui proposta são as apologias de Justino de Roma, hoje também conhecido como Justino Mártir ou mesmo São Justino. O referido apologeta foi um padre que, nascido em família pagã, se converteu ao cristianismo no século II da era cristã. Justino foi martirizado em Roma, cidade que era, à época, dirigida pelo prefeito Junius Rusticus, entre os anos de 163 e 167 d. C. (Gilson, 2001 [1986]). Entre os escritos justinianos que foram conservados, afirma Gilson (2001 [1986]), os mais importantes são a *Primeira apologia* (Justino, 1995a [15-?]), escrita por volta do ano 150 d.C., dirigida ao imperador Adriano; e a *Segunda apologia* (Justino, 1995b [15-?]), produzida, estima-se, entre os anos 155 d.C. e 160 d.C., dirigida ao imperador Marco Aurélio.

No texto *Primeira apologia* (Justino, 1995a [15-?]), podemos encontrar a proposição de que “cada um caminha para o castigo ou salvação eterna, conforme o mérito de suas ações” (Justino, 1995a [15-?], p. 25), e, logo em seguida, a afirmação de que, se todos os homens

percebessem a relação existente entre seus atos e as consequências destes, então “ninguém escolheria por um momento a maldade, sabendo que caminharia para sua condenação eterna pelo fogo” (Justino, 1995a [15-?], p. 25).

Essa linha argumentativa é ratificada por Justino (1995a [15-?]), quando, em um momento posterior do referido texto, afirma o seguinte:

*Todavia, **se não atendeis às nossas súplicas, nem esta exposição pública que vos fazemos de todo o nosso modo de viver, em nada ficaremos prejudicados**, pois cremos, ou melhor, estamos persuadidos de que **cada um pagará a pena, conforme mereçam as suas obras, pelo fogo eterno, e que terá que prestar contas a Deus, segundo as faculdades que recebeu do próprio Deus, conforme nos indicou Cristo, dizendo: “A quem Deus deu mais, mais será exigido por Deus”** (Justino, 1995a [15-?], p. 29, grifos nossos).*

Em consonância com essa lógica, a *Segunda apologia* (Justino, 1995b [15-?]), por sua vez, reitera toda essa problemática em que se relacionam uma certa forma de vida cristã e uma dada ameaça de punição que pairava sobre aquele que, porventura, se desviasse das leis:

E os que se consideram filósofos não aleguem que são apenas ruídos e espantalhos o que afirmamos sobre o castigo que os iníquos sofrerão no fogo eterno, e que nós exigimos que os homens vivam retamente por medo e não porque a virtude é bela e gratificante. A eles responderemos brevemente: se a coisa não é como dizemos, então não existe Deus ou, se existe, não se importa em nada com os homens (Justino, 1995b [15-?], p. 70, grifo nosso).

O texto de Justino (1995a [15-?]) indica que deve existir, para o cristão em relação à figura divina, uma relação atravessada por um *páthos* em que se articulam medo e temor.

Em uma instância, o texto de Justino (1995a [15-?]) estabelece uma relação direta entre a conduta dos indivíduos (os modos de viver, aludidos textualmente) e as consequências às quais os homens estão sujeitos com base em suas ações. Sob essa ótica, é uma ameaça constante de punição que paira sobre a cabeça daqueles que não seguem as diretrizes de uma vida cristã.

Em outra, esse quadro se complexifica um pouco, pois a relação do cristão para com uma esfera divina, segundo o texto de Justino (1995a [15-?]), não é atravessada apenas pelo medo de punição e sofrimento no fogo eterno, mas também por algo que Safatle, em sua leitura de Hobbes, naquilo que concerne à relação do súdito com o soberano, chamou de “temor respeitoso” (Safatle, 2015, p. 55). Esse temor articula, por um lado, uma certa posição de reverência e, por outro, o medo.

Entre a leitura que Safatle (2015) e Ginzburg (2014) realizam de Hobbes, há ressonâncias por todas as partes. Naquilo que diz respeito à posição de “temor respeitoso” — atravessada pelo medo e pela reverência, Ginzburg (2014) defende que “seja no caso da origem da religião, seja no da origem do Estado, encontramos no início o medo (*feare*) e, no fim, como resultado, a sujeição ou reverência (*awe*)” (Ginzburg, 2014, p. 26).

Neste sentido específico, podemos afirmar que o texto de Justino (1995a [15-?]) materializa uma dada construção em que os sujeitos cristãos estão inseridos numa relação, para com o domínio divino, em que o temor seria uma marca constante: a modalidade de subjetividade que aí se constitui, implica medo de punição, mas também reverência por aquele cujas punições são sempre inscritas sob o signo da justiça.

Existem momentos em que o trabalho de Justino (1995a [15-?]) nos mostra de que forma o *páthos* do medo desponta de forma privilegiada — sem deixar, certamente toda a ambiguidade que o temor traz consigo. O referido autor desenvolve, por exemplo, o argumento de que o pecado representa a morte da alma:

*Além disso, aprendemos que é melhor crer naquilo que está acima da nossa própria natureza e que é impossível aos homens, do que ser incrédulos como o vulgo. Sabemos que Jesus Cristo, nosso Mestre, disse: **‘O que é impossível para os homens, é possível para Deus’**. E disse mais: **‘Não temais aqueles que vos matam e depois disso nada mais podem fazer; temei antes aquele que, depois da morte, pode lançar alma e corpo no inferno’**. Deve-se saber que **o inferno é o lugar onde serão castigados os que tiverem vivido iniquamente e não acreditaram que acontecerão essas coisas ensinadas por Deus, através de Cristo** (Justino, 1995a [15-?], p. 30, grifos nossos).*

No excerto acima, emerge a proposição de que os cristãos não deveriam temer o poder dos homens, e sim o poder divino — este aspecto, relativo à relação do cristão com o poder soberano do império será tratado mais à frente. Aqui, o importante a reter é a proposição de que é importante temer aquele que, depois da morte, pode lançar a alma e o corpo no inferno. Neste quadro, estabeleceu-se novamente uma relação direta entre o temor e as consequências por se viver de uma dada maneira e não de outra. Mas, neste ponto, o afeto predominante nos parece muito mais próximo do medo do que da reverência.

Ao considerarmos que emerge, no texto *Primeira apologia* (Justino, 1995a [15-?]), o estabelecimento de uma modalidade de existência específica, que se articula, em alguma medida, com uma certa

gestão de um *páthos* do temor pelo discurso da religião cristã, podemos afirmar que há, nesse cenário, um exercício do poder que é posto em marcha no interior do discurso religioso do cristianismo primitivo.

Aqui, é interessante lembrarmos, de maneira breve, que Safatle (2015) propõe que “compreender o poder é uma questão de compreender seus modos de construção de corpos políticos, seus circuitos de afetos com regimes extensivos de implicação, assim como compreender o modelo de individualização que tais corpos produzem” (Safatle, 2015, p. 16). Em suma, é preciso compreender a maneira como o poder e sua forma de gestão dos afetos implica modalidades de subjetividade específicas e determinados modos de existência (Safatle, 2015, p. 16).

Esse modo de gestão da existência dos sujeitos, a partir de uma relação com o temor (articulando medo e em alguma medida reverência), não era uma particularidade do texto de Justino (1995a [15-?]) e tampouco dos textos religiosos. Quando recorremos aos textos de Columella, que compõem o tratado *On Agriculture* (1941 [0--]), elaborado com o objetivo de estabelecer as diretrizes pelas quais as atividades nas *Uillas*³, do Império Romano, em meados do primeiro século depois de Cristo, deveriam ser realizadas, podemos notar o quanto o medo possuía um papel importante no estabelecimento das relações entre os *dominus* e *uilicus*, e os escravos, que serviam como mão de obra.

No primeiro livro do tratado em questão, dedicado a fornecer as diretrizes para algumas escolhas centrais na fazenda, ao dissertar sobre a escolha da figura do supervisor, Columella propõe que “ele [o supervisor] não deve ser apenas habilidoso nas tarefas de criação,

mas também deve ser dotado, até onde a disposição servil permitir, de tais qualidades de sentimento que possam exercer autoridade sem negligência e sem crueldade” (Columella, 1941 [0--], p. 89). A isto, Columella acrescenta que o supervisor, ao mesmo tempo, deve ser capaz de ser “tolerante mesmo com os de menor valor, para que possam antes temer (*timeant*) sua severidade do que detestar sua crueldade” (Columella, 1941 [0--], p. 89).

Ao passo que Columella (1941 [0--]) afirma a necessidade de um certo temor dos escravos em relação ao supervisor, também materializa a ideia de que os supervisores e donos das fazendas precisariam, em alguma medida, ter medo de seus escravos. A título de exemplo, é possível apontar a exposição do autor a respeito dos inquéritos realizados no interior da fazenda: Columella (1941 [0--]) defende que, nos casos em que uma investigação no interior da fazenda é necessária, o inquérito realizado pelo “chefe da família deve ser ainda mais meticuloso no interesse de escravos deste tipo, para que não sejam tratados injustamente em matéria de vestuário ou outros subsídios” (Columella, 1941 [0--], p. 93).

Por um lado, e em alguma medida, esse trato “cuidadoso” com os escravos seria atravessado por uma certa ideia de justiça, mas seu fundamento principal estaria no fato de que, na medida em que os escravos estão “sujeitos a um maior número de pessoas, como superintendentes, capatazes e carcereiros, **eles são os mais sujeitos a punições injustas e, novamente, quando sofrem com a crueldade e a ganância, são mais temíveis**” (Columella, 1941 [0--], p. 93, grifo nosso).

O texto de Columella (1941 [0--]) aponta uma certa perspectiva em que o medo e o temor eram elementos marcantes das relações

entre os escravos e os supervisores da *Uillas*. Os escravos deveriam temer a figura do supervisor, temer sua severidade, mas sem detestar a crueldade deste. O descontentamento profundo com a crueldade do supervisor poderia agitar os escravos, a ponto de estes se revoltarem — medo frequente entre os senhores de escravo, segundo mostra o texto de Columella (1941 [0--]).

De uma ponta a outra, o medo e o temor seriam elementos agenciadores. Esse é um argumento reforçado por Gaia e Nascimento (2021) e, inclusive, expandido para os tratados agrícolas de Catão (1934 [16-? a.C.]) e Varão (1934 [1--? a.C.]). Conforme Gaia e Nascimento (2021), os tratados de Catão (1934 [16-? a.C.]), Varão (1934 [1--? a.C.]) e Columella (1941 [0--]) permitem afirmar que “o medo cumpria uma função administrativa que objetivava a melhor produção da *uilla*” (Gaia e Nascimento, 2021, p. 124).

Para os autores anteriormente citados, por um lado, quando o medo era utilizado “por indivíduos em posição de superioridade para coagir aqueles em posição de inferioridade, podemos considerá-lo como ferramenta central para o controle de grande número de escravos submetidos a situações extremas de exploração” (Gaia e Nascimento, 2021, p. 124). Ao mesmo tempo, havia uma certa linha de ação em que “o medo foi mobilizado, por necessidade, como um regulador das ações dos senhores. Isto é, o medo que sentiam de seus escravos determinava, em parte, o curso de ação no seu gerenciamento” (Gaia e Nascimento, 2021, p. 124).

Contudo, é preciso destacar que, nem sempre que se recorre ao medo, no interior dos textos anteriormente referidos, esse afeto aparece com o mesmo efeito de sentido e desempenhando exatamente as mesmas funções. Um exemplo a este respeito pode

ser visto no primeiro excerto que apresentamos, no qual Justino pontua que “cada um caminha para o castigo ou salvação eterna, conforme o mérito de suas ações” (1995a [15-?], p. 25).

Muito embora tenhamos enfatizado a presença do medo como um afeto central, Justino também pontua que o homem temeroso, e que percebe o alcance do olhar de Deus, “se conteria de todos os modos se adornaria com a virtude, a fim de conseguir os bens de Deus e livrar-se dos castigos” (Justino, 1995a [15-?], p. 25).

Nesse sentido, alinhada à ameaça de julgamento e punição, estava em pauta também uma certa esperança de recompensa pela via da salvação do espírito. Aqui, vale mencionar que, conforme defende Safatle, “não há poder que se fundamente exclusivamente no medo” (2015, p. 24). Sob tal perspectiva, não se sustentaria afirmar que o discurso religioso cristão, que se materializa nos textos aqui analisados, opera apenas a partir do medo. O poder “não é só culpa e coerção, mas também esperança de gozo. Nada nem ninguém consegue impor seu domínio sem entreabrir as portas para alguma forma de êxtase e gozo” (Safatle, 2015, p. 24).

Para além disso, ainda segundo Safatle (2015), existe uma dimensão estrutural fundamental que aproxima os afetos do medo e da esperança. Estamos nos referindo ao fato de que estes dois afetos estão intrinsecamente articulados a uma mesma dimensão temporal específica que é dominada pela expectativa. Isto porque os afetos constituem corpos específicos e “um corpo é uma maneira de experimentar o tempo. Cada corpo tem seu regime de temporalidade e regimes de temporalidade idênticos aproximarão corpos aparentemente distantes” (Safatle, 2015, p. 24).

Pode-se afirmar que nesse movimento próprio de uma gestão do afeto do medo e da utilização deste como um afeto mediador fundamental das relações sociais, emerge também toda uma forma de gerência de um sistema de expectativas. No caso dos textos de Justino (1995a [15-?]), coloca-se a esperança de salvação como a recompensa futura por uma vida aquiescente à moral cristã.

4. DOS PACTOS E RELAÇÕES MEDIADAS PELO MEDO

O tipo de relação entre senhores e escravos que marcava o tratado de Columella (1941 [0--]) — e estava igualmente presentes nos textos de Catão (1934 [16-? a.C.]) e Varão (1934 [1--? a.C.]), entre os séculos III a.C. e III d.C. —, em que temor, medo e alguma parcela de reverência possuíam importância capital de mediação, também marcava a relação do cristão com o Império Romano.

O século II da era cristã foi um momento em que começaram a emergir aquilo que, hoje, entendemos como padres apologistas ou padres apologetas — os quais recebem essa designação justamente porque, em certa linha de análise, seus trabalhos são considerados como apologias da religião cristã (Gilson, 2001 [1986]). Étienne Gilson nos serve de ajuda, pois explica que “uma apologia era um arrazoado jurídico, e essas obras são, de fato, sustentações para obter dos imperadores romanos o reconhecimento do direito legal dos cristãos à existência num império oficialmente pagão” (Gilson, 2001 [1986], p. 2).

Os textos de Justino de Roma são um exemplo, bastante elucidativo, de como essa solicitação tomava corpo. O padre anteriormente referido inicia o escrito de sua *Primeira apologia* (1995a [15-?]) indicando a quais figuras do Império Romano seu texto é

direcionado, a saber: “ao imperador Tito Élio Adriano Antonino Pio César Augusto, ao seu filho Veríssimo, filósofo, e a Lúcio, filho natural do César, filósofo e filho adotivo de Pio, amante do saber, ao sacro Senado e a todo o povo romano” (Justino, 1995a [15-?], p. 20).

Tal marcação, relacionada a um público específico, possui uma função importante no decorrer do texto de Justino (1995a [15-?]). Isto porque este direcionamento determinado da apologia busca alcançar certas posições de sujeito, certos pontos de articulação de relações múltiplas nos quais o poder tem seu exercício possibilitado: o lugar do Imperador, signo do poder soberano, e o Senado, um dos núcleos principais do direito e do poder político do Império.

Isso implica dizer que a *Primeira apologia* (1995a [15-?]) de Justino é um texto que se inscreve no campo do discurso religioso cristão do século II, mas é também um texto cujo teor político possui caráter central. Esse tipo de leitura pode ser confirmada quando Justino afirma que se propõe a realizar uma súplica “em prol dos homens de qualquer raça que são injustamente odiados e caluniados” (Justino, 1995a [15-?], p. 20) e, pouco depois, colocando-se como um destes homens injustiçados, solicita aos governantes que realizem seus julgamentos “contra os cristãos conforme o exato discernimento da investigação, e não deis a sentença contra vós mesmos, levados pelo preconceito ou pelo desejo de agradar homens supersticiosos” (Justino, 1995a [15-?], p. 20).

Justino (1995a [15-?]) invoca as figuras do Imperador e do Senado, como citado anteriormente, precisamente pelo fato de que elas encarnavam o poder do Império Romano, ocupando, dessa forma, uma posição privilegiada no movimento de perseguição aos cristãos. Para o apologeta em questão, uma vez que o julgamento

aos cristãos fosse feito com base nos preceitos de verdade e justiça, “governantes e governados” poderiam “gozar de felicidade” (Justino, 1995a [15-?], p. 20).

Existe nessa proposição de Justino (1995a [15-?]) um eco de uma relação de força específica que também estava presente na relação dos senhores e escravos das *uillas* romanas, como discutido anteriormente. De certo modo, Justino (1995a [15-?]) assinala a importante presença de um *páthos* do medo que cortava a relação dos cristãos com o Império Romano, uma vez que, por este Império, os cristãos eram perseguidos e muitas vezes punidos em julgamentos que Justino (1995a [15-?]) definia como “injustos”. Mas, para além disso, o referido apologeta indica que, somente quando o julgamento aos cristãos fosse feito com base nos preceitos de verdade e justiça, é que governantes e governados poderiam gozar de felicidade. Isto implica dizer que a felicidade dos governantes também dependia de que estes agissem de maneira justa e verdadeira para com os cristãos.

Pode-se afirmar que, desse modo, Justino (1995a [15-?]) traceja o esboço de um corpo político, aquele dos cristãos, cujas formas tomam alguns contornos que remetem fortemente àqueles das relações entre senhores e escravos, tal qual estava presente no tratado agrícola de Columella (1941 [0--]). Justino (1995a [15-?]) concebe um corpo político cristão que, tal como os escravos das *uillas* romanas, representava uma fonte de medo para os senhores/soberanos.

É possível ver, na emergência do texto *Primeira apologia* (Justino, 1995a [15-?]), o quanto a perseguição aos cristãos, por parte do Império Romano, nos primeiros séculos da era cristã, despontava

como um problema relevante para a constituição das condições de existência desse período histórico. A perseguição aos cristãos, por suas práticas religiosas, indicava uma relação, no vetor que ia do sujeito cristão ao soberano do Império, atravessada de uma ponta a outra pelo temor, bem como cortada pelo medo do julgamento injusto, da punição e da condenação à morte, mas também marcada por uma certa reverência.

É precisamente essa configuração das condições de possibilidade que abre espaço para a emergência, cerca de um século mais tarde, do texto *Os lapsos*, de Cipriano de Cartago (1997 [251 d.C.]).

No ano 250 d.C., o então Imperador Romano, Décio, emitiu um decreto que obrigava todos no império, com exceção dos judeus, a realizarem um sacrifício para os deuses romanos. O sacrifício deveria ser efetivado na presença de um magistrado romano, que por sua vez confirmaria o sacrifício com um certificado.

Neste cenário, muitos cristãos foram perseguidos, torturados e mortos pelo Império Romano, pois pelas diretrizes próprias do cristianismo, eram proibidos de fazer sacrifícios para outros deuses. Mesmo sob ameaça de punição, muitos cristãos apostataram, realizando os sacrifícios para os deuses romanos e rompendo com a comunidade cristã.

Assim, no interior de toda essa problemática, em meados do ano de 251 depois de Cristo, a questão da reconciliação dos muitos que se distanciaram das práticas cristãs passou a possuir grande relevância. A importância era tamanha ao ponto de que, no referido ano, Cipriano, então Bispo de Cartago, produziu um sermão,

posteriormente escrito e lido no Sínodo de Cartago, sobre a questão dos lapsos (Deferrari, 1958).

O texto de Cipriano de Cartago (1997 [251 d.C.]), conhecido como *Os lapsos* (do latim *lapsus*), fora escrito com estes cristãos em mente. O texto em questão faz referência a estes cristãos que, tendo cedido às pressões de diversas ordens, não permaneceram fiéis aos preceitos estabelecidos em relação ao que seria uma vida cristã e, ainda assim, operavam de modo a encontrar uma forma de voltar à comunidade cristã, a fim de que pudessem obter a salvação.

Os lapsos (Cipriano, 1997 [251 d.C.]) é, assim, um texto que tem como preocupação central indicar quais seriam as diretrizes a serem seguidas por estes que se desviaram das linhas guias fornecidas pela religião cristã e que buscavam voltar à comunidade religiosa após o pecado.

Aqui, é interessante notar que, neste ponto, as relações do texto de Cipriano (1997 [251 d.C.]) com as produções hobbesianas não cessam de pulular. Isto porque, como afirmou Ginzburg, “para Hobbes o Estado surge de um pacto nascido do medo. Na Europa assolada pelas guerras de religião, na Inglaterra dilacerada pelos conflitos entre rei e Parlamento, a paz se mostrava a Hobbes como o bem supremo, merecedor de qualquer sacrifício” (Ginzburg, 2014, p. 16).

Considerando a proposição feita por Ginzburg (2014, p. 16), buscamos defender o argumento de que, em alguma medida, talvez o cenário em que os cristãos eram perseguidos pelo Império Romano — tinham suas práticas religiosas cerceadas e estavam sob constante ameaça de um poder soberano que Foucault, muito perspicazmente, definiu como um poder de “fazer morrer e deixar

viver” (Foucault, 2010 [1975-1976]) —, um cenário francamente marcado pelo medo, possa ter sido, de fato, o campo de emergência por excelência de uma religião que, como afirma Hobbes (2003 [1651], p. 130), nasce em uma forte relação com o *páthos* do medo.

É possível relacionar à produção hobbesiana ao discurso religioso, materializado no texto de Cipriano (1997 [251 d.C.]), ainda em um outro ponto: no capítulo 27, de *Os lapsos*, Cipriano (1997 [251 d.C.]) se questiona a respeito de qual tratamento deveria ser dado àqueles cristãos que conseguiram um certificado de sacrifício de forma ilícita. Ou seja, cristãos que não chegaram, de fato, a realizar um sacrifício aos deuses romanos, mas que de alguma maneira conseguiram para si um certificado de que o haviam feito. A pergunta era: de que modo deve ser tratada uma renúncia pública à fé cristã, mesmo que essa renúncia seja uma ação coagida pelo medo?

Essa questão reaparece, certamente de maneira reconfigurada, muitos séculos depois, no interior do texto *Os elementos da lei natural* (Hobbes, 2010 [1650]). No escrito em questão, Hobbes coloca o questionamento a respeito de saber se “aqueles pactos que são extorquidos pelo medo obrigam” (Hobbes, 2010 [1650], p. 76).

O movimento de relacionar, aqui, a pergunta posta por Hobbes (2010 [1650]) a um problema concernente ao discurso religioso pode ser melhor fundamentado se recorrermos à leitura proposta por Ginzburg, segundo a qual a indagação hobbesiana ecoava “uma outra, formulada repetidamente naquele período de teólogos, tanto protestantes quanto católicos: se era lícito jurar em falso para se subtrair à perseguição religiosa” (Ginzburg, 2014, p. 18).

A resposta de Cipriano, a esse problema, é categórica: os cristãos que conseguiram um certificado de sacrifício ilicitamente, mesmo que não tenham “contaminado as mãos com sacrifícios nefandos”, ainda assim “poluíram a consciência com os libelos” (Cipriano, 1997 [251 d.C.], p. 66). Isto porque o certificado do sacrifício, ainda que conseguido sem tê-lo realizado, seria um índice do cristão que nega sua cristandade publicamente, trata-se de “um atestado de um cristão que recusa aquilo que ele foi” (Cipriano, 1997 [251 d.C.], p. 66).

Esse tipo de leitura a respeito de como o cristão deveria proceder, quando defrontado com o medo, encontrava eco em um outro texto de Justino (1995c [15-?]), denominado *Diálogo com Trifão*. No referido texto, Justino sustenta que se os sujeitos, permanecendo na dureza de seus corações e residindo sob o medo da morte decretada contra os cristãos, não quiserem abraçar a verdade, então toda a culpa será deles mesmo (Justino, 1995c [15-?], p. 85) — existe aqui uma perspectiva de implicação e responsabilização pelas escolhas operadas pelo sujeito, inclusive nos pactos em que o medo aparece como elemento coercitivo.

Os textos de Justino (1995c [15-?]) e Cipriano (1997 [251 d.C.]) indicam, dessa maneira, que o cristão deveria, de alguma forma, afirmar sua fé, mesmo diante das ameaças de punições diversas e da morte. O pacto, assim, feito sob o signo do medo, não seria suficiente para operar como elemento atenuante diante do julgamento divino.

De maneira interessante, a resposta de Hobbes (2010 [1650]), ao problema do pacto feito sob medo, ressoa exatamente na mesma frequência que a resposta fornecida por Cipriano, embora apareça inscrita em condições de emergência bastante distintas. O texto hobbesiano apresenta a ideia de que não há “nenhuma razão pela

qual aquilo que fazemos por medo deva ser menos resoluto do que aquilo que fazemos por cobiça. Pois em ambos os casos a ação é realizada voluntariamente” (Hobbes, 2010 [1650], p. 76).

De acordo com o autor em tela, é “uma lei da mesma natureza, que todo homem está obrigado a manter e cumprir os pactos que faz” (Hobbes, 2010 [1650], p. 78). É com base na perspectiva de implicação e responsabilização absoluta do sujeito em todos os pactos que realiza que Hobbes afirma que “se nenhum pacto que procedesse do medo da morte fosse bom, nenhuma condição de paz seria possível entre inimigos e nenhuma lei poderia ter força, pois elas são consentidas por aquele medo” (Hobbes, 2010 [1650], p. 76).

5. O LIMITE DO PODER SOBERANO E O OLHO QUE TUDO VÊ

Como afirmado anteriormente, naquilo que emerge com Cipriano (1997 [251 d.C.]) e Justino (1995a [15-?], 1995c [15-?]), é possível entrever a existência de um certo *páthos* do medo na forma como o cristão está à mercê de um poder de fazer morrer que é exercido pelo soberano. Mas existe ainda um outro poder que, conforme apontam os textos de Justino (1995a [15-?]), deve ser mais temido que o poder do Império.

Tal qual fora brevemente apontado, em um momento anterior, Justino de Roma (1995a [15-?]), recuperando dizeres atribuídos a Cristo, realiza a afirmação de que: “Sabemos que Jesus Cristo, nosso Mestre, disse: ‘O que é impossível para os homens, é possível para Deus’” (Justino, 1995a [15-?], p. 30). A este dizer, o autor em questão acrescenta: “E [Cristo] disse mais: ‘Não temais aqueles que vos matam e depois disso nada mais podem fazer; **temei antes aquele**

que, depois da morte, pode lançar alma e corpo no inferno”

(Justino, 1995a [15-?], p. 30).

Essa mesma ideia, a respeito de um temor fundamental que se deve ter em relação ao divino, é recuperada no *Diálogo com Trifão* (1995c [15-?]), quando Justino, referindo-se a Cristo, sustenta que: “só há, houve e haverá um com essa força: é aquele diante de cujo nome treme toda potência, com medo de ser por ele destruída” (Justino, 1995c [15-?], p. 135).

Os ecos desse tipo de postura que o cristão deveria ter para com Deus reverberam também no texto de *O pastor de Hermas* (1997 [1-- d.C.]), na medida em que podemos encontrar materializada a proposição de que Hermas afirma ter recebido a seguinte revelação:

*Ele me disse: “**Teme o Senhor e guarda seus mandamentos.** Guardando os mandamentos de Deus, serás forte em tudo o que fizeres e tua ação será incomparável. Com efeito, temendo ao Senhor, farás tudo bem. **Ele é o temor que precisas ter, e então serás salvo. Não temas o diabo.** Temendo ao Senhor, triunfarás do diabo, pois ele não tem poder. Se alguém não tem poder, também não apresenta motivo para temor. Quem tem poder glorioso, também inspira temor” (Hermas, 1997 [1-- d.C.], p. 120, grifo nosso).*

Conforme conceitua Justino (1995a [15-?], 1995c [15-?]) e Hermas (1997 [1-- d.C.]), a instância que deveria ser temida não é aquela que tem o

poder de fazer recair a morte sobre a carne, e sim aquela que tem o poder de despejar fogo sobre a alma. O poder de Deus transcende os limites mortais: ele não só pode trazer consigo a morte do corpo, mas é capaz de oferecer uma punição para o espírito — uma punição que vai muito além dos limites materiais que comportam a existência e a degenerescência do corpo biológico. O poder de Deus, dessa forma, por emanar de um outro nível, pertencendo a uma transcendência, abrange não apenas a vida carnal dos homens, mas também a vida que existiria para além da morte.

Justino (1995a [15-?]), apesar de reconhecer o poder do Império Romano, o poder soberano, e realizar uma espécie de suplica a este poder, clamando por julgamentos com base nos preceitos de verdade e justiça, não deixa de apontar os limites que são concernentes à abrangência do poder do Império pela própria natureza imanente desse poder. Mais ainda: na medida em que evidencia o campo limítrofe da ação dos Soberanos, Justino (1995a [15-?]) ressalta toda a extensão do poder de Deus:

*De fato, aqueles que agora, por medo das leis e dos castigos por vós [os membros do Império Romano] impostos, ao cometer seus crimes procuram escondê-los, porque sabem que sois homens e que, por isso, é possível ocultá-los de vós, se se inteirassem e **se persuadissem de que não se pode ocultar nada a Deus, não só uma ação, mas sequer um pensamento, ao menos por causa do castigo se moderariam de todos os modos, como vós mesmos haveis de convir** (Justino, 1995a [15-?], p. 25, grifo nosso).*

Lembremos que, no início do texto anteriormente referido, Justino (1995a [15-?]) havia enunciado que sua apologética era endereçada ao Imperador e também ao Senado Romano. É ainda a estas figuras do Império que ele aqui está se dirigindo. Sua proposição marca que as leis e penalidades humanas possuem limitações muito evidentes, de modo que quando os homens as desobedecem, o fazem sabendo que dos olhos do poder soberano é possível escapar.

Porém, em relação aos olhos de Deus, a fuga não se configura como uma possibilidade. Nada, seja naquilo que diz respeito ao campo das ações, seja naquilo que se refere aos pensamentos, pode ser escondido do conhecimento de Deus (Justino, 1995a [15-?]). Esse olhar, direcionado por Deus sobre a terra, estaria sempre a observar e julgar as ações dos homens, sem que houvesse possibilidade dos sujeitos se esquivarem do alcance desse olhar.

Justino marca ainda que, se os homens estivessem convencidos de que nada pode escapar ao olhar divino, então, eles viveriam uma vida absolutamente ordenada, ou seja, seguindo os princípios estabelecidos previamente por uma ordem externa: “ao menos por causa do castigo se moderariam de todos os modos” (Justino, 1995a [15-? d.C.], p. 25).

Este é um argumento que existe também no texto de Cipriano, quando o referido autor propõe que o sujeito que peca, então, “não poderá evitar Deus juiz ou fugir dele, do momento que o Espírito Santo diz nos Salmos: ‘Os teus olhos viram aquilo que é a minha imperfeição e todos os homens serão escritos no teu livro’; e ainda: ‘O homem vê na face, Deus no coração’” (Cipriano, 1997 [251 d.C.], p. 66).

Essa representação específica do olhar divino como uma instância vigilante que acompanha o sujeito em todos os seus movimentos não era uma particularidade dos textos que se propunham a ser eminentemente religiosos. É possível dizer que tal construção da imagem do olhar divino retomava uma certa “fórmula de *páthos*” [*Pathosformel*] (Warburg, 2012 [1905]) que estava presente em outros lugares, como a arte pagã, ecoando uma memória de práticas discursivas outras.

A título de exemplificação, podemos encontrar vestígios dessa representação na arte produzida em meados do primeiro século depois de Cristo. Plínio, o Velho, no livro 35, do texto *História natural* (1952 [77 d.C.-79 d.C.]), relata ter podido contemplar uma obra do pintor Famulus, na qual estava representada Minerva, a deusa romana da sabedoria. Não se tem registros pictóricos da representação em si, mas Plínio fora impactado pela obra de alguma

maneira e faz, no texto em questão, uma breve descrição das impressões que lhe foram deixadas pela experiência: “Outro pintor recente foi Famulus, um artista digno e severo, mas também muito florido; **a ele pertencia uma Minerva que encarava o espectador em qualquer ângulo para o qual fosse olhado**” (Plínio, 1952 [77 d.C.-79 d.C.], p. 349, grifo nosso).

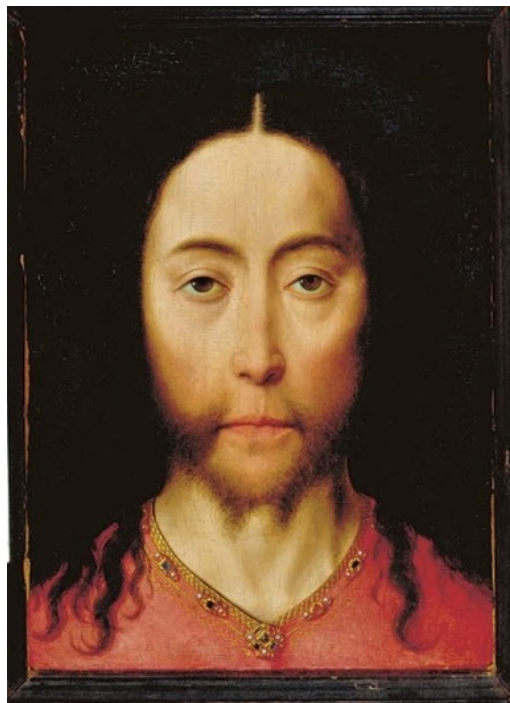
É possível afirmar que, na concepção de um Deus que tudo vê e que vigia todos os passos do indivíduo, tal qual apresentada por Justino (1995a [15-? d.C.], p. 25), no século II d.C., e por Cipriano (1997 [251 d.C.]), no século III d.C., existe um eco dessa visão de divindade que se materializava na Minerva de Famulus e que nos é relatada por Plínio (1952 [77 d.C.-79 d.C.]), no século primeiro depois de Cristo.

Uma afirmação como tal se justifica ao considerarmos, primeiramente, o aspecto formal da Minerva pintada por Famulus: trata-se de uma pintura que fora construída de modo a parecer que seguia seu observador por todos os ângulos — operação um pouco similar à configuração do olhar divino que nos é apresentado nos textos de Justino e Cipriano. Em segundo lugar, devemos nos atentar também para o fato de que Minerva é, entre outras coisas, a deusa romana da sabedoria. Sob essa perspectiva, é possível pensar que o olhar que segue todos os movimentos do espectador desponta como uma materialização da característica distintiva da deusa, que é o saber.

É nessa mesma medida que existe um campo que nos permite encontrar ressonâncias da pintura de Famulus no interior da ideia do Deus cristão onisciente e dotado de um olhar onipresente. Em termos mais próximos daquilo que nos apresenta Warburg (2012 [1905]), poderíamos dizer que a Minerva de Famulus apresenta uma

“fórmula de *páthos*” de uma divindade que tudo sabe e tudo vê — sendo que essa fórmula é recuperada e reconfigurada em outros lugares.

Podemos afirmar ainda que se é possível tecer relações um pouco abstratas entre a Minerva de Famulus e a concepção de Deus como aquele que tudo vê, no cristianismo primitivo — tal como é apresentado em Justino (1995a [15-? d.C.], p. 25) e Cipriano (1997 [251 d.C.]) —, é possível também encontrar, séculos mais tarde, por caminhos impossíveis de serem absolutamente delineados, uma representação que emerge como uma convergência das linhas de força do discurso religioso cristão e da arte pagã. Referimo-nos aqui ao quadro *Christus Salvator Mundi*, pintado por Dirk Bouts em 1464.



Christus Salvator Mundi, por Dirk Bouts, 1464. Fonte: wikimedia.org

Na pintura de Dirk Bouts, o Cristo, Salvador do Mundo foi pintado de uma maneira que, graças a um efeito de ótica, parecia seguir com seu olhar os movimentos daquele que o observa. Os ecos do discurso religioso cristão e de uma certa concepção de divindade que tudo vê — independentemente do movimento dos sujeitos —,

por caminhos desconhecidos em sua totalidade, convergem no quadro de Bouts e ensejam uma série de ressonâncias.

Como Warburg (2012 [1905]) nos ajuda a afirmar, com seu conceito de “fórmula de pathós” [*Pathosformel*], a questão da sobrevivência de certas imagens não diz respeito apenas a uma retomada puramente formal de elementos estéticos presentes em obras de arte da antiguidade que, através de muitos movimentos, reaparecem séculos mais tarde. Tem-se, na constituição das imagens do renascimento, a emergência de “uma experiência realmente vivenciada com paixão e compreensão no espírito e nas palavras da era pagã a partir do teatro obscuro de mistérios da lenda dionisíaca” (Warburg, 2012 [1905], p. 72).

São essas múltiplas ressonâncias, de experiências excitatórias realmente vivenciadas, que estarão, de alguma maneira, também presentes na literatura do século XX, quando George Orwell (2009 [1949]), em *1984*, concebe a figura do Grande Irmão. Orwell abre o referido romance nos apresentando a figura de Winston que, ao entrar nas Mansões Victory, um prédio praticamente em ruínas, é defrontado com a seguinte imagem:

Numa das extremidades, um pôster colorido, grande demais para ambientes fechados, estava pregado na parede. Mostrava simplesmente um rosto enorme, com mais de um metro de largura: o rosto de um homem de uns quarenta e cinco anos, de bigodão preto e feições rudemente agradáveis. Winston avançou para a escada. [...] Em todos os patamares, diante da porta do elevador, o pôster com o rosto enorme fitava-o da parede. Era uma dessas pinturas realizadas de modo a que os olhos o acompanhem sempre que você se move. O GRANDE IRMÃO ESTÁ DE OLHO EM VOCÊ, dizia o letreiro, embaixo (Orwell, 2009 [1949], p. 11-12).

Sob este aspecto, é possível defender a ideia de que as representações, em diversas materialidades, de um olhar divino que acompanha o sujeito por onde quer que ele vá, não dizem respeito, realmente, à reparição de um motivo estritamente formal. Trata-se, de maneira muito mais complexa e interessante, da materialização de ecos de uma determinada “fórmula de *páthos*” [*Pathosformel*] (Warburg, 2012 [1905]) — certas paixões e elementos constituintes de um quadro cultural específico — em que o aspecto da vigilância, articulado ao temor, possuía relevância central.

6. CONCLUSÃO

O movimento aqui performado permite delinear um cenário em que, no interior do discurso religioso cristão dos primeiros séculos, um certo *páthos* do temor — no qual se articulavam medo,

reverência, esperança e vigilância — despontava como um elemento mediador das relações sociais.

Era possível encontrar a presença desses elementos em diferentes medidas na relação que o cristão estabelecia para com a imagem divina, mas também para com a imagem do soberano. Ainda mais, a partir dos dados analisados, é possível afirmar que se havia medo, naquilo que ia do súdito ao soberano, havia também algo dessa natureza também no modo como o soberano concebia o súdito cristão.

O texto desse artigo chama atenção, sobretudo, para aquilo que Foucault (1987 [1969]) definiu como as condições de possibilidade para emergência de uma prática discursiva. De fato, tratou-se, aqui, de afirmar, de maneiras às vezes mais incisiva e outras mais sutis, que, se esses elementos despontam no interior do cristianismo primitivo, era possível encontrá-los, não necessariamente na mesma escala e certamente não exatamente da mesma forma, também em outros lugares.

O tipo de relação marcada por temor, medo e reverência, que se estabelecia do cristão para com o Império Romano, era também vista nos tratados agrícolas de Catão (1934 [16-? a.C.]), Varão (1934 [1--? a.C.]) e Columella (1941 [0--]). Da mesma forma, os referidos tratados apontavam para um certo medo que o senhor deveria ter dos escravos, e essa relação parecia ser reverberada nos textos de Justino, quando estes marcavam o tipo de postura que o Império Romano deveria ter para com os cristãos.

As discussões aqui empreendidas nos permitiram indicar que, se os cristãos realizavam pactos com o Império Romano, em meados dos

séculos II e III, muitas vezes o faziam sob o signo do medo. Como Hobbes nos ajuda a definir, reverberando o próprio discurso religioso que se materializava em Justino e também em Cipriano, a coação pelo medo não invalidava o pacto, mas marcava o quanto o medo poderia desempenhar um papel de elemento coercitivo e produtor de uma determinada modalidade de existência.

Por fim, este texto permitiu esboçar uma certa perspectiva em que a vida do sujeito cristão era marcada por um certo aspecto de vigilância constante, que estava alinhado a uma imagem de um Deus que tudo via e sabia, e tudo abrangia com seu olhar. Nossa tese é de que esse elemento já despontava na cultura romana, marcando presença na arte pagã — o relato sobre a pintura de *Famulus*, por exemplo — e, por diversos movimentos, reapareceu, séculos mais tarde, alinhada à memória do discurso religioso, nas pinturas de Dirk Bouts, no século XV, e mesmo na literatura do século XX.

Temor, medo, reverência, vigilância (e uma pitada de esperança) constituem um *páthos*, dentre muitos outros, que marca a constituição do corpo social e a constituição das modalidades de existência naquilo que emerge com o discurso religioso do cristianismo primitivo em meados dos séculos II e III.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGAMBEN, Giorgio. **Ninfas**. São Paulo: Hedra, 2012.

CATO, Marcus Porcius. On Agriculture (16-? a.C.). In: HENDERSON, Jeffrey (Ed.). **Cato and Varro: On Agriculture** (Loeb Classical Library No. 283). Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1934. p. 1-158.

CIPRIANO, Bispo de Cartago. Os lapsos (251 d.C.). In: CIPRIANO, Bispo de Cartago. **Coação Patrística Vol. 35.1**: obras completas de Cipriano de Cartago. São Paulo: Paulus, 1997. p. 42-71.

COLUMELLA, Lucius J. M. **On Agriculture, Volume I** (0-). Tradução: Harrison Boyd Ash. Loeb Classical Library 361. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1941.

FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber** (1969). 3ª edição. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1987.

FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**: curso no Collège de France (1975-1976). São Paulo: Martins Fontes, 2010.

GAIA, Deivid Valério; NASCIMENTO, Fabiana Martins. Os usos do medo como fator administrativo na *villa* romana: as relações entre senhores e escravos nos tratados agrícolas de Catão, Varrão e Columella. **Phoïnix**, Rio de Janeiro, v. 27, n. 2, p. 111-127, 2021.

GILSON, Étienne. **A filosofia na Idade Média** (1986). São Paulo: Martins Fontes, 2001.

GINZBURG, Carlo. **Medo, reverência, terror**: Quatro ensaios de iconografia política. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

GUARINELLO, Norberto Luiz. **Ruínas de uma paisagem**: arqueologia das casas de fazenda da Itália antiga (VIII a.C.-II d.C.). Tese (Doutorado em Antropologia Social), Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1993.

HERMAS. Pastor de Hermas (1-- d.C.). In: **Coação Patrística Vol. 1, Padres Apostólicos**. São Paulo: Paulus, 1997. p. 96-162.

HOBBS, Thomas. **Leviatã** (1651). São Paulo: Martins Fontes, 2003.

HOBBS, Thomas. Malmesburiensis vita, authore seipso (1679). In: MOLESWORTH, Gulielmi (Org.). **Opera Philosophica, quae Latine scripsit**. Londres, 1839.

HOBBS, Thomas. **Os elementos da lei natural e política** (1650). São Paulo, WMF Martins Fontes, 2010.

JUSTINO, Flávio. Dialogo com Trifão (15-? d.C.). In: JUSTINO DE ROMA. **Coletaã Patrística Vol. 3:** I e II Apologias | Diálogo com Trifão. São Paulo: Paulus, 1995c, p. 77-203.

JUSTINO, Flávio. Primeira apologia (15-? d.C.). In: JUSTINO DE ROMA. **Coletaã Patrística Vol. 3:** I e II Apologias | Diálogo com Trifão. São Paulo: Paulus, 1995a, p. 20-62.

JUSTINO, Flávio. Segunda apologia (15-? d.C.). In: JUSTINO DE ROMA. **Coletaã Patrística Vol. 3:** I e II Apologias | Diálogo com Trifão. São Paulo: Paulus, 1995b, p. 65-74.

ORWELL, George. **1984** (1949). São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

PLINY, the Elder. **Natural history IX** (77 d.C.-79 d.C.). Cambridge, Ma: Harvard University Press, 1952.

SAFATLE, Vladimir. **O circuito dos afetos:** corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo. São Paulo: CosacNaify, 2015.

SZTULWARK, Diego. **La ofensiva sensible**. Buenos Aires: Caja Negra Editora, 2019.

TEIXEIRA, Felipe. Aby Warburg e a pós-vida das Pathosformeln antigas. **História da Historiografia: International Journal of Theory and History of Historiography**, Ouro Preto, v. 3, n. 5, p. 134–147, 2010.

VARRO, Marcus Terentius. On Agriculture (1--? a.C.). In: HENDERSON, Jeffrey (Ed.). **Cato and Varro: On Agriculture** (Loeb Classical Library No. 283). Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1934. p. 159-530.

WARBURG, Aby. Dürer e a antiguidade italiana (1905). **Cadernos Benjaminianos**, Belo Horizonte, n. 5, p. 69-75, jan.-jun. 2012.

¹ Pós-doutorado em andamento pela Université Lille 1 – Sciences et Technologies, na condição de bolsista do programa CAPES/Cofecub; Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade, da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (UESB); Bacharel em Psicologia pela universidade anteriormente citada e pesquisador visitante na Université Paris Cité enquanto Bolsista CAPES/PDSE. Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-1311-6523>. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0194615372084916>. E-mail: [acesse o artigo original para visualizar o e-mail](#)

² Docente Titular da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia; Doutorado em Linguística, pela Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP; Atua no Programa de Pós-graduação em Memória: Linguagem e Sociedade (PPGMLS – UESB). Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-6201-7583>. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6733894557236929>. E-mail: [acesse o artigo original para visualizar o e-mail](#)

³ *Uilla*, segundo Guarinello (1993), “referia-se sempre ao núcleo habitativo de uma propriedade rural cuja produção se destinava à venda e para a qual o trabalho escravo era, se não exclusivo, ao menos muito importante” (Guarinello, 1993, p. 32). “No contexto da *uilla*, a cadeia de comando se estruturava da seguinte forma: de um lado, o *dominus* e o *uilicus*, administrando a propriedade e garantindo que todos cumprissem as suas funções, com o objetivo de melhorar a produtividade. Do outro, o escravo, submetido à autoridade do senhor, intermediado pelo *uilicus*, obrigado a trabalhar de modo eficiente” (Gaia e Nascimento, 2021, p. 113). A *uilla* possuía uma função muito relevante no cenário romando entre os séculos III a. C. e III d.C, pois, após a Segunda Guerra Púnica (218- 201 a.C.), os ricos romanos, visando aumentar o patrimônio e reafirmar seu poder face às mudanças intensas do período, se dedicaram a investir largamente em propriedades agrícolas na Península Itálica. É precisamente neste cenário que a *uilla* “adquire novas funções e se torna um tipo de unidade produtiva voltada aos mercados locais, à cidade de Roma e a mercados de longa distância” (Gaia e Nascimento, 2021, p. 112). Gaia e Nascimento (2021) afirmam, ainda, que, justamente por assumir uma função socioeconômica específica e importante, a *uilla* demandava a constituição de “modelos administrativos que envolviam tomadas de decisão a respeito de cada aspecto do processo produtivo” (Gaia e Nascimento, 2021, p. 113). Emergem, nessas condições de possibilidade, os tratados agrários de Catão, Varrão e Columella, visando estabelecer as diretrizes de mediação de relações entre os sujeitos.