

# A Gênese do Indivíduo e o Indivíduo da Gênese: Uma Abordagem Multidisciplinar Acerca do Papel da Ideologia Cristã nas Origens do Homem (Econômico)

**Manuel Ramon Souza Luz**

*Doutorando do Curso de Economia no Instituto de Economia da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP/IE), Brasil*

**Paulo Sérgio Fracalanza**

*Professor Doutor do Instituto de Economia da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP/IE), Brasil*

---

## Resumo

O presente artigo procura contribuir à discussão acerca das origens da concepção de homem econômico. A partir de uma abordagem antropológica, que não deixa de ser histórica e filosófica, o trabalho recua temporalmente aos primórdios do cristianismo para verificar a emergência da ideia de indivíduo, definido como um ser substancialmente *a-histórico, a-social, autônomo e independente*. O artigo demonstra que ocorreu, durante a emergência e hegemonia da doutrina cristã, um processo de terrenização de uma idéia específica de indivíduo, que em tempos pretéritos somente estava associado a Deus e que, a partir de certo momento da história ocidental, passou a imperar, também, nas relações entre os homens, servindo de alicerce à concepção de homem econômico.

*Palavras-chave:* Homem Econômico, Individualismo, Cristianismo

*Classificação JEL:* B15, B40, B52

---

## Abstract

This paper seeks to contribute to the debate about the origins of the conception of economic man. From an anthropological, but also historical and philosophical perspective, our work goes back in time to the beginnings of Christianity to verify the emergence of the idea of individual as *ahistorical, asocial, autonomous and independent* being. The paper demonstrates that occurred, during the emergence and dominance of Christian doctrine, a process of terrenization of a specific idea of individual, which in past times was only associated with God and from certain moment of Western history, came to dominate also in the relations between men, serving as a foundation for the conception of economic man.

*A verdadeira razão pela qual a Economia é uma ‘ciência desoladora’ [dismal science] é que ela é a ciência da condição humana depois da Queda. E o Homem Econômico que habita a primeira página de (quaisquer) Princípios Gerais de Economia não é outro senão – Adão.*

Marshall Sahlins, *Com a queda de Adão (Smith), fomos todos ao Chão* (1993).

## 1. Introdução

Sem dúvidas, o debate acerca dos motivos da ação humana e de sua natureza é uma das discussões que mais se prolongam na história das ideias econômicas. O assunto é imorredouro e, se nos aventurarmos na busca de suas origens, descobriremos que ele é bem mais antigo do que a própria economia. Basta ver que, mesmo antes que a economia política se emancipasse como ciência, já se podia testemunhar, a partir do Renascimento, inúmeras visões acerca da natureza humana. Com um olhar da história da teoria política, partindo de Maquiavel e apreciando, entre outras, as contribuições de Hobbes, Rousseau, Locke e Mandeville, é possível esboçar um interessante percurso histórico de certa ideia de homem e da natureza de sua sociabilidade antes da própria economia entrar em cena. Nesse sentido, pode-se entender que da mesma forma como *A Riqueza das Nações*, de Adam Smith (1776), foi o resultado de um aprofundamento de questões tratadas por uma linhagem da Filosofia Moral (Coutinho 1993), encontramos também que, a obra pode ser considerada o desdobramento de um processo de sedimentação de certo tipo de concepção de homem que, a partir de então, passou a desenvolver-se de maneira plena dentro das ideias econômicas.

Na visão dos economistas, de Smith até a vertente neoclássica, o indivíduo aparece como figura central. Sem muito esforço, ainda podemos encontrar Crusóe ilhado nos modernos manuais de microeconomia como exemplo de indivíduo encarnado.<sup>1</sup> Na economia, todos os fenômenos giram em torno da ação conduzida por estes indivíduos, como Paulani (1996) destaca:

“Sem ele não há nem propensão à troca, nem preço de mercado girando em torno de preço natural, nem maximização sujeita a restrições, nem preferências reveladas, nem propensão a consumir e a poupar, nem decisões de investimento, nem demanda efetiva como ponto de oferta, nem antecipação racional de medidas de política econômica, nem progresso tecnológico, nem concorrência, nem crise... nem mercado”.

É útil circunscrevermo-nos à concepção neoclássica do indivíduo. Esta escola concebe o homem como um ser racional, que possui preferências determinadas

---

\* Recebido em novembro de 2011, aprovado em setembro de 2012. O primeiro autor com bolsa provida pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – CNPq.  
E-mail addresses: manuelramon06@gmail.com, fracalan@eco.unicamp.br

<sup>1</sup> Nesse sentido, Bianchi (1988) assinala que “a frugalidade do célebre náufrago, sua engenhosidade na administração de recursos escassos para a satisfação de suas necessidades, convertem-se em elementos cruciais na definição do objeto da ciência econômica que privilegia a adequação entre meios e fins, tão difundida pelos manuais. Esse reducionismo permite ver a sociedade como uma soma de ‘robinsons’ diariamente empenhados em maximizar seus ganhos”.

exogenamente, que otimiza e que possui conhecimento completo acerca dos resultados. Estamos falando de um indivíduo independente e impermeável aos outros, um ser autossuficiente porque é cognitivamente e informacionalmente perfeito.

Esta definição, no campo neoclássico, é apresentada de maneira crítica pelo institucionalista americano Thorstein Veblen (1857-1929). Para ele, esta ideia de homem percebe os indivíduos apenas e unicamente como unidades “espiritualizadas” de “cálculo hedonista”:<sup>2</sup>

A concepção hedonista de homem é aquela de um calculador relâmpago de prazeres e dores, que oscila como um glóbulo homogêneo de desejo de felicidade sob o impulso de estímulos que o movimentam pelo espaço mas não o afetam (...) Espiritualmente, o homem hedonista não é uma força motriz. Ele não é o centro de um processo de existência, exceto no sentido de que é sujeito a permutas que ocorrem sobre ele, dadas por circunstâncias que lhe são externas e alheias (Veblen 1898).

Na nossa perspectiva, esta singular concepção de indivíduo é o fruto de um longo processo histórico de maturação. O que nos interessa aqui é resgatar algumas páginas da história que resultou nesta caracterização de homem, mais precisamente, a história de sua gênese dentro das ideias ocidentais. Porém, necessitamos ser mais explícitos em nossos objetivos, pois, a concepção neoclássica de indivíduo resultou de desdobramentos de ideias pretéritas que foram moldando um corpo aparentemente definitivo e *naturalizado*. Desta maneira, é necessário ressaltar que o nosso trabalho se centra fundamentalmente na busca da origem do caráter *a-histórico*, *a-social*, *autônomo* e *independente* desta ideia específica de indivíduo, unidade de análise primordial do *mainstream* econômico.<sup>3</sup> Ao fazer esse percurso, procuraremos esclarecer por quais caminhos tal ideia de indivíduo emergiu na história das ideias do mundo ocidental.<sup>4</sup>

Antes, porém, de embrenharmos-nos em nossa análise, é conveniente fazer um pequeno *détour* para melhor avaliar como alguns autores utilizados pelos estudiosos da história das ideias econômicas entendem a emergência deste indivíduo econômico. Acreditamos que a partir dessa pequena exposição inicial poderemos melhor situar nossa abordagem como uma contribuição em relação a estas ideias.

<sup>2</sup> Como Luz e Fracalanza (2010) destacam, a “espiritualização” do indivíduo que Veblen aqui se refere, esta fortemente ligada aos fundamentos essencialistas sobre os quais a economia neoclássica se constituiu.

<sup>3</sup> Aqui é importante fazer um esclarecimento ao leitor: nosso entendimento fundamental inspira-se em grande medida no trabalho de Luis Dumont na sua tentativa de mostrar a origem deste indivíduo como ser “independente, autônomo e assim (essencialmente) não social, tal como se encontra, antes de tudo, na nossa ideologia moderna do homem e da sociedade” (Dumont 1977).

<sup>4</sup> Inevitavelmente, deixaremos de lado outras concepções de individualismo que se associaram a esta ideia. A bem da verdade, o individualismo possui uma história particular em cada país, contendo significados variados. A esse propósito vale lembrar Hayek (1948) que classifica o individualismo derivado do iluminismo escocês como “verdadeiro”, e o influenciado pelo racionalismo cartesiano como “falso”. Para uma visão geral de alguns dos desenvolvimentos do termo indicamos a leitura de Lukes (1973) que apresenta uma história da ideia de individualismo na França, Alemanha, Estados Unidos e Inglaterra, além de mostrar quais seriam suas premissas básicas de acordo com a esfera em que o termo foi sendo historicamente aplicado, chegando assim ao individualismo político, econômico, religioso, ético, epistemológico e metodológico.

São muitos os pensadores que apontam para a história da gênese da categoria econômica, como ciência emancipada da política, o pano de fundo da formação da idéia de indivíduo. Assim, é comum apontar no Renascimento e no Iluminismo a fonte do conceito de indivíduo. Schumpeter (1924) assinala que a origem filosófica da economia está fortemente ligada ao período do Renascimento e da Reforma Protestante. Tal momento teria estimulado tanto os estudos das Ciências Naturais, como teria colocado o Estado e a Sociedade sob um ângulo completamente novo, assim, podendo-se “afirmar, de todas as maneiras, que o mundo social, antes considerado como um mistério ou, ao contrário, como algo evidente, surgiu, desde então como um problema intelectual a ser estudado pelos meios naturais, e não pelos sobrenaturais” (19).

A ação racional foi concebida como o princípio pelo qual homem agia e, portanto, o princípio pelo qual suas ações deveriam ser interpretadas. Segundo Schumpeter, aqui estaria a origem do individualismo. Deixemo-lo explicar:

“adotou-se, de um lado, um ponto de vista individualista, isto é, acreditou-se ver nas causas que fazem agir o indivíduo isolado a chave que permite interpretar os fatos sociais; por outro lado, chegou-se a considerar que havia uma ordem imutável das coisas sociais, com uma validade geral, e que era deduzida exclusivamente da razão porque, evidentemente, a mentalidade humana é algo imutável. Como resultado, a **lei que rege a ação, até onde se deduz da natureza desta mentalidade, e também a sua criação, o mundo social, são imutáveis, pelo menos em certo sentido. Esta é a origem do individualismo em nossa ciência**, e das idéias de um estado normal geral da sociedade que, todavia, certamente não existe, mas que, justamente por isso deve ser realizado” (Schumpeter 1924).<sup>5</sup>

A Renascença é o momento da história ocidental no qual o homem passa a assumir o posto de comando de seu destino, liberto das amarras religiosas que ditavam a vida social e pessoal até então. Neste sentido, Bianchi (1988) assinala:

“O movimento intelectual a que se convencionou chamar de “Renascença” propõe o homem pensante, sujeito a um sem-número de paixões, dotado de vontade própria e apto a conhecer a realidade por meio de seus sentidos. Mais ainda, concebe um ser capaz de impor-se à natureza inanimada e domar a história por meio da razão” (48).

O Renascimento, portanto, teria inaugurado este movimento antropomórfico da modernidade, no qual o homem assume o controle de suas ações e se desvincula das determinações divinas que comandavam o mundo medieval. Agora este homem é integrado à natureza e age sobre ela através da razão. A ruptura com a visão de mundo pretérita era gigantesca e a decadência do pensamento teológico-medieval foi acompanhada de “uma explicação da ordem social fundamentada na *démarche individual* (...) tendo o homem como sujeito numa tentativa de dessacralização do saber” (Ganem 2000).

---

<sup>5</sup> Grifos nossos.

Na Idade Moderna, embora não se negasse a religiosidade, Deus passa a assumir um papel de coadjuvante nos rumos da história da humanidade. A partir deste momento Deus passa a ser visto como um projetista que tudo havia construído para que o homem governasse através da sua faculdade especial da razão. A própria religiosidade passaria por transformações substanciais a partir de então, o homem não aceitaria mais aquele modelo de autoridade herdado de tempos pretéritos. Nesse sentido, a Reforma Protestante aparece como nova forma de cristianismo, refletindo este movimento no qual “a religião torna-se mais pessoal, mais intimista, menos sujeita a ingerência das autoridades” (Bianchi 1990).

Como Ganem (2000) assinala, tanto o saber *científico-físico*, com Galileu e Newton como seus representantes máximos, quanto às questões sobre *filosofia do conhecimento* com Bacon e sua ciência experimental, e Descartes e sua filosofia racionalista, são as evidências de que o homem havia se tornado o centro do saber.

Estes novos tempos enxergavam a vida social também de maneira inovadora. É aqui que entra em cena a *filosofia moral e política*, a qual buscava entender a sociedade através de uma concepção de homem movido por suas paixões e interesses, investidos em seus papéis de protagonistas da história. É o início da expedição na busca de entender “o homem como ele é”.<sup>6</sup> Esta nova postura frente ao mundo teve repercussões óbvias sobre o que constitui a sociedade ocidental atual, incluindo sua filosofia, religião, e ciência. A própria economia está ligada aos desenvolvimentos filosóficos e científicos que partiram do Renascimento e, como Bianchi (1988) destaca, este período faz parte do poder ser denominado como a “pré-história” da economia política.

O objetivo do trabalho não é realizar uma análise pormenorizada do desenvolvimento da ideia de indivíduo no período que se inaugura com o Renascimento e acaba por reverberar, futuramente, na obra fundadora de Smith. Porém, julgamos produtora, ainda que em breves linhas, lembrar o tipo de concepção de natureza humana que foi sendo construída a partir deste momento histórico. Para nós isto é relevante uma vez que o trabalho procurará traçar as origens dos elementos mobilizados por tais ideias. Seleccionamos assim, quase que a título de ilustração da concepção de natureza humana, as visões de Maquiavel, Hobbes e Locke, resgatando algumas de suas contribuições para a ideia de indivíduo sobre a qual se fundou a economia política.

A visão do indivíduo como elemento central de uma concepção de Estado tem suas origens em Maquiavel (1469-1527) com a sua descrição egoísta e mesquinha da natureza humana. Maquiavel busca compreender o homem na sua essência para fornecer ao príncipe uma teoria do estado realista, de conteúdo positivo e normativo, influenciando definitivamente as ciências sociais a partir de então.<sup>7</sup> Os

<sup>6</sup> Hirschman (1977) assinala, nesse sentido: “Um sentimento brotou durante a Renascença e tornou-se firme convicção durante o século XVII: que a filosofia moral e o preceito religioso não mais bastavam para controlar as paixões destrutivas do homem. Havia que se encontrar novas maneiras de fazê-lo e essa busca começou logicamente com uma dissecação pormenorizada e sem preconceito da natureza humana” (23).

<sup>7</sup> Como Bianchi (1988) e Hirschman (1977) destacam, Maquiavel buscava substituir as concepções imaginárias das repúblicas de modelo platônico por um uma teoria política ditada pela práxis. A

objetivos teleológicos do príncipe deveriam ser pensados de maneira instrumental a partir desta concepção de homem que, como essência, era uniforme, constante e previsível.<sup>8</sup>

O avanço desta concepção sobre a natureza do homem e de sua sociabilidade ocorre em Hobbes (1588-1679). Tal autor dedica a primeira parte de o *Leviatã* (1651) para tratar exclusivamente da sua visão de natureza humana. A idéia de indivíduo a-social, egoísta e movido por paixões destrutivas é o fundamento de sua visão de ordem pelo pacto social. Sem uma autoridade que obrigasse os indivíduos a cumprirem as leis ou contratos, restabelecer-se-ia o domínio do *homo homini lupus*, a emergência de uma situação de anarquia, provocada pelo choque de suas naturezas destrutivas.<sup>9</sup> Segundo Macpherson (1962), o objetivo de Hobbes era mostrar que no estado de natureza, sem autoridade, os homens se digladiariam numa luta incessante de cada um pelo poder dos outros que:

“Frustrariam inevitavelmente o anseio de todos os seres por “viver comodamente” e de evitar morte violenta, e que portanto todo indivíduo ponderado deveria fazer o que fosse preciso para se proteger contra essas condições e que só a aceitação, por todos os indivíduos, de um poder soberano absoluto é suficiente para proteger contra elas” (31).<sup>10</sup>

Maquiavel havia criado uma visão de natureza humana dita realista, porem não conseguiu sistematizá-la. Foi com Hobbes, influenciado como foi pelos avanços da matemática e da mecânica celeste, que foi possível partir da unidade (natureza humana) para pensar o todo (Estado). Como Hirschman (1977) destaca, Hobbes baseia sua teoria da natureza humana em Galileu, devotando os primeiros dez capítulos do *Leviatã* à natureza do homem, para depois construir, a partir dela, a natureza da sociedade.

A idéia que os indivíduos precedem a sociedade foi levada à frente pela teoria política de John Locke (1632-1704), porém alcançando resultados diferentes. Em seu *Dois Tratados Sobre o Governo* (1689) nos é apresentado uma concepção de indivíduo marcada pela sua doutrina da propriedade. Para Locke, o estado de natureza do indivíduo inclui “a propriedade e a herança (seu corolário), como partes dos direitos de natureza, somando-as ao direito à vida, à liberdade e à saúde”

---

finalidade era fundamentalmente dar conselhos para um príncipe real, que governa sobre pessoas reais.

<sup>8</sup> A idéia de homem natural, essencializado, era o passaporte que as ciências sociais tinham para adotar o discurso científico, como Bianchi (1988) ressalta: “o estudo científico do comportamento humano é considerado legítimo porque se admite a recorrência de certos traços essenciais”.

<sup>9</sup> Sahlins (2008) é enfático em assinalar que esta idéia de natureza humana de Hobbes foi fortemente influenciada pelo livro *História de Guerra do Peloponeso*, do historiador grego Tucídides (Hobbes foi o primeiro tradutor de Tucídides para a língua inglesa). Segundo Sahlins, encontramos em Hobbes (1651): “O caráter anárquico do estado original, que se fundamenta como em Tucídides, sobre “o amor ao poder que nasce da ganância e da ambição” em cada homem (...). Vivendo dispersos e incultos por medo de serem presas de outros, os primeiro homens em Tucídides, não tinham como os de Hobbes, nem organização econômica, nem barcos, nem agricultura” (2008:16).

<sup>10</sup> Como mostra Bianchi (1988), três “paixões” são mobilizadas por Hobbes para a superação do estado natural e que permitiriam que o Estado se formasse a partir do pacto. Seriam elas: o medo, o desejo daquilo que é necessário para a vida confortável e a esperança de obter tais benefícios através do trabalho.

(Ganem 2000). O homem teria o direito natural de apropriar-se dos resultados do seu trabalho sobre a natureza. Assim, os indivíduos, buscando garantir sua propriedade frente aos outros, se movem de um estado de natureza para a sociedade civil, na qual, através de um pacto, constituem o Estado como protetor dos direitos naturais, incluindo a propriedade. Napoleoni (1974) é enfático nesta caracterização do contratualismo lockiano: “O Estado se apresenta então, em Locke, não como a fonte da sociedade civil mas sim, como a simples garantia de sua propriedade, ou seja, uma propriedade que cada ser humano pode conquistar por seu próprio trabalho”.

O propósito dessa sumária exposição da concepção de homem em Maquiavel, Hobbes e Locke é tão somente o de rememorar, na companhia do leitor, alguns dos termos pelos quais a origem da noção de indivíduo é entendida pela própria economia. Trata-se de um processo de construção da ideia de natureza humana, carregada de paixões e interesses, que progressivamente irão se contra-restado e formando configurações diversas.<sup>11</sup> De Maquiavel a Locke vemos parte de um processo pelo qual o indivíduo vai assumindo o posto de comando da realidade social, inicialmente em sua forma política e que, finalmente, se manifestará na sua visão unicamente econômica.

Os nossos objetivos já foram explicitados com antecedência: buscar as origens do caráter *a-histórico*, *a-social*, *autônomo* e *independente* do homem econômico. Em nosso ponto de vista, tal origem não provém das ideias oriundas do Renascimento e nem do Iluminismo, pois entendemos que o homem já ingressa na Era Moderna portando essa visão de mundo específica. Para nós, esses traços da concepção de indivíduo são fruto de um processo de domínio e influência do cristianismo sobre a sociedade ocidental que, ao longo de sua história, foi sedimentando certa visão sobre a natureza humana que avançou até os nossos dias. Queremos crer que a perspectiva aqui adotada pode vir a complementar essa busca pelas ideias precursoras do campo da economia política. Ademais, acreditamos que essa perspectiva encontra-se fundamentalmente em continuidade, por mais que seja uma continuidade *retroativa*, com as ideias já desenvolvidas a respeito das repercussões que os desenvolvimentos da *filosofia moral e política* produziram sobre a constituição da economia como ciência autônoma.

Compreender e apresentar a gênese cristã do indivíduo moderno exige que recorramos a uma perspectiva histórica, mas que seja ao mesmo tempo capaz de revelar como esta história foi se construindo sob a forma de ideologia na cabeça dos homens. Assim, utilizaremos como guia alguns autores que conformam o que poderíamos intitular da *visão tradicional da Escola de Altos Estudos em Ciências Sociais*, representada aqui pelas contribuições de Marcel Mauss, François Flahault e, principalmente, Louis Dumont. Tal perspectiva possui um forte caráter antropológico, mas também histórico e filosófico. Para nós, esta abordagem se prova

---

<sup>11</sup> Neste aspecto cremos ser fundamental a leitura de Hirschman (1977), Macpherson (1962) e Sahlins (2008).

útil para que consigamos compreender a gênese dos conceitos fundamentais acerca da ideia de indivíduo.

Além desse item introdutório, o artigo possui mais duas partes e suas subdivisões, seguido das considerações finas. O próximo tópico irá tratar dos aspectos teóricos e metodológicos que fundam a nossa perspectiva, a qual recorre fundamentalmente aos trabalhos de Louis Dumont. Assim, apresentaremos a dicotomia entre “indivíduo-no-mundo”/“indivíduo-fora-do-mundo” e “holismo”/“individualismo” como categorias que integrarão nossa análise. O tópico seguinte tratará da formação da ideia de indivíduo através do gênese e avanço da doutrina cristã. Tal tópico está dividido em dois subtópicos. O primeiro abordará as influências da filosofia grega sobre a ideia de indivíduo cristão, concentrando esforços na perspectiva do essencialismo platônico e do ideal estóico. O segundo tópico versará sobre a ideia de indivíduo nas sociedades cristãs a partir de Constantino I, e como esses conceitos foram transformados radicalmente com a coroação de Pepino III, engendrando a partir daí um processo irreversível de consolidação de seu caráter *a-social, a-histórico, autônomo e independente*.

## 2. Premissas Metodológicas

Partir de um ponto de vista externo aos conceitos dos quais depende a compreensão estabelecida acerca de um fenômeno qualquer, pode ser de grande valia para apontar novos questionamentos e possibilidades de estudo até então inimagináveis. É provável que um ponto de partida diferente *pode* ser capaz de iluminar novos caminhos e gerar soluções novas. Até agora, somente o famoso Barão de Münchhausen pôde sair de um pântano puxando os próprios cabelos, e talvez apenas tenha conseguido este feito porque passou a habitar o campo da literatura fantástica.<sup>12</sup>

Nesse sentido, o conceito de indivíduo como figura *a-social, a-histórica, autônoma e independente*, talvez possa ser estudado, com mais clareza e objetividade, a partir de um ponto de vista externo à própria sociedade ocidental. Nesse aspecto apontamos aqui o caráter pioneiro e fundamental dos estudos comparativos do antropólogo francês Marcel Mauss (1872-1950). Em seu famoso texto *Uma Categoria do Espírito Humano: A Noção de Pessoa, a de “Eu”*, Mauss (1938) desafia a ideia de que a concepção de indivíduo adotada pelo ocidente seria aquela que refletiria as características inatas do homem. Em tal trabalho, o antropólogo nos apresenta uma série de “noções de pessoa”, de diversos povos e, pela primeira vez, coloca em xeque os aspectos centrais da universalidade do conceito de indivíduo como categoria moral e autônoma a qual “todos consideram natural, bem definida no fundo de sua própria consciência, perfeitamente equipada no fundo da moral que dela se deduz” (Mauss 1938).

---

<sup>12</sup> Referimo-nos aqui ao personagem principal do livro de Rudolph Erich Raspe, *As Aventuras do Barão de Münchhausen* de 1785.



No presente caso, podemos dizer que Mauss (1938) pôde aquilatar o contraste entre o significado moral e social do indivíduo do mundo ocidental e a ausência de tal conceito em outras sociedades (La Fontaine 1985). Foi somente conhecendo estas “noções de pessoa”, extra-européias, que Mauss (1938) foi capaz enxergar com mais clareza as articulações e os conceitos mobilizados pela própria noção de indivíduo ocidental. Mauss havia retirado a ideia de “universalidade” ou de “naturalidade” da “noção de pessoa” ocidental, colocando-a, a partir de então, em seu devido lugar, ou seja, no campo das construções culturais.

A tentativa de compreender os primeiros passos da ideia de indivíduo foi empreendida de maneira rigorosa por um importante seguidor e pupilo de Mauss, o também antropólogo Louis Dumont (1911-1998).<sup>13</sup> Dumont (1983, 1985) nos dá uma interessante visão histórica acerca da gênese da categoria indivíduo, argumentando que esta ideia é uma construção exclusiva do mundo ocidental. Para nós a visão de Dumont é fundamental, pois aborda de maneira clara como a concepção de indivíduo que repercutiu nas ideias econômicas, tem sua origem marcada pelo cristianismo. É importante assinalar, porém, que não propomos aqui realizar uma apresentação exaustiva da visão de Dumont. Nosso trabalho buscará, ao mesmo tempo, reter e complementar, a partir das contribuições de outros autores relevantes, certos pontos de sua análise, focando-nos assim, nos momentos que consideramos críticos em sua visão histórica e antropológica.

De maneira preliminar, é importante estabelecermos aqui alguns conceitos-chaves fundamentais que serão mobilizados pelo texto. O primeiro é a relação dialética entre a concepção de “indivíduo-no-mundo” e “indivíduo-fora-do-mundo”, a qual deriva do trabalho antropológico de Dumont (1966) sobre a Índia e que, de acordo com o autor, seriam conceitos que regeriam o comportamento naquela sociedade.<sup>14</sup>

A concepção de “indivíduo-no-mundo” compreende a relação estabelecida entre a pessoa e seu meio social. Na Índia, a ideia de “indivíduo-no-mundo” determina a posição de sujeição do homem ao seu meio social. Essa relação se consagra numa interdependência estreita com a sociedade, a qual lhe provê um lugar em seu emaranhado de relações e também restringe suas ações (Dumont 1983). Neste sentido, os conjuntos de “indivíduos-no-mundo” se organizariam e se constituiriam sobre relações chamadas por Dumont de *holistas*, ou seja, fundadas na submissão do indivíduo aos interesses do conjunto.<sup>15</sup>

<sup>13</sup> O seu trabalho acerca da gênese da categoria econômica, *Homo Aequalis: Gênese e Plenitude da Ideologia Econômica* (1977), foi o que mais teve repercussão entre os economistas. Cabe assinalar, porém, que para os objetivos desta exposição, não nos centraremos aqui nas ideias deste livro, mas sim usaremos como guia partes de obras posteriores, no caso, *O Individualismo* (1983) e o artigo *A Modified View of Our Origins: the Christian beginnings of modern individualismo* (1985).

<sup>14</sup> Dumont (1966): *Homo Hierarchicus: Le système des castes et ses implications*.

<sup>15</sup> Renaut (1998) é claro na apresentação do holismo indiano em comparação às ideias ocidentais: “Enquanto fundamentalmente holista, a sociedade indiana cria entre os seus membros uma interdependência extremamente rigorosa, materializada no seu sistema de castas, que impõe a cada um obrigações coletivas (por exemplo, em matéria de casamento) que o ligam de forma hereditária aos outros membros da sua casta: relações constrangedoras de grupos vão assim ocupar o lugar que, nas nossas sociedades individualistas, atribuímos às livres iniciativas individuais” (69).

Apesar das relações sociais na Índia serem dominadas pelo *holismo* de “indivíduos-no-mundo”, Dumont (1983, 1985) assinala que essa sociedade aceita a formação de um tipo oposto de indivíduo, chamado de “indivíduo-fora-do-mundo”. Tal oposição se deve ao fato deste último assumir a disposição da renúncia ao mundo, ou seja, ele “abandona a vida social e suas restrições para consagrar-se ao seu progresso e destinos próprios” (1983:37). O “indivíduo-fora-do-mundo” é o renunciante (*sannyasi*) que se liberta dos entraves da vida para ver o mundo de uma posição externa. Para os indianos, seria somente através deste distanciamento do mundo que o renunciante poderia alcançar a verdadeira liberdade espiritual, como apontado por Renaut (1998): “Para aquele que se torna *sannyasi*, o hinduísmo já não é uma religião da renúncia a si próprio (como indivíduo) e da dissolução da ordem do mundo – é, pelo contrário, ao mundo que o renunciante renuncia, para se consagrar à sua própria libertação” (70). Esta concepção de “indivíduo-fora-do-mundo” é fundamentalmente não holista, pois nela o homem é anti-social e autônomo. Ao abandonar o mundo, o renunciante adquire subitamente uma individualidade, oposta à perspectiva *holista*, na qual o “indivíduo não existe”. É deste afastamento do mundo levado a cabo pela instituição da renúncia que faz com que a ideia de *individualismo* emerja na sociedade indiana como uma oposição ao *holismo* que organiza as relações sociais. Dumont (1966) caracteriza este homem renunciante: “O seu pensamento é o de um indivíduo. É este o elemento essencial que o opõe ao homem-no-mundo e o aproxima, ao mesmo tempo que o diferencia, do pensamento ocidental” (336).

Como a citação acima já começa a nos indicar, foi a partir dos conceitos retirados de sua análise da sociedade indiana que Dumont (1983, 1985) realizou um diagnóstico inovador acerca da concepção de indivíduo do mundo ocidental. A ideia de indivíduo ocidental para Dumont aparece como um híbrido do “indivíduo-for-do-mundo” e do “indivíduo-dentro-do-mundo”. Como veremos na análise de sua emergência histórica, este indivíduo se estabelece através de relações dentro de seu grupo, porém, ao contrário do *holismo* indiano, ele mantém um distanciamento, uma posição externa e independente em relação ao seu meio social. Nesse sentido, ele é um ser livre das hierarquias, apesar de não ser um renunciante, pois vive em sociedade.<sup>16</sup> É este indivíduo híbrido, que Dumont chama “indivíduo-fora-do-mundo-dentro-do-mundo”, ou simplesmente *indivíduo*, definido como “o ser moral, independente, autônomo e, por conseguinte, essencialmente não social, portador dos nossos valores supremos, e que se encontra em primeiro lugar em nossa ideologia moderna do homem e da sociedade” (Dumont 1983).

A partir da compreensão destes conceitos, poderemos fazer o recuo histórico a que nos propusemos, mostrando como, ao longo da constituição e hegemonia do cristianismo, a ideia de indivíduo como ser *a-social*, *a-histórico*, *autônomo*

<sup>16</sup> Como Dumont assinala “O renunciante basta-se a si mesmo, só se preocupa consigo mesmo. O pensamento dele é semelhante ao do indivíduo moderno, mas com uma diferença essencial: nós vivemos no mundo social, ele vive fora” (Dumont 1983).

e *independente* foi se constituindo como a própria idéia de humanidade e que, futuramente, veio a dar sua grande contribuição à origem do homem econômico.

### 3. Buscando Prometeu: A História da Gênese do Indivíduo

#### 3.1. *Influências gregas*

Iniciaremos a nossa história partindo das idéias fundantes da separação entre mundo *social* e *extra-social* no pensamento ocidental. Ao seguir a perspectiva de Popper (1950), encontraremos no essencialismo platônico a fonte de tal separação. Nesse sentido, é necessário explicitar que Platão entende que tudo o que existe no mundo dos humanos possui um correspondente essencial no mundo das Idéias. Tal essência é a origem perfeita da qual surgem cópias terrenas, que por sua vez, pertencentes ao mundo sensível, são necessariamente falhas. Tudo o que é material, sensível, seria uma cópia imperfeita de uma essência divina, ou como Dennet (1995) destaca: “todas as coisas terrenas são uma espécie de cópia ou reflexo imperfeito de um exemplo ideal ou forma que existia eternamente no reino platônico das Idéias, governado por Deus” (37). Segundo Popper (1950), Platão criou uma lei cósmica onde as essências seriam estáveis e fundamentalmente a-históricas, e o mundo material sensível seria uma cópia decadente, já que, “todas as coisas em fluxo, todas as coisas geradas, são destinadas à decadência” (33).

A relação entre a essência e o mundo sensível é o aspecto central de nossa análise. Para além da idéia de degeneração do sensível frente à essência, o que queremos enfatizar aqui é a concepção de causalidade empreendida. Se para Platão, a realidade, ou a *causa* por trás dos efeitos, não reside nas relações do mundo concreto, mas sim na constância e imutabilidade da sua essência, tudo o que for nascido, logo material e mutável, é um *efeito*, com sua *causa* residente fora das relações visíveis. As *causas* devem ser procuradas naquele mundo que é isento de movimento e tempo, de onde qualquer ação é derivada, ou seja, o mundo das Idéias. Neste aspecto o conceito de realidade do pensamento platônico carece de bases materiais e se funda no primado das essências. Nessa perspectiva, o ser material, que habita o mundo sensível é “um ser efêmero, que sempre nasce, jamais tendo existência ‘real’, sendo sempre domínio do ilusório.” (Lima 1981). As causas estão na essência, o sensível, material, é apenas um irrelevante compêndio de efeitos, por natureza, imperfeitos.

Em continuidade com Popper (1950), Flahault (2006) rememora a idéia de essencialismo platônico como a fonte do dualismo corpo-espírito que impregnou as idéias do mundo ocidental desde então: “Platão promoveu uma concepção de ser humano que rompia com aquela compartilhada pela maior parte dos Gregos de sua época (...). Sua obra genial impôs a idéia de que existe em nós um elemento superior de origem celeste e não terrestre como nossos corpos.” (54).

O dualismo corpo-espírito é uma aplicação da teoria das essências à própria idéia de homem. A alma (*psukhê*), aspecto ideal do indivíduo platônico como

tal, se apresenta como substância essencial, atemporal, inerte e perfeita. É a alma que governa os corpos, estes de natureza decaída, sobre a Terra. Em termos sociais, a introdução da essencialização da alma e a terrenização do corpo é fundamental para a separação entre os conceitos de “indivíduo-no-mundo” e “indivíduo-fora-do-mundo” dentro da perspectiva platônica. A idéia de alma de Platão dá ao indivíduo uma origem divina e pré-social, como Flahault (2003) assinala “seus corpos, certamente, estão enraizados na sucessão de gerações de uma sociedade dada, mas sua alma não possui sua origem na vida em sociedade” (49). O dualismo platônico determina uma dupla origem do indivíduo: a celeste e perfeita, fonte de sua alma, e a material, decaída e fundamentalmente social, que constitui sua vida terrena.<sup>17</sup>

O essencialismo platônico é um elemento importante na nossa reconstrução da gênese da noção de indivíduo, porém necessita ser articulado com as idéias que o sucederam. Nesse sentido, deixemo-lo momentaneamente de lado e assinalemos a relevância do papel das escolas Helênicas, e mais especificamente do Estoicismo.

Apesar de não compartilhar da mesma visão dualista e religiosa de Platão, os estóicos apreenderam o mundo sensível de maneira compatível com as idéias deste filósofo.<sup>18</sup> O fundador do estoicismo, Zenão (336-264 a.C.), defendia que o homem deveria viver de acordo com a natureza, “obedecendo à ordem dos acontecimentos que exprimem a vontade de Deus” (Brun 1986).

Esta submissão à natureza divina possui o postulado de uma Lei, ou “Lei da Natureza”. Nesse aspecto, as noções de ordem universal, tanto as estáticas (com o exemplo da platônica), como as potenciais, que acreditavam em tendências teleológicas (como a aristotélica), ganhava, com os estóicos, um aspecto completamente novo: a ordenação dada pela autoridade divina.

O homem deveria então viver de acordo com a ordem divina, o que significa viver de acordo com a natureza. Porém uma pergunta simples surge: como o homem poderia saber qual é a ordem divina e, para além disto, como o homem poderia viver dentro desta lei, visto que a natureza é instável e notadamente mutável? A resposta estóica era simples: o homem deveria utilizar exatamente o que marca a sua diferença em relação à matéria inanimada e aos outros seres vivos, ou seja, a Razão, usada como ferramenta para encontrar esta ordem natural e para se adequar às exigências transitórias da natureza, como Angner destaca:

“Assim como pedras e animais devem obedecer a leis - derivadas da física ou dos instintos - o homem possui a habilidade da razão e devido a ser parte do cosmos, o Desígnio Universal ou Lei Natural lhe plenamente é acessível” (2007: 10).

Para os estóicos, a Razão é parte de Deus, “ela não é outra coisa senão uma parte do espírito divino prolongado no corpo humano” (Brun 1986). A “Lei da Natureza”

<sup>17</sup> Flahault (2006) tem uma posição contundente acerca das repercussões do dualismo platônico sobre o pensamento ocidental: “A partir da ruptura introduzida pelo platonismo o indivíduo ocidental pintado pela filosofia viverá em um mundo e pensará em outro” (57).

<sup>18</sup> Para os estóicos, Deus, o mundo e a natureza são a mesma coisa, assim o dualismo platônico não é aplicável. Para uma descrição completa da concepção de Deus dos Estóicos, ver Brun (1986).

agindo no homem é transformada em “Lei da Razão”, é através dela que o homem deve submeter-se ao curso harmonioso da natureza e ao papel desempenhado por cada um no sistema social. Ao obedecer a “Lei da Natureza”, ou seja, adaptar-se às suas exigências através da razão e não tentando mudar o curso da realidade, o homem se une a Deus. Brun (1986) faz uma analogia esclarecedora a esse respeito:

“A vida é frequentemente comparada a um banquete onde o mordomo reservou um lugar para cada um, ou a um teatro no qual o encenador distribui os papéis: não pertence aos atores procurar mudar de papel, mas cada um deles deve tentar o melhor na realização do papel que lhe é atribuído” (Brun 1986).

Como se adivinha, o sábio entre os estóicos é um renunciante, ele não muda o mundo, mas sim adquire uma atitude passiva frente à realidade: “O indivíduo que se basta a si mesmo continua sendo o princípio, mesmo quando age no mundo. O estóico deve manter-se desligado, deve permanecer indiferente mesmo à dor que tenta suavizar” (Dumont 1983). É aqui que encontramos um aspecto fundamental de nossa análise: ao permanecer externo ao mundo, o sábio estóico o relativiza, podendo, através de sua razão, distinguir quais são as ações mais recomendáveis, segundo o critério da maior ou menor identidade com a “Lei da Natureza”. Nesse sentido, “o mundo é relativizado, como deve ser; e, no entanto, valores – valores relativos – podem ser-lhe ligados (...) o absoluto e o relativo, correspondem duas imagens da humanidade, em estado ideal e em estado real” (Dumont 1983). Aqui também, apesar de por outros caminhos, encontramos dois estados de humanidade, que assim como no dualismo platônico, é caracterizado pela relativização do mundo sensível.<sup>19</sup>

A importância de nossa curta incursão no essencialismo platônico e no ideal estóico se justifica em relação aos nossos objetivos, pois serão exatamente estes elementos que serão empregados e adaptados pelo cristianismo<sup>20</sup> durante todo o seu processo de avanço e hegemonia, que resultou, a nosso ver, na constituição do caráter *a-social*, *a-histórico*, *autônomo* e *independente* da noção de indivíduo ocidental.<sup>21</sup>

### 3.2. *O indivíduo no avanço do cristianismo*

Encontramos no judaísmo, com Fílon de Alexandria (30 a.C – 54 d.C) a primeira tentativa de adaptar a mensagem bíblica a um público pagão. Fílon foi personagem

<sup>19</sup> Flahault (2006) assinala: “Os estóicos, mesmo não compartilhado da religião de Platão, se solidarizam, em certa medida, à sua idéia de existência social e de alma, os estóicos vem o corpo idealmente como uma cidadela impenetrável a um meio interior imperturbável” (59).

<sup>20</sup> É pertinente que nos lembremos das palavras de Engels como justificativa ao nosso resgate dos gregos, pois “Toda ideologia, (...) uma vez que surge, desenvolve-se em ligação com a base material das idéias existentes, desenvolvendo-a e transformando-a por sua vez” (1886:571).

<sup>21</sup> Engels (1886) também compartilha deste nosso ponto de partida quando assinala que “A nova religião mundial, o cristianismo, fora forjando-se, em silêncio, de uma mistura da teologia oriental universalizada, em particular da judia, com a filosofia grega vulgarizada, sobretudo da estóica”(572). Indicamos aqui Stanford (1944) e Lentsman (1986, esp. Cap. 3) como guia para uma compreensão pormenorizada da absorção dos clássicos gregos na formação do cristianismo.

fundamental da introdução de uma interpretação das escrituras sagradas a partir de um ponto de vista profundamente platônico e estóico (Lentsman 1986), sendo seguido por outros a partir de então, como Stanford coloca:

“Fílon de Alexandria escreveu sua famosa apologética do monoteísmo judeu em Grego, conseguindo assim várias conversões em sua época. Aristobulus outro judeu, tinha afirmado que Pitágoras, Sócrates e Platão derivaram sua sabedoria de Moisés” (1944:2)

Segundo Flahault (2003), foi Fílon de Alexandria que inaugurou a idéia de indivíduo pré-social na interpretação da Gênese. Marcada pelo caráter profundamente platônico, Fílon:

“Mostra-nos Adão e Eva já plenamente humanos em um estado pré-social. Subitamente, devido ao fato de nossos primeiros parentes terem provado do fruto do conhecimento do bem e do mal, acedemos a um estado de cultura (...). Esta passagem não pode ser apresentada como uma humanização. Ela aparece, ao contrário, como uma degradação, fazendo eco à doutrina platônica da queda da alma, em outros tempos celestes e agora no mundo inferior” (50).<sup>22</sup>

A difusão do cristianismo seguiu o caminho inaugurado por Fílon. Paulo de Tarso (5 d.C. – 67 d.C.), filho de um rico cidadão romano e um dos primeiros líderes cristãos não oriundos das classes inferiores, teve papel de destaque neste processo. Foi pela obra de Paulo que o cristianismo começou a se disseminar para um público pagão aristocrático, avesso às interpretações dos primeiros cristãos (Fromm 1955). Para Stanford, as ligações de Paulo com a filosofia grega eram óbvias:

“Paulo tinha começado suas pregações para os Gregos. O quanto ele devia ao Estoicismo e ao pensamento Grego é largamente discutido, mas certamente não era pouco... é só ler um pouco de Sêneca para encontrarmos o quanto das pregações de Paulo vinham de fontes clássicas.” (1944: 2–3).

A disseminação do cristianismo pelo império não somente estava associada à capacidade que tal religião teve de absorver as idéias às quais o público pagão estava acostumado. Em conjunto com tal processo, é importante destacar a maleabilidade de tal doutrina, a qual se adaptou de maneira relativamente rápida aos interesses da aristocracia romana. A sua hegemonia como religião de Estado seria o próximo passo:

“Em meados do século II, o cristianismo começou a conquistar adeptos entre as classes médias e superior do Império Romano (...) O Cristianismo difundiu-se em círculos e gradualmente penetrou na aristocracia dominante. Ao término do século II, o cristianismo já havia deixado de ser religião dos artesãos pobres e dos escravos. E quando, com Constantino, tornou-se religião do Estado, já se havia constituído na religião de grandes círculos da classe dominante do Império.” (Fromm 1955).

---

<sup>22</sup> Dumont (1983) aponta ainda como Fílon, aos moldes estóicos, dava importância à figura do sábio como homem desconectado do mundo, Fílon “exprime com veemência sua predileção fervorosa pela vida contemplativa do recluso, à qual anseia por regressar, não a tendo interrompido senão para servir à sua comunidade no plano político” (41).

Tendo em vista os nossos objetivos é importante ressaltar que foi através do avanço desta religião que também se difundiu no ocidente, certo tipo de idéia específica acerca do indivíduo. Nesse sentido, entendemos que a noção de indivíduo como ser *pré-social*, *a-histórico*, *autônomo* e *independente* foi condensada e disseminada pela ideologia cristã. Como veremos, foi a partir desta articulação inicial do cristianismo com o pensamento clássico que foi sendo levado a cabo um processo de avanço religioso que resultou, depois de algumas rupturas históricas, na concepção de indivíduo que queremos caracterizar.

Retomando os conceitos teóricos de Dumont (1983, 1985), vejamos como o cristianismo trata a ideia de “indivíduo-no-mundo” e “indivíduo-fora-do-mundo”. Assim, o primeiro ponto que devemos assinalar é a diferença que o cristianismo estabelece entre a relação do homem com Deus e a maneira pela qual o homem se relaciona com os outros homens. Notadamente, são dois tipos diferentes de convívio, que se posicionam de maneira hierárquica. A relação com Deus é campo distinto da relação entre homens e lhe é hierarquicamente superior pois se funda na autoridade de Deus sobre os homens.

Nesta dinâmica hierárquica, assim como no “indivíduo-fora-do-mundo” indiano, a relação com Deus é caracterizada por um absoluto e estrito individualismo, pois, “a alma individual recebe valor eterno de sua relação filial com Deus” (Dumont 1983). Nesse aspecto, o individualismo da relação extra-mundana transbordaria para a relação intra-mundana, uma vez que a fraternidade humana se funda na igualdade eterna das almas em relação com Deus. Assim, os cristãos se reconhecem como iguais a partir de uma desigualdade do homem em relação a Deus, entendida aí como valor último de sua existência. Como Dumont destaca, a igualdade do indivíduo no cristianismo “existe puramente na presença de Deus” (1983:44).<sup>23</sup>

Esta relação dualista e hierárquica produziu outro resultado, que também aparecia no ideal estóico, ou seja, a desvalorização do mundo tal como existe. Tal consequência decorre do caráter eterno e hierarquicamente superior do indivíduo em relação a Deus quando comparado ao caráter transitório e efêmero do indivíduo social, uma vez que “os humanos possuem almas de infinita excelência e valor eterno, que transcendem absolutamente o mundo das instituições sociais e os poderes, que são impotentes em relação a Deus” (Barnard e Spencer 1997). Dumont é sintético: “Em termos sociológicos, a emancipação de “indivíduos-fora-do-mundo” numa comunidade que caminha na terra mas tem seu coração no céu, eis, talvez, uma fórmula passável do cristianismo” (Dumont 1983).<sup>24</sup>

A relativização do mundo sensível, em virtude do poder hierarquicamente dominante do extra-mundano, desvaloriza a realidade terrena a partir do momento em que esta apenas consegue se referir a ela mesma. Só em relação ao seu fim, ou

<sup>23</sup> A ideia de que a igualdade entre os homens deriva de sua relação com Deus fica clara em Mauss (1938) quando este cita a Epístola de Gálatas 3, 28: “Já não sois, um frente ao outro, nem judeu, nem grego, nem escravo, nem livre, nem homem, nem mulher, pois sois um, em Jesus Cristo” (392).

<sup>24</sup> Vale apontar, sobre este aspecto, a comparação com os estóicos empreendida por Dumont: “Os estóicos e outros tinham declarado os homens iguais enquanto seres racionais. A igualdade cristã estava, talvez, mais profundamente enraizada, no próprio coração da pessoa, mas era, mesmo assim, uma qualidade extramundana” (1983:51).

seja, em relação à salvação é que a condição na Terra teria sentido. Nesse aspecto é fundamental atentar-nos ao fato de que toda esta lógica se sustenta sobre uma relação superior, ou seja, a relação individual com Deus. Assim, claramente sob a influência da “Lei da Natureza” dos Estóicos, o cristianismo estabelece que as vicissitudes da vida terrena devem ser aceitas pelo homem uma vez que elas são necessárias para o desenvolvimento das qualidades do indivíduo em relação com Deus. O seguinte trecho de Dumont é explícito nesse aspecto:

“Ninguém, aos olhos de Deus, é escravo ou senhor (...) A escravidão é coisa deste mundo e é assumida por Cristo para redimir a humanidade e converter a humildade numa virtude cardeal para nós. Todo o esforço no sentido da perfeição estava voltado para o interior, como convém ao indivíduo fora do mundo” (51).

Como ressalta Fromm, no cristianismo, o mundo terreno não necessitava ser transformado, pois a salvação era uma consequência da relação de cada um com Deus, já que o mundo terreno, “poderia permanecer como estava, na sociedade, no Direito, no Estado, na Economia – pois a salvação se tornara interior, espiritual, não-histórica, uma questão individual assegurada pela fé em Jesus” (1955:55).

Esta aceitação da condição terrena foi fundamental para a elevação do cristianismo à religião oficial do Império Romano, ocorrida no século IV com a conversão de Constantino I, em 312. O Imperador fez do cristianismo uma escora para o seu Estado. Sob seu governo, a separação entre Igreja e Estado se firmou sobre a distinção de poderes dada pelo dualismo hierárquico, com a definição das funções e limites das atribuições dos sacerdotes (*autoritas sacra*) e dos reis (*regalis potestas*). Como Dumont assinala, este acordo aparece de maneira clara nas cartas do Papa Gelásio I (492-496), que sustentava que os sacerdotes estariam subordinados ao Rei nos assuntos que dizem respeito à ordem pública, assim como os Reis estariam submetidos aos sacerdotes no que se refere aos assuntos divinos. Segundo Gelásio I somente Cristo teria sido sacerdote e Rei, mas Deus teria separado as duas funções, devido à fragilidade do homem como ser decaído e falho. Em suma, podemos entender que a partir da conversão de Constantino, Estado e a Igreja estabeleceram um acordo de separação de poderes no qual o Estado trataria dos assuntos dos “indivíduos-no-mundo” e a Igreja cuidaria das questões dos indivíduos em relação a Deus, ou “indivíduos fora do mundo”.

A importância deste momento histórico nos convida a uma breve parada para apreciarmos nossa perspectiva. Lembremo-nos de que Dumont (1983, 1985), inspirado pelas observações da sociedade indiana, conseguiu separar muito bem os tipos de relações empreendidas pelos homens daquela sociedade quando se dirigiam ao grupo social (*holismo*) e quando se relacionavam com Deus (*individualismo*). Nesse aspecto, é importante ressaltar na nossa análise como a dinâmica entre Igreja e Estado inaugurada por Constantino se funda, até aquele momento, na operação da vida humana através destes dois campos relacionais completamente distintos.

A vida do homem estava cindida em duas esferas autônomas: a terrena e *holista*, pela qual o homem se submete à ordem estabelecida pelo Rei e ocupa uma posição pré-definida nesta ordem; e a celeste e *individualista*, pela qual o homem



se relaciona com Deus através do intermédio da Igreja. Até aquele momento, a divisão de poderes entre Estado e Igreja se constituía na idéia de separação entre comportamento em sociedade e comportamento religioso. Porém, as exigências históricas acabaram por alterar o domínio destas esferas da existência humana, como veremos a seguir.

O momento crítico, que alterou esta divisão de poderes, ocorreu precisamente em 751, ano em que o Papa Zacharias dá ao até então prefeito do palácio do Reino Franco, Pepino III (714-768), o Breve, o título de Rei dos Francos, inaugurando a dinastia Carolíngia. Em 754, a cerimônia foi repetida pelo Papa Estevão III, que concedeu a Pepino o título de “patrício dos romanos” e aliado da Igreja Romana.

Neste simples evento há dois pontos fundamentais que mudam por completo a estrutura de poder que sustentava a sociedade medieval. O primeiro é o fato de Pepino III não ser membro da família real Merovíngia, e embora governasse o reino franco não tinha o direito sanguíneo de ser Rei. Como Fossier (1982) assinala: “Uma nova dinastia estava sendo formada, deixando o último dos Merovíngios, Childerico III, enclausurado em um mosteiro. A estirpe dos reis consagrados pelo sangue estava sendo substituída pela estirpe consagrada pela unção” (386). Com efeito, os papas realizaram algo completamente novo: contrariaram o direito de sangue e assumiram uma posição ativa frente aos assuntos de Estado.

O segundo ponto é uma consequência desta elevação de Pepino pela Igreja. Imediatamente após sua posse, o novo rei reconheceu em proveito do papa, o governo da cidade de Roma e das províncias bizantinas da Itália Central (Heers 1974).

Notadamente, de maneira inédita, os papas arrogaram-se uma posição política, contrariando a divisão de poderes que reinava desde a época de Constantino. Segundo Dumont, o início do império Carolíngio é emblemático, pois “pela primeira vez na história, o Papa tinha agido como uma autoridade política suprema, ao autorizar a transferência de poder no reino dos francos e sublinhara seu papel político como sucessor do imperador ao dispor de terras imperiais na Itália” (1983:59).

Em nossa perspectiva este momento histórico representa uma ruptura radical da noção de indivíduo de tempos pretéritos. Com a ascensão de Pepino III, a separação de poder religioso e político, a qual sustentava toda uma forma de compreensão do mundo, foi contestada. Os representantes do poder divino tinham agora o poder político (sobre o qual, o papa poderia “delegar” poder temporal ao imperador). O campo religioso e político estavam unificados em torno daquele que era hierarquicamente superior. Para a noção de indivíduo, a nova configuração *religiosa-política* teve repercussões gigantescas. Alterava-se abruptamente a própria posição do homem frente ao mundo.

A relação do indivíduo com o sensível mudaria substancialmente uma vez que “o domínio político passa agora a participar mais diretamente dos valores absolutos, universalistas” (Dumont 1983). O deslocamento provocado pela tomada do poder temporal pela Igreja foi o início de um processo de extinção do “indivíduo-no-mundo” e de queda dos céus daquele indivíduo em relação a Deus ou

“indivíduo-fora-do-mundo”, o qual viria aos poucos se encontrar em um ambiente completamente novo: o terreno. Dumont destaca com clareza esta transição:

“Esse deslocamento que acabamos de assinalar será seguido de outros na mesma direção, e essa longa cadeia de deslocamentos contínuos culminará, finalmente, na completa legitimação deste mundo, ao mesmo tempo que na transferência completa do indivíduo neste mundo. Essa cadeia de transmissão pode ser vista à imagem da Encarnação do Senhor como a encarnação progressiva no mundo desses mesmos valores que o cristianismo reservara inicialmente para o indivíduo-fora-do-mundo e para a sua Igreja” (1983:61).

A separação entre “indivíduo-no-mundo” e “indivíduo-fora-do-mundo” começava a se desfazer de maneira irreversível. O segundo foi dominando o primeiro, que, devido a sua posição hierárquica inferior, foi aos poucos sendo extinto. A hegemonia deste indivíduo homogêneo, não cindido, ocorre a partir da sua relação com Deus estendida agora para as relações em seu meio social.

A gênese do indivíduo se dá por completo: aquele indivíduo, a-histórico, a-social, autônomo e independente que se relacionava apenas com Deus, desce à Terra e passa a se relacionar com os outros homens nos mesmos termos. O diagnóstico de Engels acerca do homem cristão mostra de maneira clara os resultados de tal processo pois, a partir de então, no ocidente prevalece a visão de que o homem:

“Não nasceu de ventre de mulher, mas saiu, como a borboleta da crisálida, do Deus das religiões monoteístas e, portanto, não vive num mundo real, historicamente criado e historicamente determinado; é verdade que ele entra em contato com outros homens, mas estes são tão abstratos quanto ele” (Engels 1886).

Quando a Igreja domina o político, o que perdurou durante toda a Idade Média, o meio social passa a não se definir mais como uma categoria inferior e relativizada do absoluto, ele passa a ser o próprio absoluto e o homem começa a se portar como se o mundo real estivesse em continuidade com o divino.

Durante o decurso da Reforma Protestante, o Calvinismo se apresentou como a cristalização mais clara desta transformação da visão do homem, segundo Dumont (1983), o Calvinismo seria o “estágio terminal do processo”.<sup>25</sup> Por motivos de espaço óbvios não poderemos realizar uma extensa análise desta doutrina religiosa, mas apenas vale assinalar que aquele indivíduo que via no mundo um fator antagônico à sua relação com Deus, adquire com Calvino uma nova postura, na qual a diferença terreno-divino se desmancha e a ação no mundo passa a ser comandada diretamente e somente pela vontade de Deus. No calvinismo,

---

<sup>25</sup> Vale a pena assinalar a importância do monge franciscano William de Occam (1300-1349) como evidência desta transformação da visão de homem. Como Bianchi (1988) aponta, Occam negava o indivíduo universalizado e entendia que só os indivíduos “no plural” possuíam existência de fato. Dumont (1983) concorda: “De um modo geral, e no plano social propriamente dito, já não há lugar para a ideia de comunidade. Ela é suplantada pela liberdade do indivíduo, que Occam estende do plano da vida mística ao da vida em sociedade. Implicitamente, pelo menos, trocamos a *comunidade* por uma *sociedade*, e as raízes religiosas dessa primeira transição, tão decidida quanto decisiva, são evidentes” (79). Nesse sentido, é importante notar a importância da influência de Occam na Reforma Protestante, uma vez que Lutero foi criado por occamistas.

o reino daquele “indivíduo-em-relação-a-Deus” está na Terra o que produz uma revalorização da vida ordinária. A doutrina da predestinação é o exemplo maior disto, o particularismo da graça compreende que o escolhido deveria “agir no mundo para maior glória de Deus” e o caminho para isto seria o ascetismo intramundano, ou a racionalização da conduta divina, na qual cada ato do dia-a-dia deveria ser realizado conforme a vontade de Deus e de maneira completamente impessoal.<sup>26</sup>

Não nos desviemos, porém, da idéia central deste trabalho, a qual absolutamente não é mostrar a partir de que momento específico da história ocidental o pensamento religioso foi se apoderando dos assuntos terrenos. Os objetivos aqui foram demonstrar como o avanço do poder religioso, ao longo dos tempos, foi transformando aquele homem social, submetido à lógica hierárquica da ordem e do conjunto, em um homem entendido como figura *autônoma, independente, a-social e a-histórica*. O que queremos assinalar aqui é que esta concepção de indivíduo não é recente e muito menos fruto de um plano deliberado, pelo contrário, sempre esteve ali, compartilhando o espaço das cabeças dos homens, esperando para ser libertada. O quisemos descrever foi o movimento pelo qual essa singular concepção de indivíduo passou a dominar por completo a nossa “noção de pessoa”.

A gênese da idéia ocidental de indivíduo estava dada, porém, ele teria ainda um longo caminho a percorrer, inclusive emancipando-se do próprio campo que o gerou, o religioso. Esta perspectiva coloca-nos de frente a aspectos históricos importantes da concepção de indivíduo que impregna a idéia de homem econômico. As características que procuramos ressaltar desta concepção, foram exatamente aquelas que atravessaram o Renascimento, o Iluminismo e chegaram aos dias de hoje praticamente intactas. Como Sahlins (1993) ressalta em nossa epígrafe, o homem econômico é exatamente aquele que caiu do paraíso, cristão e por isso *autônomo, independente, a-social e a-histórico*, que mesmo depois de tanto tempo no mundo terreno, ainda é um ser, até certo ponto, divino.

#### 4. Considerações Finais: Um Longo Caminho até Crusóé

Neste artigo procuramos evidenciar, apoiando-nos sobretudo, nos estudos de Louis Dumont e François Flahault – herdeiros da tradição maussiana – que o desabrochar da consciência primeva do indivíduo moderno remonta à origem e às transformações das “categorias de pessoa” mobilizadas pela doutrina cristã desde o momento de sua emergência como religião de Estado.

<sup>26</sup> Weber (1904) é magistral em ressaltar como se conforma a relação do indivíduo com o mundo sob a ótica Calvinista: “O mundo existe para glorificação de Deus, e somente para este fim. O cristão eleito está no mundo apenas para aumentar essa glória, cumprindo os seus mandamentos ao máximo de suas possibilidades. Mas, Deus requer obras sócias de cristão, porque Ele deseja que a vida social seja organizada segundo seus mandamentos, de acordo com aquela fidelidade. A atividade social do cristão no mundo é primeiramente uma atividade *in majorem gloriam Dei*. Este caráter é assim partilhado pelo labor especializado em vocações, justificados em termos de “amor ao próximo”(…) O amor ao próximo – desde que só podia ser praticado para a glória de Deus e não em benefício da carne – é expresso em primeiro lugar, no cumprimento das tarefas diárias dadas pela *lex naturae*, assumindo um caráter peculiarmente objetivo e impessoal – aquele de serviço em prol da organização racional do nosso ambiente social” (75).

Queremos crer que a perspectiva que procuramos iluminar não é de forma alguma desimportante. É certo que a ideia de indivíduo nesses primeiros tempos apenas remotamente sugere o que veio a se tornar a consciência e a representação do indivíduo na ideologia contemporânea.

Contudo, se buscarmos mentalmente retrazar o percurso histórico e evolutivo desses conceitos, não será difícil perceber os elos, ou nexos de sentido, a encadear as primeiras doutrinas da Igreja – que suportadas pelos ensinamentos dos estóicos e marcadas pela dualidade platônica – permitiram a separação da vida terrena e *holista*, da vida celeste e *individualista*, com as evoluções posteriores que transmutaram o homem, no território próprio de sua vida mundana, num ser *autônomo, independente, a-social e a-histórico*.

Ademais, o caminho que fizemos também terá servido para trazer luzes para duas concepções fundamentais da teorização econômica hegemônica, já evidentes na aurora do cristianismo como religião de Estado e das massas.

Em primeiro lugar, a posição destacada do argumento teleológico, na representação dos destinos insondáveis do plano divino. Se bem que marcadas pelo fatalismo, a sorte dos homens atendia aos desígnios inescrutáveis de Deus e muito embora no plano terreno a vida pudesse parecer um mar de lágrimas, a harmonia e a conciliação indubitavelmente habitavam a esfera celeste.

Em segundo lugar, a reconfiguração do essencialismo platônico na releitura do cristianismo a demarcar a diferença entre o mundo sensível, instável e mal-feito e o mundo divino, imutável e perfeito.

Se assim conjecturarmos, não nos surpreenderão as visões partilhadas por tantos, de tantos Crusoés que habitam nosso mundo, idealizações naturalizadas dos indivíduos já plenamente constituídos, despídos de quaisquer amarras, perfeitamente *autônomos e independentes, a-sociais e a-históricos*, seguindo suas pulsões mais íntimas e, embora ignorantes das forças que os moldam e arrastam, executores de misteriosos movimentos que garantirão, ao final, a harmonia e o bem-estar de todos.

## Referências bibliográficas

- Allen, N. J. (1985). The category of the person: A reading of Mauss's last essay. In Carrithers, M., Collins, S., & Lukes, S., editors, *The Category of The Person*. Cambridge, New York.
- Angner, E. (2007). *Hayek and Natural Law*. Routledge.
- Barnard, A. & Spencer, J. (1997). *Encyclopedia of Cultural Anthropology*. Routledge.
- Bianchi, A. M. (1988). *A Pré-História da Economia de Maquiavel a Adam Smith*. Hucitec, São Paulo.
- Bianchi, A. M. (1990). Razão e paixões na pré-história da economia. *Estudos Econômicos*, 20:151–170.
- Brun, J. (1986). *O Estoicismo*. Edições 70, Lisboa.
- Coutinho, M. C. (1993). *Lições de Economia Política Clássica*. Hucitec, São Paulo.
- Dennet, D. (1995). *A Perigosa Ideia de Darwin*. Rocco, Rio de Janeiro.

- Dumont, L. (1966). *Homo Hierarchicus*. Editora da Universidade de São Paulo, São Paulo.
- Dumont, L. (1977). *Homo Aequalis: Gênese e Plenitude da Ideologia Econômica*. Edusc, Bauru.
- Dumont, L. (1983). *O Individualismo: Uma Perspectiva Antropológica da Ideologia Moderna*. Rocco, Rio de Janeiro.
- Dumont, L. (1985). A modified view of our origins: The christian beginnings of modern individualism. In Carrithers, M., Collins, S., & Lukes, S., editors, *The Category of The Person*. Cambridge, New York.
- Engels, F. (1886). Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana. In *Engels Obras Filosóficas*. Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México.
- Flahault, F. (2003). *Le Paradoxe de Robinson: Capitalisme et Société*. Mille et une nuits, Paris.
- Flahault, F. (2006). *Be yourself! Au-delà de la conception occidentale de l'individu*. Mille et une nuits, Paris.
- Fossier, R. (1982). *The Cambridge Illustrated History of The Middle Ages (350-950)*. Cambridge University Press, New York.
- Fromm, E. (1955). *O Dogma de Cristo*. Zahar, Rio de Janeiro.
- Ganem, A. (2000). Adam Smith e a explicação do mercado como ordem social: Uma abordagem histórico-filosófica. *Revista de Economia Contemporânea*, 4:9–36.
- Hayek, F. A. (1948). *Individualism & Economic Order*. University of Chicago Press, Chicago.
- Heers, J. (1974). *História Medieval*. Editora da Universidade de São Paulo, São Paulo.
- Hirschman, A. O. (1977). *As Paixões e os Interesses*. Paz e Terra, Rio de Janeiro.
- La Fontaine, J. S. (1985). Person and individual: Some anthropological reflections. In Carrithers, M., Collins, S., & Lukes, S., editors, *The Category of The Person*. Cambridge, New York.
- Lentsman, I. (1986). *A Origem do Cristianismo*. Editorial Caminho, Lisboa.
- Lima, N. (1981). Introdução. In Platão, editor, *Timeu e Crítias: Ou a Atlântida*. Hemus.
- Lukes, S. (1973). *El Individualismo*. Ediciones Península, Barcelona.
- Luz, M. R. S. & Fracalanza, P. S. (2010). Da te(le)ologia ao evolucionário: O legado essencialista e a possibilidade darwiniana de teorização econômica. In ANPEC, editor, *Anais do Encontro Nacional de Economia*, Salvador. Disponível em: [http://www.anpec.org.br/encontro\\_2010.htm](http://www.anpec.org.br/encontro_2010.htm).
- Macpherson, C. B. (1962). *A Teoria Política do Individualismo Possessivo de Hobbes até Locke*. Paz e Terra, Rio de Janeiro.
- Mauss, M. (1938). Uma categoria do espírito humano : A noção de pessoa, a de “eu”. In Mauss, M., editor, *Sociologia e Antropologia*. Cosac & Naify, São Paulo.
- Napoleoni, C. (1974). *Smith, Ricardo, Marx*. Graal, Rio de Janeiro.
- Paulani, L. M. (1996). Hayek e o individualismo no discurso econômico. *Lua Nova*, 38:97–124.
- Popper, K. R. (1950). *A Sociedade Aberta e Seus Inimigos*. Livraria Itatiaia Editora Ltda., Belo Horizonte.
- Renaut, A. (1998). *O Indivíduo: Reflexão acerca da filosofia do sujeito*. Difel, Rio de Janeiro.
- Sahlins, M. (1993). *Esperando Foucault, Ainda*. Cosac & Naify, São Paulo.
- Sahlins, M. (2008). *La Nature Humaine, Une Illusion Occidentale*. Terra Cognita,

Villefranche-De-Rouergue.

Schumpeter, J. (1924). *Fundamentos do Pensamento Econômico*. Zahar, Rio de Janeiro.

Stanford, W. b. (1944). Christianity and the classics. *Greece and Rome*, 13:1-9.

Veblen, T. (1898). Why is economics not an evolutionary science? *The Quarterly Journal of Economics*, 12:373-397.

Weber, M. (1904). *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. Pioneira, São Paulo.