



Instituto de
HISTÓRIA
UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO

IAN FERREIRA BONZE

A moral estoica no cristianismo do século I d.C.: uma análise comparada da *Carta de Paulo aos Romanos* e das *Cartas de Sêneca a Lucílio*

Rio de Janeiro

2019

A moral estoica no cristianismo do século I d.C.: uma análise comparada da *Carta de Paulo aos Romanos* e das *Cartas de Sêneca a Lucílio*

IAN FERREIRA BONZE

Instituto de História / CFCH

Licenciatura e Bacharelado em História

Orientador: Prof. Dr. Deivid Valério Gaia

Professor Adjunto de História Antiga

Rio de Janeiro

2019

A moral estoica no cristianismo do século I d.C.: uma análise comparada da *Carta de Paulo aos Romanos* e das *Cartas de Sêneca a Lucílio*

Ian Ferreira Bonze

Monografia submetida ao corpo docente do Instituto de História da Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ, como parte dos requisitos necessários à obtenção do grau de Bacharel.

Aprovada por:

Prof. Dr. Deivid Valério Gaia (UFRJ) – Orientador

Prof^a. Dra. Regina Maria da Cunha Bustamante (UFRJ)

Prof. Dr. André Leonardo Chevitarese (UFRJ)

Prof. Dr. Fábio de Souza Lessa (UFRJ)

Rio de Janeiro

2019

CIP - Catalogação na Publicação

F697m Ferreira Bonze, Ian
A moral estoica no cristianismo do século I d.C.: uma análise comparada da Carta de Paulo aos Romanos e das Cartas de Sêneca a Lucílio / Ian Ferreira Bonze. -- Rio de Janeiro, 2019.
97 f.

Orientador: Deivid Valério Gaia.
Trabalho de conclusão de curso (graduação) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de História, Bacharel em História, 2019.

1. História Antiga. 2. Integração - Roma . 3. Estoicismo imperial. 4. Cristianismo paulino. I. Valério Gaia, Deivid , orient. II. Título.

AGRADECIMENTOS

Todos nós somos seres múltiplos. Somos formados por diversas influências advindas de toda parte e nos inspiramos em muitas pessoas que cruzam nossas vidas. Umãs vêm, outras vão, outras, ainda, permanecem, e isto nos forma enquanto indivíduo. Se eu fosse citar, nominalmente, todos aqueles que me auxiliaram em minha caminhada até aqui, certamente faltariam páginas que pudesse conter tantos nomes, cuja participação em minha vida é digna de nota. Entretanto, vale a pena citar alguns, mas não com o objetivo de excluir outros. Trabalho de historiador é isso. Somos sempre impelidos a fazer recortes, precisamos fazer escolhas pontuais. Assim, aqueles que aqui não serão citados, mas que de forma direta ou indireta fizeram parte da minha trajetória até aqui também os agradeço.

Não poderia iniciar esses meus agradecimentos sem mencionar Aquele por cuja existência eu pude chegar até aqui. Agradeço a Deus pelo privilégio de poder escrever essa monografia e fazer parte da primeira geração de minha família a ingressar na universidade pública. Agradeço aos meus pais, José Roberto e Ana Maria, cujo esforço por criar a meus irmãos e a mim são indescritíveis. Mesmo em momentos de muita dificuldade, estiveram sempre ao meu lado, me apoiando em todas as minhas decisões, inclusive quando decidi cursar História na graduação. Agradeço por me ajudarem a chegar aqui, por me ensinarem que a vida não simples, tem dificuldades, mas que vale a pena lutar quando se tem um sonho. Agradeço aos meus irmãos Joseanne e Igor, com quem sempre compartilho minhas vitórias, os quais sempre me ouviram, pacientemente, e estão sempre dispostos a me ajudar quando necessário. Sem minha família eu não teria chegado tão longe.

Devo toda a minha graduação também a alguém muito importante, minha amiga Luciana Gomes, que, mesmo escolhendo outra área para desenvolver sua pesquisa, pacientemente leu e me ajudou a corrigir tudo aquilo que saía deste mesmo notebook que escrevo agora. Obrigado pelos maravilhosos momentos juntos seja compartilhando um café, um almoço, ou as coisas práticas da vida. Sem você, certamente minha trajetória na faculdade teria sido muito mais difícil.

Dedico, também, todos os resultados da minha pesquisa a todos os membros do Laboratório de História Antiga (LHIA-UFRJ), docentes e discentes, por cada momento às quintas-feiras em que debatemos, discutimos, conversamos e descontraímos, realizando um trabalho maravilhoso em conjunto. A experiência do trabalho foi, sem dúvidas, a base para que esta pesquisa pudesse se tornar realidade. Com estes aprendi que por mais que o ofício do

historiador seja tão individual, sozinho, no silêncio de uma biblioteca, arquivo, escritório ou até mesmo um quarto, o trabalho coletivo de leitura e dedicação torna-o ainda mais prazeroso. Quero aqui destacar os nomes de Fabiana Martins, Amanda Lemos, Amanda Borges e Amanda Santos, as quais – usando aqui um termo cristão – “prepararam o caminho” para que eu pudesse trilhar. Sem as experiências compartilhadas por vocês, cada envio de monografia, cada conversa, aconselhamento, não teria como resultado a presente pesquisa. Destaco, também, a participação da Prof. Dra. Regina Bustamante, com quem tive excelentes dois anos de aprendizado como monitor bolsista. Agradeço porque a partir de suas aulas, conversas, atividades pedagógicas em lugares que para muitos seriam insignificantes, mas que com um novo olhar, ensinou-me a perceber maravilhosos elementos históricos por toda parte, aprendi que o trabalho docente não deve estar circunscrito à sala de aula; agradeço, também, pelo apoio, pelo empréstimo de livros e pela confiança dedicada a mim. Agradeço, também, ao Prof. Dr. André Leonardo Chevitarese e ao Prof. Dr. Fábio de Souza Lessa por terem aceitado, de bom grado, comporem a banca para correção desta monografia.

Não poderia, jamais, deixar de citar o nome do meu orientador Prof. Dr. Deivid Valério Gaia. Quero registrar aqui minha imensa admiração pelo ser humano que és, pelo seu amor pelo ofício, pela sua equanimidade, sua alegria, pela sua cordialidade, pela sua humildade, pelo seu amor pelo próximo. Agradeço por ter acreditado em mim, desde o segundo período, quando decidi estudar o tema que hoje versa esta monografia, e, a partir disso, ter me aceitado como integrante do LHIA, apontando sempre o caminho certo em que eu deveria prosseguir. Agradeço pelas palavras de incentivo e por ter confiado em mim para ser seu aluno bolsista de iniciação científica, ainda que no final da minha graduação. Faltam-me palavras de gratidão pela pessoa maravilhosa que és!

Agradeço, ainda, a todos que em diversos momentos de minha graduação, ao apresentar comunicações sobre esta pesquisa, concederam-me valiosíssimas contribuições. Destaco aqui o nome da Prof. Ms. Ana Paula Scarpa Pinto de Carvalho, pelas indicações bibliográficas, sem as quais a presente pesquisa teria sido impossível, sem contar a dissertação de mestrado que abriu para mim o horizonte de possibilidades para a análise da comunidade cristã paulina. Também destaco o nome do Prof. Ms. Brian Gordon Lutalo Kibuuka, cujas contribuições se tornaram imprescindíveis a minha pesquisa, não só com indicações bibliográficas, mas também com suas maravilhosas vídeo-aulas. Agradeço, também, aos professores doutores André Leonardo Chevitarese e Fábio de Souza Lessa por terem aceitado, de bom grado, serem banca dessa monografia.

São tantos nomes e pessoas a serem citadas aqui, mas ainda quero destacar a participação essencial de toda a minha família da Igreja Pentecostal Nova Aliança, a qual eu pertenço, na pessoa do meu pastor Hamilton da Silva Fonseca que me serviu como exemplo de determinação, dedicação e esforço. Agradeço pelo incentivo que minha Igreja me concedeu durante todo esse tempo, acreditando que jovens como eu, moradores da Baixada Fluminense, e de família de baixa renda, poderiam ser capazes de ingressar em uma universidade pública. Agradeço, também, a todos os integrantes da Rede Jovem que me aturaram sendo líder e passando diversos momentos de tensão escrevendo cada parte dessa pesquisa. Certamente não aguentavam mais me ouvir falar sobre ela, mas ainda assim se alegravam com cada conquista, cada passo dado.

Em suma, agradeço a todos os professores que tive durante não só a graduação, mas desde o Ensino Básico. Sem vocês eu não poderia ter chegado tão longe. Posso citar os nomes de Roselaine Santos, Cláudia Vargas, Simone Freitas, Luciano Mendes Cabral, Letícia Ferreira e tantas outras professoras e professores que abriram a mim as portas do conhecimento. Aos meus amigos de longa data, como João Pedro, Tailaine Reis. Meu grande amigo Azamor Santos que me ensinou os princípios básicos da vida cristã com amor, perdão e misericórdia, e tantos outros que me incentivaram e acreditaram na minha capacidade. Enfim, a todos aqui citados ou não, meu muito obrigado!

RESUMO

BONZE, I. F. A moral estoica no cristianismo do século I d.C.: uma análise comparada da *Carta de Paulo aos Romanos* e das *Cartas de Sêneca a Lucílio*. Orientador: Prof. Dr. Deivid Valério Gaia. Rio de Janeiro: UFRJ/ Instituto de História, 2019. Monografia (Bacharelado em História).

A conquista romana da Grécia, após o fim da Segunda Guerra Púnica (218-201 a.C.), possibilitou um encontro mais direto entre a cultura romana e a cultura helenística. Tal encontro, somado ao processo de integração do Mediterrâneo, garantiu o surgimento de novas possibilidades de interação no território sob o domínio romano. Diversas culturas atravessavam, via estradas ou pelo mar, de uma ponta a outra do Mediterrâneo, e, a partir do encontro com outros fenômenos culturais, poderiam existir paralelamente, realizando um processo de influência mútua de culturas. Dessa forma, cada cultura não se modificava, por processos de hibridização, crioulização, *métissage* etc., mas se mantinha, lado a lado, com as demais.

É neste processo que o estoicismo ganha espaço no Mediterrâneo romano e se torna a principal filosofia em circulação na passagem da República para o Império Romano, chegando a se tornar a principal ferramenta de ensino a um jovem imperador, tal como a história de Sêneca como preceptor do jovem Nero. Além disso, também é neste contexto que o cristianismo surge como um novo movimento filosófico e religioso, cuja matriz na religião judaica da Palestina, não o impediu de romper as fronteiras internas e se tornar predominante nas regiões da diáspora judaica. Paulo de Tarso é o principal responsável por lançar mão da realidade integrada do Mediterrâneo romano e expandir o cristianismo para outras regiões.

Nesta pesquisa, pretendemos analisar, comparativamente, dois *corpora* documentais da Antiguidade Romana, as *Cartas de Sêneca a Lucílio* e a *Carta de Paulo aos Romanos*, de modo a compreender a moralidade marcante do que conhecemos como cristianismo paulino. Utilizaremos como metodologia para a análise destes documentos a História Comparada, tal como desenvolvida por Marc Bloch em seu artigo *Para uma história comparada das sociedades europeias*. Por se tratar de uma documentação literária, utilizaremos como metodologia de leitura o aparato teórico-metodológico da Análise do Discurso francesa, desenvolvida por Dominique Mainguenu e Patrick Charaudeau.

ABSTRACT

BONZE, I. F. *The Stoic Moral in First-Century Christianity: A Comparative Analysis of Paul's Letter to the Romans and the Seneca's Moral Letters to Lucilius*. Orientador: Prof. Dr. Deivid Valério Gaia. Rio de Janeiro: UFRJ/ Instituto de História, 2019. Monografia (Bacharelado em História).

The Roman conquest of Greece, after the end of the Second Punic War (218-201 BCE), enabled a more direct encounter between Roman culture and Hellenistic culture. This encounter, combined with the process of integration of the Mediterranean, ensured the emergence of new possibilities for interaction in the territory under Roman rule. Several cultures crossed the roads or the sea from one side of the Mediterranean to another. Due to this cultural phenomena they could exist in parallel, carrying out a process of mutual influence. As a result, they were not modified by hybridization, creolization, métissage, etc., but remained the same, side by side with the others.

It is in this process that Stoicism gains space in the Roman Mediterranean and becomes the main philosophy in the transition from the Republic to the Roman Empire, becoming the main tool of education to a young emperor, such as the history of Seneca as a preceptor of young Nero. Moreover, it is also in this context that Christianity emerges as a new philosophical and religious movement. Although its starting point has been the Jewish religion of Palestine, it did not prevent it from breaking internal borders and becoming prevalent in the regions of the Jewish diaspora. Paul of Tarsus is the main responsible for starting off the integrated reality of the Roman Mediterranean and expanding Christianity to other regions.

In this research, we intend to comparatively analyze two documents of Roman Antiquity, the Seneca's *Moral Letters to Lucilius* and the Paul's *Letter to the Romans*, in order to understand the remarkable morality of what we know as Pauline Christianity. We will use as methodology for the analysis of these documents Comparative History, as developed by Marc Bloch in his article *Toward a Comparative History of European Societies*. Because of its literary documentation, we will use it as a reading methodology, the theoretical-methodological apparatus of French Discourse Analysis, developed by Dominique Mainguenu and Patrick Charaudeau.

LISTA DE ABREVIATURAS

1 Co	Primeira Carta de Paulo aos Coríntios.
2 Co	Segunda Carta de Paulo aos Coríntios.
2 Ts	Segunda Carta de Paulo aos Tessalonicenses.
At	Atos dos Apóstolos.
Dio Chrys.	Discursos, de Díon Crisóstomo.
Fp	Carta de Paulo aos Filipenses.
Gl	Carta de Paulo aos Gálatas.
Livy, <i>Epit.</i>	História de Roma, de Tito Lívio.
Philostr. V.A.	Vida de Apolônio de Tyana, de Filóstrato.
Rm	Carta de Paulo aos Romanos.
Sen. <i>Clem.</i>	Sobre a Clemência, de Sêneca.
Sen. <i>Ep.</i>	Cartas de Sêneca a Lucílio.
Str.	Geografia, de Estrabão.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	12
2. CRISTIANISMO E ESTOICISMO NO SÉCULO I D.C.	22
2.1. A integração do Mediterrâneo e a sociedade romana no século I d.C.	22
2.2. Cristianismo e estoicismo: debate historiográfico	30
2.3. Análise do Discurso para o estudo da <i>Carta de Paulo aos Romanos</i> e <i>Cartas de Sêneca a Lucílio</i>.	35
3. A CARTA DE PAULO AOS ROMANOS E AS CARTAS DE SÊNECA A LUCÍLIO ...	38
3.1. O gênero literário	38
3.1.1. <i>A Carta de Paulo aos Romanos</i>	40
3.1.2. <i>As Cartas de Sêneca a Lucílio</i>	46
4. PAULO E SÊNECA, NO TEMPO E NO ESPAÇO	52
4.1. Paulo de Tarso	52
4.1.1. O Império Romano de Paulo	57
4.2. Sêneca	60
4.2.1. O Império Romano de Sêneca	65
5. PAULO DE TARSO E A INTEGRAÇÃO MEDITERRÂNICA	70
5.1. A cultura helenística e sua influência no cristianismo	70
5.2. A moral estoica	70
5.3. A moral estoica e o cristianismo paulino: uma análise comparada	81
6. CONSIDERAÇÕES FINAIS	90
BIBLIOGRAFIA	94

1. INTRODUÇÃO

Não há dúvidas de que nós vivemos em um mundo globalizado. As tensões e vivências do tempo presente, em um período pós-colonial, levam-nos a refletir acerca dos problemas decorrentes da dominação imperialista, a partir das suas consequências. Dessa forma, diversos historiadores e teóricos pós-coloniais se debruçaram no estudo de elementos cujas características pudessem nos fazer compreender o impacto dessa dominação. Abrindo mão dos estudos econômicos e sociais, considerados durante muito tempo como estruturantes da sociedade, esses estudiosos se lançaram no estudo do impacto cultural dessas relações, a fim de observar como esse imperialismo colonial foi capaz de provocar não somente mudanças na estrutura política e econômica nos lugares conquistados, mas na própria cultura, na mentalidade daqueles que haviam sido subjugados pelo poder conquistador. Os ímpetus do tempo presente de um mundo globalizado, integrado – em que há diversas trocas culturais acontecendo todas ao mesmo tempo – acrescido da mudança historiográfica do século XX, que estava voltada para os estudos culturais e à luz da premissa de passado-presente do historiador italiano Benedetto Croce, em que afirma que “toda verdadeira história é história contemporânea”¹, podemos voltar o nosso olhar também para a História da Antiguidade e observar estes fenômenos, sem, obviamente, cair no grande perigo do anacronismo.

No Brasil, os estudos mais amplos do período histórico conhecido como História Antiga são recentes. Norberto Guarinello dedicou os primeiros capítulos de seu livro *História Antiga* ao debate das novas proposições acerca deste período histórico. Sabemos da amplitude do estudo deste recorte temporal e que desde o período conhecido como Idade Média a Antiguidade é objeto de análise, além do “renascimento” do Império Romano cada vez que um novo imperialismo surge na história. Entretanto, há uma indagação importante que Guarinello estabelece em sua obra: “Embora seja uma disciplina consolidada em muitas universidades do mundo, não há uma definição explícita do que seja a História Antiga. Afinal, é a História de quê?”². Do ponto de vista do recorte espaço-tempo, o que estudamos quando nos referimos à História Antiga? Não restam dúvidas de que quando se referem a este epíteto, o relacionam às origens da história do que hoje chamados de Ocidente. Isto não é sem

¹ CROCCE *apud* MOREIRA, Raimundo Nonato Pereira. **Toda verdadeira história é história contemporânea: a historiografia como passado-presente na obra de Benedetto Croce**. 1999. Dissertação (Mestrado em História). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, São Paulo.

² GUARINELLO, Norberto. **História Antiga**. São Paulo: Contexto, 2014. p. 12, 13.

explicação. Quando olhamos para a Antiguidade Clássica com o objetivo de encontrar nela as nossas origens, enquanto ocidentais, estamos falando de produção de memória e de identidade. O historiador francês medievalista Jacques Le Goff, ao finalizar sua obra célebre acerca da relação entre História e memória, escreve que: “A memória, onde cresce a história, que por sua vez a alimenta, procura salvar o passado para servir o presente e o futuro”³. Dessa forma, ao considerarmos a História Antiga como a história das origens do Ocidente, consideramos outros conteúdos, até mais antigos do que o que conhecemos como História Antiga, como a história de outros povos. Assim, nas palavras de Guarinello, “a História Antiga nos ocidentaliza”⁴. Assim, a própria História do Brasil se torna herdeira dessa História Antiga. Essa História Antiga, porém, possui divisões que não fazem mais sentido para nós, porque seguem uma perspectiva linear, em uma espécie de sucessão de histórias. Não há como considerarmos mais que a História de uma civilização termina quando a da outra começa, conforme fazemos com as civilizações grega e romana. Assim, Guarinello afirma que:

Os historiadores buscam atualmente por novas unidades de estudo, que possibilitem romper com as antigas sequências históricas de uma suposta História Universal. Não porque fossem erradas ou arbitrárias, mas porque são anacrônicas. Elas não respondem mais às exigências contemporâneas de construção de uma **História mundial de integração**⁵ - grifo nosso.

Um espaço como o mundo romano, decerto, é recompensador para esse novo modelo de estudos culturais, porque espelha a complexidade da noção de identidade cultural. De acordo com as análises de Wallace-Hadrill, historiador e arqueólogo britânico, estudar as culturas na Antiguidade Clássica é como realizar o trabalho de um arqueólogo, pois as manifestações culturais do Mediterrâneo antigo são quase estratificadas, como uma sequência arqueológica, em que o traço de cada fenômeno histórico permanece por muitos séculos, por exemplo, a colonização fenícia/púnica no norte da África e no oriente e a colonização grega no sul da Península itálica e sul da França, cujos substratos são visíveis no período de dominação romana, além de alguns pontos da Sicília ocidental e Malta, em que muitas camadas se cruzam. As progressivas ondas de fenômenos culturais não apagam as que vieram

³ LE GOFF, Jacques. **História e memória**. Campinas: Editora da UNICAMP, 1990. p. 477.

⁴ GUARINELLO, Norberto. **História Antiga**. São Paulo: Contexto, 2014. p. 13.

⁵ *Ibidem*. p. 14.

antes, mas permanecem em superposição, realizando uma coexistência complexa. Assim como os traços arqueológicos, os fenômenos culturais se cruzam, mas nunca se fundem ⁶.

A partir dos estudos pós-coloniais, então, abandonou-se a noção de “romanização” como a dominação do imperialismo romano sobre as “colônias”, em um tipo de expansão da cultura de Roma para suas províncias. Não é suficiente, porém, apontar somente a sobrevivência de elementos “nativos” das províncias, como um tipo de “resistência” à dominação romana, ou como um senso de identidade local. É preciso refletir como a cultura clássica não foi uma cultura de elite. Se assim o fosse, os banhos, os anfiteatros, as estruturas que são características da dita “cultura romana” também seriam exclusivos da elite. Segundo Hadrill, por mais que os anfiteatros fossem o lugar em que as elites locais definiam sua posição em relação as mais pobres da população local, esse mecanismo de construção dessa elite não poderia ter dado certo de não tivesse um apelo da própria massa ⁷. Além disso, é preciso considerar como os processos de helenização e romanização estão em permanente conflito se os observamos de forma estanque.

No que se refere ao período romano, a helenização está circunscrita ao momento da Segunda Guerra Púnica, em que os antes “rudes” romanos passam a ter contato direto com essa cultura. Porém, mesmo a noção de que eram “rudes” é propagada pelos próprios romanos. Hadrill defende que certamente houve um salto quântico em termos de transformação cultural em Roma. Porém, a imagem de uma Roma rústica antes de 200 a.C. seria um mito, uma falsa imagem do passado que havia sido gerada no século II a.C. para fins retóricos. Esse tipo de análise só se torna possível se abandonarmos a ideia equivocada de fusão. Ao invés de observamos o fenômeno do encontro entre a cultura romana e a cultura helenística como uma conversão irreversível, uma passagem do que antes era bárbaro para o helênico, é possível analisarmos como um diálogo que era renovado constantemente, um conjunto amplo de trocas em que o helênico é constantemente imitado, mas que de maneira alguma a identidade romana é diminuída. Não podemos desconsiderar que o diálogo entre as culturas se intensifica nos últimos dois séculos a.C., por ter sido facilitado pela transferência ilimitada de recursos não só materiais, mas também humanos e intelectuais, que resultou na conquista romana do Mediterrâneo oriental. Segundo Hadrill, porém, o processo não é mais

⁶ WALLACE-HADRILL, Andrew. **Rome's Cultural Revolution**. Reino Unido: Cambridge University Press, 2008. p. 7.

⁷ *Ibidem*. p. 12.

completo no final desse período do que em seu início, pois a troca continuou com igual vigor pelo menos por mais quatro séculos. Roma prosseguiu realizando esse diálogo com o oriente, sem se tornar oriental, assim como o oriente grego absorveu continuamente de Roma, sem se tornar menos grego ⁸.

Esse processo de culturalização da História Antiga possibilitou, em termos de análise, o estudo de dois novos fenômenos que antes estavam circunscritos ao campo das ciências da religião: os estudos acerca do judaísmo e do cristianismo. Segundo Guarinello, estes estudos eram tratados à parte, inicialmente, sendo ignorados pelos historiadores da História Antiga, devido à separação que era realizada entre sociedade e religião, o que não mais se sustenta. Assim, o historiador afirma que “Os judeus foram parte integrante e um ponto fundamental de ligação entre o Mediterrâneo, os desertos e o mundo mesopotâmico” ⁹. Além disso, “A História da expansão do cristianismo não é mais um campo de estudo deixado aos teólogos, mas um ramo fundamental da História social e cultural do próprio Império” ¹⁰. Partindo, portanto, dessas novas contribuições para o estudo da História da Antiguidade, nos propomos nesta monografia a analisar o cristianismo à luz da integração do Mediterrâneo antigo.

No Brasil, inserindo-se nessa perspectiva mais ampla de estudos acerca dos cristianismos originários, temos o pioneirismo do Prof. Dr. André Leonardo Chevitarese, cujos estudos acerca do Jesus Histórico e da análise do cristianismo à luz de seu contexto, tornaram-se fundamentais para a presente pesquisa. Na perspectiva do historiador, o cristianismo é uma experiência religiosa sempre plural, que desde suas origens contava com poucos consensos. Entretanto, essa polissemia dentro dos cristianismos originários não seria fruto de uma cultura iletrada dos primeiros cristãos, mas o principal reflexo de uma interferência da base cultural do indivíduo, de um grupo social e/ou uma comunidade inteira nas ideias e propostas atribuídas a Jesus ¹¹. Assim, em sua obra *Cristianismos: Questões e debates metodológicos*, o historiador André Chevitarese apresentou uma possível metodologia que analisasse os processos das origens do cristianismo não a partir de figuras-chave, mas a partir da própria narrativa, estabelecendo, assim, uma história comparada. Afinal, a própria narrativa está automaticamente vinculada ao seu autor, ao qual são atribuídos os créditos da

⁸ WALLACE-HADRILL, Andrew. **Rome's Cultural Revolution**. Reino Unido: Cambridge University Press, 2008. p. 25, 26.

⁹ GUARINELLO, Norberto. **História Antiga**. São Paulo: Contexto, 2014. p. 43.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ CHEVITARESE, André L. **Cristianismos: Questões e debates metodológicos**. Rio de Janeiro: Klíne, 2016. p. 09.

originalidade, da gênese da própria narrativa. Entretanto, o que deve ser considerado pelo leitor contemporâneo dessas narrativas, é que o núcleo formativo do relato não é do autor da narrativa, mas faz parte de uma herança cultural compartilhada coletivamente e que não depende se o destinatário fosse, ou não, letrado ¹². O que ocorre, portanto, entre os cristãos e a cultura greco-romana não se trata de uma simples *imitatio* ou *mimesis*, uma vez que o que é compartilhado sofre alterações para se adequar aos programas teológicos dos autores, além de se tornar uma teologia marcadamente pedagógica ao serem inseridas nas comunidades politeístas gregas ¹³.

Considerando o papel apostólico de Paulo de Tarso como fundamental para o processo de expansão do que se tornaria a religião cristã para regiões distantes do epicentro da religiosidade judaica – a saber, a região da Judeia – observamos que, do ponto de vista da vida prática, o apóstolo se tornou essencial para o ordenamento moral dessas novas comunidades cristãs que eram criadas ao longo do Mediterrâneo. Para este ordenamento moral, que podemos chamar de doutrinação, Paulo lançou mão de ferramentas de seu tempo para a divulgação do que de acordo com sua visão seria o verdadeiro evangelho, conforme ele escreve: “Como já vo-lo dissemos, volto a dizê-lo agora: se alguém vos anunciar um evangelho diferente do que recebestes, seja anátema” ¹⁴. Por meio de diversas correspondências que ligavam o apóstolo às comunidades distantes, possibilitando que muitas outras comunidades também fossem visitadas e fundadas, as exigências morais que fundamentaram a doutrina do cristianismo ocidental podem ser facilmente acessadas por qualquer leitor contemporâneo da Bíblia. Partindo das exigências do tempo presente, cujas discussões, mesmo no âmbito político, trazem sempre a noção de uma moral cristã, voltamos o nosso olhar para este fenômeno, inserindo-o em seu próprio contexto. Consciente do debate apresentado por Koester ¹⁵ acerca da autenticidade das cartas paulinas escolhemos a *Carta aos Romanos* como objeto de análise nesta monografia. Acerca do ouvinte desse discurso moral, Chevitarese aponta que:

o leitor ou ouvinte dessas historietas mediterrânicas de fundo moral, ao entrar em contato com elas, vê disparar em seu cérebro uma série de dados,

¹² CHEVITARESE, André L. **Cristianismos: Questões e debates metodológicos**. Rio de Janeiro: Klíne, 2016. p. 101.

¹³ *Ibidem*. p. 103, 104.

¹⁴ Gl 1.9.

¹⁵ Para o debate acerca da autenticidade das cartas paulinas, conferir: KOESTER, Helmut. **Introdução ao Novo Testamento – vol. 2: história e literatura do cristianismo primitivo**. São Paulo: Paulus, 2016.

todos eles regulados por padrões culturais mediterrânicos, levando-o a produzir um conjunto de informações passível de ser sistematizado ¹⁶.

A fim de explicitar a relação entre Paulo de Tarso e seu contexto histórico, os historiadores André Chevitarese e Daniel Justi escreveram um artigo intitulado *Identidades e relações de poder nos cristianismos originários: as cartas de Cícero e Paulo em perspectiva comparada* ¹⁷. Neste artigo, os autores se propõem a analisar – a partir de uma comparação entre as cartas de Cícero e a *Carta de Paulo a Filemon* – a relação entre os agentes históricos e a cultura em que estavam inseridos, como uma possível resposta para a modelagem dos resultados e estratégias de processos comunicativos da Antiguidade romana. Chevitarese e Justi escrevem acerca dos cristianismos originários que:

para se perceber como se comunicam, constroem identidades ou estabelecem relações de poder é imperioso que se observe esses cristianismos originários completamente inseridos nos códigos culturais de seu tempo. A partir daí, então, cruzando as informações de como o “mundo romano” operava os códigos da cultura com a forma com que os autores paleocristãos inseriram suas percepções de realidade obter-se-á um retrato mais cotidiano e plausível de como essas identidades se formaram a partir dos dados culturais disponíveis aos primeiros cristãos ¹⁸.

Uma vez que o Império Romano possibilitou a articulação de fronteiras internas e externas, e o encontro de fenômenos culturais oriundos das mais variadas partes do Mediterrâneo, nos propomos a analisar a **moral** presente no cristianismo paulino, a partir desta óptica, inserindo-o nesse amplo contexto social, político e cultural do século I d.C.. Assim, ao observar os demais fenômenos culturais deste período que tinham a **moral** como elemento majoritário de doutrinação, tem-se o estoicismo como seu maior representante. Ao mesmo tempo em que o cristianismo surgia, o estoicismo atingia seu auge com a sua moralidade, a partir da ascensão de Sêneca ao cargo de preceptor do jovem Nero. Dentre os autores representantes desta filosofia em sua época, Sêneca foi aquele que mais valorizou a moralidade. Assim, nossa proposta é mais do que analisar dois *corpora* documentais do século I d.C., é realizar uma comparação entre ambos, a fim de compreender o desenvolvimento do cristianismo moralizante de Paulo, com base na realidade de seu período. Afinal, precisamos considerar os documentos mais do que um produto de interesse dos seus

¹⁶ CHEVITARESE, André L. **Cristianismos: Questões e debates metodológicos**. Rio de Janeiro: Klíne, 2016. p. 113.

¹⁷ CHEVITARESE, A. L.; JUSTI, D. Identidades e relações de poder nos cristianismos originários: as cartas de Cícero e Paulo em perspectiva comparada. **Antíteses**, v.8, n. 16, p. 11-30, jul./dez. 2015.

¹⁸ *Ibidem*. p. 12.

autores, mas como uma produção que lança mão das características de sua época, e que influenciaram toda a sociedade ocidental, a partir do seu paradigma moral.

Para realizarmos essa análise comparada, escolhemos como metodologia a História Comparada, tal como desenvolveu o historiador Marc Bloch. Em seu artigo, *Para uma história comparada das sociedades europeias*¹⁹, Bloch organizou a possibilidade de realização de uma análise comparada das sociedades, ou fenômenos, a partir de uma metodologia específica. Durante décadas, o trabalho do historiador envolveu certo “comparativismo histórico”. Os historiadores sempre realizaram comparações em suas análises. Entretanto, doravante a criação de um novo paradigma historiográfico – a “história-problema” – também se tornou necessário o estabelecimento da comparação a partir de uma metodologia, que pudesse estabelecer “o que” comparar e “como” realizar essa comparação.

Bloch define como comparação a análise em que dois ou mais fenômenos, ou meios sociais, são escolhidos pelo historiador, a fim de que as semelhanças e diferenças sejam encontradas, principalmente com base nas analogias possíveis e existentes entre si. Ademais, se possível, o historiador poderia explicar essas semelhanças e diferenças, do ponto de vista da causa comum. Para estabelecer como método, portanto, Bloch define que é necessário que a análise possa satisfazer duas condições: 1. Precisa haver semelhança entre os fatos observados; e 2. Precisa haver dissemelhança entre os meios em que os fatos tiveram lugar²⁰. A História Comparada é capaz, nesse sentido, de promover diversos benefícios ao ofício do historiador, pois estabelece a possibilidade de preencher lacunas na documentação, abre novas direções para a investigação, que passam a ser sugeridas a partir da comparação, tais como a explicação da sobrevivência de certos fenômenos, que antes era incompreensível. Dessa forma, a metodologia da História Comparada permite ao historiador que realize um estudo paralelo de sociedades vizinhas e contemporâneas, cuja característica é a influência entre as partes, desenvolvendo-se a partir dessa proximidade e sincronismo, e que possuem, portanto, uma origem comum, mesmo que em parte²¹.

Haja vista que nossos *corpora* documentais pertencem a sociedades distintas, mas vizinhas e contemporâneas – a literatura paulina situada no oriente helenístico, com

¹⁹ BLOCH, Marc. Para uma história comparada das sociedades europeias. In: BLOCH, Marc. **História e historiadores**. Lisboa: Teorema, 1998.

²⁰ *Ibidem*. p. 120, 121.

²¹ *Ibidem*. p. 122, 123.

características de sua origem judaica e marcas de suas experiências na Ásia Menor, e a literatura senequiana situada em Roma –, e que há a necessidade de compreender a moralidade presente na carta paulina à luz de seu tempo, embora nela haja lacunas que precisam ser preenchidas, a História Comparada, tal como delimitou Marc Bloch, nos ajudará a compreender esse processo de influência – mas não fundamentação – da filosofia estoica moralizante sobre o cristianismo tal como pensado por Paulo de Tarso. É preciso ao historiador do cristianismo que observe esta religiosidade como fenômeno de seu tempo, abandonando as limitações do cânon neotestamentário e avançando em direção a uma análise mais globalizante. A noção de “libertar” o historiador das fronteiras artificiais nacionalizantes era, sem dúvida, uma preocupação de Marc Bloch. Comparar, portanto, não implica somente na análise de realidades nacionais distintas, mas também realidades que estejam inseridas em realidades sociais distintas ²².

Partindo dessa noção comparativa de Bloch, observamos a **moral** como o elemento de semelhança entre os dois fenômenos culturais do século I d.C., e, com base nas discussões acerca de integração mediterrânea e trocas culturais, podemos delinear a semelhança entre a moral presente nas *Cartas de Sêneca a Lucílio* e na *Carta de Paulo aos Romanos*. Ambos os fenômenos são contemporâneos e, embora eles estejam situados sob a hegemonia romana, que havia se estabelecido naquele período, Paulo estava situado em uma realidade sócio-histórica diferente de Sêneca, pelo que seus movimentos são paralelos, contemporâneos, mas diferentes. Nesta monografia, pretendemos confirmar nossa hipótese da influência entre os movimentos, buscando firmar as origens da moralidade cristã no estoicismo do período imperial, principalmente aquele indicado por Sêneca.

Para lermos nosso *corpus* documental, nos propomos a adotar como metodologia de leitura analítica a Análise do Discurso (AD), em sua corrente francesa, conforme proposta por Dominique Maingueneau e Patrick Charaudeau, pois estamos analisando dois documentos literários que estão intimamente relacionados com o seu contexto sócio-histórico. Nossa documentação é compreendida, então como um discurso, que é “concebido como a inclusão de um texto em seu contexto” ²³. Afinal, o aparato teórico-metodológico da AD traz como compreensão que não é o discurso que intervém no seu contexto, mas que não existe um

²² BARROS, José D'Assunção. **História Comparada**. Petrópolis: Vozes, 2014. p. 49.

²³ Discurso. In: CHARAUDEAU, P.; MAINGUENEAU, D. **Dicionário de análise do discurso**. São Paulo: Contexto, 2016. p. 169.

discurso que não seja contextualizado. Assim, não há como atribuir um sentido a um enunciado fora de seu contexto. Além disso, podemos observar como um discurso pode contribuir para a definição de seu contexto, além de modifica-lo durante a enunciação ²⁴.

A corrente francesa da AD não se preocupa somente em analisar o texto, mas realiza uma articulação do funcionamento discursivo com sua inscrição histórica. A identidade do discurso não é dada somente por uma questão de vocabulário, ou de sentenças enunciativas, ela depende de uma coerência global que é capaz de integrar diversas outras dimensões textuais ²⁵. Assim, há um novo primado estabelecido por Maingueneau em seu aparato que é o primado do interdiscurso, compreendendo-o como o conjunto das unidades discursivas em que um discurso particular está em uma relação explícita, uma vez que essas unidades discursivas pertençam a discursos anteriores do mesmo gênero. Dessa forma, o interdiscurso é capaz de revelar o universo discursivo – compreendido como o conjunto de formações discursivas em que todos os tipos interagem em uma conjuntura dada – no qual determinada enunciação pertence ²⁶.

Para que a análise de uma formação discursiva possa ser realizada é necessário ter em mente que ao determinar uma área cultural, também se pode determinar a existência de um número muito limitado de sistemas de restrições disponíveis – que é o que estrutura, que opera a coesão semântica do discurso – limitando, de igual modo, o número de espaços discursivos que estão disponíveis ²⁷. A AD pressupõe, portanto, que se analise não só o discurso em si, mas que se considere a língua, o autor, o lugar de produção e a História, numa espécie de trabalho interdisciplinar. O processo de análise presume que se pense o discurso não como separado de seu gênero, mas como participante, uma vez que Maingueneau define que “a cada gênero associam-se momentos e lugares de enunciação específicos e um ritual apropriado” ²⁸. Pensar o discurso é pensar o sujeito/autor no momento em que está enunciando. Por isso, pretendemos aqui analisar o discurso do nosso *corpus* documental enfatizando os elementos sócio-históricos que os circundam, partindo das instituições nos quais foram produzidos, as condições históricas que possibilitaram a produção da

²⁴ Discurso. In: CHARAUDEAU, P.; MAINGUENEAU, D. **Dicionário de análise do discurso**. São Paulo: Contexto, 2016. p. 169. p. 171.

²⁵ MAINGUENEAU, Dominique. **Gênese dos discursos**. São Paulo: Parábola Editorial, 2008. p. 18.

²⁶ *Ibidem*. p. 35.

²⁷ *Ibidem*. p. 73.

²⁸ MAINGUENEAU, Dominique. **Novas tendências em análise do discurso**. Campinas, SP: Pontes, 1997. p. 32.

documentação, compreendendo cada formação discursiva a partir do tempo e espaço em que ocupa para si. Essa metodologia de leitura analítica também se coaduna perfeitamente com nossa metodologia de análise da História Comparada, pois conforme afirma Maingueneau “a consideração das cenas enunciativas também deve permitir a comparação de textos”²⁹.

O surgimento do cristianismo foi sem dúvidas um marco importante na história da humanidade, transformando e se apropriando de diversos paradigmas da sociedade ocidental. A realidade moralizante desse movimento se tornou preponderante e fortemente reafirmada em nossos dias. Se seguirmos a corrente de estudos do cristianismo que valoriza a história a partir do relato canônico, podemos compreender a necessidade moralizante de Paulo. Entretanto, ampliando os horizontes de nossa visão, percebemos que esta moral não era exclusiva do cristianismo, mas até mesmo anterior a este movimento. Assim, nosso trabalho propõe analisar, comparativamente, os elementos que compunham a moral estoica e que também figuram no *corpus* epistolar paulino, em específico, a *Carta de Paulo aos Romanos*.

Adequando nossa análise ao aparato teórico-metodológico da corrente francesa da AD, iniciaremos esta monografia apresentando o contexto histórico geral, a partir do qual se deu o processo de integração cultural do Mediterrâneo. Nesta seção, também apresentaremos a discussão bibliográfica existente sobre a relação de Paulo com o estoicismo, além da aplicabilidade da metodologia da AD diretamente em nossa pesquisa. Após isso, apresentaremos a documentação que será analisada, a partir do recorte espaço-temporal e de seu gênero literário. No capítulo seguinte, realizaremos um breve estudo das biografias dos autores, bem como do impacto do imperialismo romano em suas vidas, o que influenciou diretamente nas suas obras. Analisaremos, ainda, a relação entre a integração mediterrânica e Paulo de Tarso, buscando entender como o cristianismo, antes mesmo de Paulo, já vinha sofrendo influências da cultura helenística com base em uma religiosidade judaica helenizada; apresentaremos o que é moral estoica senequiana, e, por fim, realizaremos uma análise comparada entre a *Carta de Paulo aos Romanos* e as *Cartas de Sêneca a Lucílio*, com o objetivo de encontrar as relações existentes entre o cristianismo paulino e o estoicismo senequiano.

²⁹ MAINGUENEAU, Dominique. **Novas tendências em análise do discurso**. Campinas, SP: Pontes, 1997. p. 40.

2. CRISTIANISMO E ESTOICISMO NO SÉCULO I d.C.

2.1. A integração do Mediterrâneo e a sociedade romana no século I d.C.

A presente pesquisa se propõe a analisar o cristianismo paulino à luz do estoicismo senequiano, ambos situados no século I d.C.. Para isto, torna-se indispensável apresentarmos dois pilares fundamentais: a integração do Mediterrâneo e a sociedade no século I d.C.. Diversos autores se debruçaram sobre esses dois assuntos produzindo grandes discussões, pelo que, por limite de espaço, destacaremos alguns. A integração do Mediterrâneo é um tema caro aos séculos XX e XXI, por se relacionar amplamente com as questões da contemporaneidade, a partir da globalização não só econômica, mas também cultural. Uma vez que essa integração transformou algumas características sociais de Roma, iniciaremos, portanto, abordando este tema.

Não há dúvidas de que o Mediterrâneo se tornou um aspecto fundamental da sociedade da Antiguidade Clássica. Ao abordarmos sua importância, não nos referimos somente ao mar, mas a todas as terras que são banhadas pelo Mediterrâneo, as quais se tornaram parte do vínculo cada vez mais intenso, em uma rede de conexões. Este processo de integração das regiões banhadas pelo Mediterrâneo – cujo termo “mediterraneanização”³⁰, criado pelo arqueólogo britânico Ian Morris³¹, busca conceituar – é analisado pelo historiador Norberto Guarinello como um fenômeno que tem suas origens antes mesmo da própria invenção da agricultura³². Acerca da causa desse processo vale destacar que não é possível traçar uma específica, já que depende nomeadamente das determinantes estruturais, além das circunstâncias históricas específicas. Quando se analisa este processo na história de Roma, o que se torna importante, no entanto, é a crescente articulação das fronteiras internas³³ da

³⁰ Para Morris, com o surgimento do fenômeno da globalização, um novo paradigma surge nos estudos do Mediterrâneo. Segundo o arqueólogo, sem admitir as revoluções e transformações que a globalização trouxe pra os dias atuais, aqueles que se dedicarem a estudar o Mediterrâneo estarão limitados a compreender a integração mediterrânica como algo fixo, uma constante, um *Mediterranismo*. Dessa forma, torna-se mais produtivo analisar em termos de *Mediterraneanização* do que *Mediterranismo*, uma vez que diversas mudanças foram ocorrendo ao longo dos séculos, a partir de povos localizados ao seu redor, impactando as cidades que faziam parte dessa rede de conectividade.

³¹ MORRIS, Ian. Mediterraneanization. *Mediterranean Historical Review*, Vol. 18, N. 2. Dezembro, p. 30-55, 2003.

³² GUARINELLO, Norberto. *História Antiga*. São Paulo: Contexto, 2014. p. 55.

³³ Compreendemos, aqui, as fronteiras como as linhas que separam as pessoas, principalmente relacionado ao controle da terra, dos homens e dos bens produzidos. Para um estudo acerca da noção de ordem e fronteira no

comunidade local, bem como sua fronteira externa, ocorrida nesse processo ³⁴. De acordo com Guarinello:

As localidades ao longo do Mediterrâneo não permaneceram imutáveis ao longo dos séculos. Pelo contrário, elas foram tecendo vínculos cada vez mais fortes, estabelecendo conexões concretas, redes cada vez mais sofisticadas, que se acumularam ao longo dos séculos ³⁵.

Compreender a mediterraneização como um processo traz à tona a ideia de que o Império Romano é um momento numa história mais ampla da integração das sociedades ao redor do Mediterrâneo. É uma ordem que se institui no tempo, não a partir do desaparecimento das ordens anteriores, mas pela reconfiguração numa nova ordem que também vai se alterando ao longo do tempo ³⁶. Isto se torna profundamente importante uma vez que Roma estava se estabelecendo como uma nova potência sobre algumas relações já existentes no Mediterrâneo, facilitando, assim, a transmissão de seus ideais, no processo de dominação. Logo, o Império foi uma realidade multicultural, integrado e centrado no Mediterrâneo, mas com extensões pela Europa central e terras interiores a partir de um processo lento de integração cultural ³⁷. É importante considerarmos também que, embora o Império Romano não fosse necessariamente um império mediterrânico, o *mare nostrum* tornou-se central na sua configuração, na articulação das terras banhadas pelo Mediterrâneo, facilitando, assim, a integração dessas terras. Dessa maneira, as fronteiras políticas e sociais das mais diferentes partes do domínio romano foram sendo uniformizadas paulatinamente, possibilitando um trânsito de informações, de bens, de técnicas e de pessoas, sem precedentes ³⁸.

Nesta nova configuração, os poderes locais tornaram-se dependentes do poder central. A ordem da vida estava articulada à ordem central, e os conflitos locais passaram a ser vistos como rebeliões contra a ordem, tal como se observa, por exemplo, durante os conflitos na Judeia sob o domínio romano ³⁹. Dessa forma, o Império Romano consolidou uma ampla rede de poder que garantia a ordem e apoiava os meios locais de dominação, garantindo sua

Império Romano, conferir GUARINELLO, Norberto. Ordem, integração e fronteiras no Império Romano: um ensaio. **Revista Mare Nostrum**, São Paulo, v.1, 2010. p. 113-117.

³⁴ GUARINELLO, Norberto. **História Antiga**. São Paulo: Contexto, 2014. p.54.

³⁵ *Ibidem*. p. 53.

³⁶ GUARINELLO, Norberto. Ordem, integração e fronteiras no Império Romano: um ensaio. **Revista Mare Nostrum**, São Paulo, v.1, 2010. p. 119.

³⁷ *Ibidem*. p. 117.

³⁸ *Ibidem*. p. 124.

³⁹ *Ibidem*.

hegemonia por meio do apoio das elites locais e da cobrança de impostos. Para isso, lançou mão de instrumentos de poder tais como a língua, a literatura e a escola, criando meios de cooptação das elites locais e produzindo uma cultura letrada latina, uma vez que um dos meios facilitadores da ascensão social fosse a educação ⁴⁰.

Roma construiu uma integração pelo poder, o que implica diretamente em novas formas de inclusão e, conseqüentemente, exclusão social. O imperador, por sua vez, foi um dos aspectos mais importante da construção dessa unidade, pois se tornou o polo de convergência dos mais diversos grupos existentes no interior do Império ⁴¹. Embora, do ponto de vista institucional, sua figura não fosse clara, foi o imperador o responsável por promover essa integração. Esta característica integrada do Império tem suas origens a partir da expansão imperialista da República romana. O imperialismo romano moldou as identidades que marcaram a sociedade romana no século I d.C..

As origens desta hegemonia romana na República tiveram como base dois mecanismos de integração que possibilitaram, posteriormente, a consolidação do Império: a atribuição de cidadania e a realização de tratados que garantiam certo grau de autonomia aos povos conquistados – sejam integrados ou aliados – mantendo a ideia de certa independência e respeito pelas identidades locais ⁴². Com relação à hegemonia romana no Mediterrâneo, a liderança começou a se estabelecer a partir dos conflitos bélicos com Cartago. As Guerras Púnicas (264 a.C. – 146 a.C.) transformaram o nível da expansão romana e mudaram sua mentalidade ⁴³. Entretanto, esse processo também acarretou conseqüências culturais, pois Roma se inseriu em um mundo imerso na cultura helenística. Um movimento geral de trocas culturais entre Roma e o helenismo se estabeleceu neste período, criando quase uma cultura comum no Mediterrâneo ⁴⁴. Roma, no entanto, comandava o fluxo de novidades a que estava se abrindo, satisfazendo, assim, suas próprias necessidades. Perante a cultura estrangeira, havia modalidades distintas de contato. Poderia ocorrer a *interpretatio*, processo no qual Roma não deixava de acrescentar sua própria coloração na cultura sob influência, em um tipo de tradução da cultura do outro; a *imitatio*, processo em que Roma venerava o modelo e,

⁴⁰ GUARINELLO, Noberto. **História Antiga**. São Paulo: Contexto, 2014. p. 144.

⁴¹ *Ibidem*. p. 141.

⁴² OLIVEIRA, Francisco de. Conseqüências da expansão romana. In: BRANDÃO, José Luís; OLIVEIRA, Francisco de. (coord.). **História de Roma Antiga, volume I: das origens à morte de César**. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2015. p. 242.

⁴³ *Ibidem*. p. 246.

⁴⁴ *Ibidem*. p. 267.

assim, o tomava para si; ou a *aemulatio*, processo em que Roma desejava rivalizar com a outra cultura e, assim, propunha fazer melhor do que o modelo ⁴⁵. Roma exercia diferentes tipos de contato de acordo com seus interesses. Assim, quando o Império Romano conquistava novos territórios, não se tratava, segundo Guarinello,

apenas da conquista ou domínio de territórios, mas do controle sobre as redes de comunicação e da criação de outros canais de conexões, que acentuavam os polos das redes existentes, mudando o sentido dos fluxos para novos centros de concentração ⁴⁶.

A entrada da filosofia em Roma se deu exatamente neste período de helenização da cultura romana. Os romanos acolhiam umas correntes filosóficas e seus representantes, e rejeitavam outras ⁴⁷, sendo a filosofia estoica um exemplo desse processo. Considerado apropriado à mentalidade romana, o estoicismo se adaptou para ser aceito. A partir da entrada de Panécio (185 – 109 a.C.) no círculo de Cipião Emiliano ⁴⁸, nessa fase que ficou conhecida como “estoicismo médio”, o estoicismo foi adaptado aos ideais e à mentalidade dos romanos no que se refere às virtudes. Haja vista que Roma não estava disposta a aceitar diversas influências culturais que ofendessem seus valores, o estoicismo conseguiu se afirmar, tornando-se a filosofia mais importante, sobretudo no Alto Império.

A sociedade romana neste período – compreendido entre o principado de Augusto (27 a.C. – 14 d.C.) ao principado de Antonino Pio (138 – 161) – não era muito diferente de fins da República, no que se refere aos aspectos econômicos mais significativos ⁴⁹. Entretanto, a integração das províncias e dos habitantes na ordem romana, e, conseqüentemente, a adesão do estatuto de “romanos” aos provincianos, traduziu-se no início de uma aristocracia imperial que reforçava a coesão das elites locais ⁵⁰. O *princeps* era, sem dúvida, portador de um poder ilimitado, uma vez que não havia no Império Romano outro poder que lhe fosse concorrente, o que tornou mais fácil a consolidação de uma nova hierarquia social ⁵¹. Além disso, os imperadores criaram para si, paulatinamente, o espaço de interlocutores privilegiados com o sagrado, conferindo-lhes ainda mais poder.

⁴⁵ OLIVEIRA, Francisco de. Conseqüências da expansão romana. In: BRANDÃO, José Luís; OLIVEIRA, Francisco de. (coord.). **História de Roma Antiga, volume I: das origens à morte de César**. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2015. p. 269.

⁴⁶ GUARINELLO, Norberto. **História Antiga**. São Paulo: Contexto, 2014. p. 129.

⁴⁷ OLIVEIRA, Francisco de. Conseqüências da expansão romana. *Op. cit.*, 2015, p. 295.

⁴⁸ *Ibidem*. p. 296.

⁴⁹ ALFOLDY, Geza. **A História Social de Roma**. Lisboa: Editorial Presença, 1989. p. 110.

⁵⁰ *Ibidem*. p. 110, 111.

⁵¹ *Ibidem*. p. 116.

A fim de consolidar a integração das províncias e garantir uma coesão sob Roma, o Império construiu uma ampla rede de estradas, introduziu uma administração uniforme, com o recrutamento de provincianos para o exército romano, e, sobretudo, com a concessão de cidadania romana, além da fundação de cidades ⁵². As cidades se tornaram o ponto principal do estabelecimento da hegemonia romana. Embora a parte oriental do Império Romano já tivesse amplas cidades fundadas desde o período do Império de Alexandre, Roma reorganizou todo o sistema, sendo estas sua principal base de apoio. O próprio poder era exercido a partir das cidades, com o sistema de alianças e tratados citados anteriormente, haja vista que o Império não fora imposto de forma vertical, mas exigiu a criação de uma identidade, desenvolvendo-se nas províncias a propaganda imperial, sobretudo a partir do culto ao imperador e à sua família. O sistema social, contudo, não era homogêneo, pois dependia das condições locais. Assim, do ponto de vista individual, era consideravelmente relevante a parte do mundo romano de que o indivíduo era originário, bem como a que povo pertencia. Os preconceitos refletiam diretamente na posição social do indivíduo, mesmo que esse tivesse bons feitos pessoais ⁵³.

Foi no século I d.C., porém, que profundas transformações institucionais se realizaram em Roma. As elites romanas foram redefinidas por Augusto, sendo a ascensão a esta elite garantida somente a partir da riqueza, que concedia acesso a cargos públicos. Assim, mesmo a plebe que durante a República tinha poderes na instância do Senado, agora passa a fazer parte da clientela de Augusto, o qual lhes garantia o abastecimento de trigo, seja gratuito ou mais barato. Roma se estabelecia como um centro de cultura e o centro simbólico, do qual emanava o poder e que garantia a paz ⁵⁴.

O historiador e arqueólogo britânico Andrew Wallace-Hadrill, em obra já citada, defende que a expansão de Roma foi um processo duplo, em que os valores da cultura grega foram absorvidos pelos romanos (no processo de helenização), e, então, foram difundidos por meio da conquista romana no Mediterrâneo (processo de romanização) ⁵⁵. O Império Romano se tornou, então, um grande espaço de trocas, uma ampla fronteira na qual ocorria uma enorme troca multilateral, em que influências vieram de todos os lugares e,

⁵² ALFOLDY, Geza. **A História Social de Roma**. Lisboa: Editorial Presença, 1989. p. 119, 120.

⁵³ *Ibidem*. p. 129.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ WALLACE-HADRILL, Andrew. **Rome's Cultural Revolution**. Reino Unido: Cambridge University Press, 2008. p. 10.

consequentemente, fluíram para todos os lugares. Nesse sentido, o autor defende que em circunstâncias coloniais não ocorrem somente a mistura de diferentes culturas para formar uma nova identidade singular, como os processos de fusão, hibridização, crioulização, *métissage* etc., mas que os elementos podem sobreviver na pluralidade ao lado de outros, podendo se tornar discrepantes, ou simplesmente paralelos e coexistentes. O Império Romano não tinha como propósito criar uma nova mistura consistente, mas sim permitir a coexistência de elementos da cultura romana e nativa. A evidência disso é a abundância de bilinguismos e troca de códigos – *code-switching* – em todos os níveis sociais: latim e grego, latim e dialetos itálicos, latim e púnico, latim e gaélico etc. Segundo o autor, portanto, enquanto há uma clara evidência de que o Império Romano estendeu o uso do latim pelo Mediterrâneo, há pouca evidência de que tenha suprimido os idiomas locais ⁵⁶. Guarinello afirma que “o Império Romano nunca foi um palco para o embate de identidades múltiplas ou, dito em outros termos, o Império não foi o resultado de embates identitários, nem sua história se explica pelo conflito ou acomodação de identidades” ⁵⁷.

O Mediterrâneo romano era formado a partir da manutenção das culturas que existiam umas ao lado das outras. Antioquia, Jerusalém, Edessa, Palmira, Petra, dentre outras, eram altamente identitárias nesse período ao lado de novos e velhos elementos comuns. Dessa forma, o processo de dominação romana não foi totalizador. Mais do que pensar na romanização das províncias, é possível refletir, também, sobre a transformação da cultura romana dentro da própria Península Itálica ⁵⁸. As identidades, portanto, são múltiplas e sobrepostas, podendo existir simultaneamente e em numerosos e diferentes níveis. A conquista romana da Grécia não gera uma fusão, nem hibridização, mas um processo contínuo e vigoroso de diálogo entre as culturas romana e grega, pois a cultura romana não ficou indiferente à influência grega ⁵⁹.

O contato íntimo entre duas culturas diferentes permite que haja infinitas possibilidades de interação. Enquanto o romano se constrói como diferente do grego, todos os elementos da cultura grega que foram apropriados pelos romanos são romanizados por meio de um ato de auto-definição. Hadrill atenta para o fato de que a cultura não diz meramente

⁵⁶ WALLACE-HADRILL, Andrew. **Rome's Cultural Revolution**. Reino Unido: Cambridge University Press, 2008. p. 13.

⁵⁷ GUARINELLO, Norberto. Ordem, integração e fronteiras no Império Romano: um ensaio. **Revista Mare Nostrum**, São Paulo, v.1, 2010. p. 118.

⁵⁸ WALLACE-HADRILL, Andrew. **Rome's Cultural Revolution**. *Op. cit.*, 2008, p. 14.

⁵⁹ *Ibidem*. p. 23.

quem se é. Diz quem se é **em relação aos outros**. Afirma, por sua vez, proximidades e diferenças. Isso fica claro, uma vez que há hesitações em Roma sobre falar o grego como uma admissão de fraqueza, mas o grego falado por um romano é sinal de força e superioridade ⁶⁰.

As complexidades das práticas, trocas e fidelidades linguísticas podem se tornar uma amostra dos processos amplos e complexos de trocas culturais que a historiografia simplificou no termo “helenização”. Segundo Hadrill, em estudos acerca do bilinguismo, o conceito de *code-switching* ⁶¹ tem atraído ampla discussão oferecendo um modelo frutífero de como duas culturas podem coexistir, lado a lado, interagindo, ao invés de se assimilarem. Esses estudos analisam as formas como os idiomas bilíngues são implantados taticamente de acordo com o contexto social. Existe, sem dúvidas, uma relação de poder entre as línguas e esta é determinada pelo contexto social e histórico: uma língua é, frequentemente, a linguagem do poder. Ter uma linguagem como dominante é a chave para uma dominação hegemônica ⁶². Esse foi o modelo romano de dominação a fim de estabelecer sua hegemonia nos povos conquistados no Mediterrâneo antigo.

É claro que não podemos aqui desconsiderar que tal modelo analítico acerca do Mediterrâneo é parte de um processo mais amplo dentro das ciências humanas e sociais acerca da globalização dos séculos XX e XXI, conforme apresentamos acima. Entretanto, a virada no modo de ver o processo de **mediterraneanização**, em que há essa troca constante entre diferentes partes, mudou a percepção dos historiadores acerca da História Antiga, conforme afirmou Morris:

A new way of looking at ancient history formed in the 1990s that emphasizes the connectedness of the Mediterranean basin and the fluidity of the movement of people, goods, and ideas. The new Mediterraneanism is part of a larger movement in the humanities and social sciences towards

⁶⁰ WALLACE-HADRILL, Andrew. **Rome's Cultural Revolution**. Reino Unido: Cambridge University Press, 2008. p. 28.

⁶¹ Wallace-Hadrill defende não ser possível pensar em uma cultura homogênea no mediterrâneo conquistado pelo Império Romano. Assim, partindo da ideia de que o processo de dominação romana redefiniu não somente o povo conquistado, mas também o conquistador, o autor apresentou o conceito de *Code-switching*, como uma alternativa. A partir deste conceito de troca de códigos culturais, podemos compreender o resultado do fenômeno da dominação não mais como o surgimento de uma nova cultura, mas a permanência de culturas mistas, em constante influência.

⁶² *Ibidem*. p. 63, 64.

treating the Mediterranean as an analytic unit. This movement is a response to contemporary globalization⁶³.

O Império, embora tendo sido fundado em cidades, abriu as fronteiras internas, permitindo uma circulação mais viva de objetos, pessoas, credos e outras influências culturais por todo o território mediterrânico, seja por terra ou por mar. Tais fatores acima apresentados se tornam amplamente importantes para nossa pesquisa, haja vista que o cristianismo surge no seio dessas relações. O cristianismo é fruto do Império. Propomo-nos, aqui, a refletir acerca da relação entre o cristianismo e a filosofia estoica sob a ótica das relações existentes no século I d.C. nesta sociedade.

Os sistemas sociais, a possibilidade de manutenção das identidades locais, as mudanças das fronteiras internas e externas de cada comunidade etc., tornaram-se fatores essenciais para o surgimento dessa nova religiosidade. Além disso, a ascensão do estoicismo no período do Alto Império – verificável até mesmo dentro da corte do *princeps* – possibilitada por essa abertura à cultura helenística, mostra-nos como a integração do Mediterrâneo se tornou fundamental para esse processo. Dessa maneira, torna-se indispensável para nossa compreensão do tema, a exposição dos fatores acima apresentados, uma vez que é o momento histórico chamado Império Romano que garantiu essa integração entre o cristianismo paulino e o estoicismo senequiano, conforme veremos adiante. Afinal, o cristianismo e o estoicismo estavam situados em círculos sociais muito diferentes. O Império possibilitou a integração de territórios, e, com isso, tornou-se multilingual, multicultural e multifacetado. Não era, contudo, um império inclusivo. Os pobres continuavam sendo pobres, pois novas fronteiras internas também foram sendo criadas em torno deles. As próprias fronteiras foram se tornando espaços de negociação de novas fronteiras.

O Império Romano se tornou uma grande articulação de diferenças, mantendo seu caráter elitista, hierárquico e centralizador. Embora esta realidade fosse sua característica principal, o Império garantiu que dois ou mais fenômenos culturais distintos pudessem existir paralelamente e se influenciarem mutuamente. Com isso, ainda que no ponto de vista social houvesse diversas camadas e fronteiras, no âmbito cultural essas fronteiras eram ultrapassadas e por meio de inúmeros mecanismos de divulgação, demarcadores culturais simples como a linguagem ou a vestimenta, ou mais complexos como a filosofia, que têm origem numa região

⁶³ MORRIS, Ian. Mediterraneanization. **Mediterranean Historical Review**, Vol. 18, N. 2. Dezembro, p. 30-55, 2003. p. 50, 51.

específica, passam a ser encontrados em outras regiões. A partir dos conceitos de mediterraneização, em Norberto Guarinello, e *code-switching*, em Andrew Wallace-Hadrill, podemos compreender os processos que garantiram ao cristianismo paulino uma proeminência, em contrapartida aos demais movimentos cristãos de sua época, além da influência das características do estoicismo imperial na literatura cristã paulina, conforme veremos a seguir. Afinal, de acordo com Morris: “The connectedness model is here to stay: it reveals new dimensions of antiquity and gives antiquity new significance for understanding the world around us”⁶⁴.

2.2. Cristianismo e estoicismo: debate historiográfico

As análises acerca da relação entre cristianismo e estoicismo são observadas desde o século XX, sobretudo na Teologia. Em 1949, Max Pohlenz, erudito alemão sobre o estoicismo, publicou um artigo chamado *Paulus und die Stoa*⁶⁵, cujo tema principal era a discussão dos primeiros capítulos da *Carta de Paulo aos Romanos* e o capítulo 17 de *Atos dos Apóstolos*, no qual narra a história do discurso de Paulo no Areópago de Atenas perante filósofos estoicos e epicuristas. Pohlenz concluiu que em Paulo não haveria nada que voltasse diretamente ao estoicismo. Ao invés disso, todas as ideias que parecessem estoicas teriam chegado até Paulo por meio das tradições judaicas que refletiam alguma forma do platonismo médio. Dessa maneira, não haveria uma relação entre o estoicismo e o cristianismo paulino. O que se pode vislumbrar, a partir da tese de Pohlenz, é a realidade de uma cultura judaica helenizada, conforme se pode confirmar a partir de diversas documentações, tais como as obras de Filon de Alexandria e do próprio Flávio Josefo, e uma vasta historiografia. Destarte, considerando-se a aproximação entre o judaísmo e a cultura helênica, restaríamos um questionamento: Paulo teria tido contato com esse judaísmo influenciado pelo platonismo médio enquanto judeu da diáspora ou em Jerusalém? Além disso, se levarmos em conta esta proposição de Pohlenz, isto não explicaria as partes da doutrina paulina que diferem do que havia sido ensinado dentro dos judaísmos de sua época. Em *Atos dos Apóstolos*, segundo Pohlenz, porém, haveria uma tradição direta de Posidônio⁶⁶.

⁶⁴ MORRIS, Ian. Mediterraneanization. **Mediterranean Historical Review**, Vol. 18, N. 2. Dezembro, p. 30-55, 2003. p. 51.

⁶⁵ POHLENZ, 1949 *apud* ENGBERG-PEDERSEN, Troels. Stoicism in the Apostle Paul: A Philosophical Reading. In: STRANGE, Steven K.; ZUPKO, Jack (eds.). **Stoicism: Traditions and Transformations**. Nova Iorque: Cambridge University Press, 2004. p.52.

⁶⁶ *Ibidem*.

Em finais do século XX, porém, Abraham Malherbe, um erudito e teólogo bíblico, em seu artigo intitulado *Paul: Hellenistic Philosopher or Christian Pastor?*⁶⁷ discute, embora ainda muito superficial, que as cartas paulinas possuem afinidades com as filosofias populares de seu tempo, sobretudo as que eram representadas pelo estoicismo e pelo cinismo⁶⁸. Paulo estaria completamente familiarizado com os argumentos, estilos, métodos e ensinamentos dos filósofos do seu tempo, os quais ele adequou aos seus propósitos em suas cartas. Esses filósofos, porém, eram somente pregadores e mestres como Paulo, cujo objetivo principal era a reforma da vida dos indivíduos da sociedade romana, nos mais diversos contextos, desde a corte imperial, os salões dos ricos, bem como as esquinas das ruas. Paulo seria, então, um tipo de filósofo helenista. Vale ressaltar que, segundo Malherbe, a adaptação que Paulo faz das filosofias populares à sua pregação, revela sua consciência do método filosófico pastoral que era corrente em seus dias⁶⁹.

Paulo, entretanto, estava ensinando em um contexto totalmente diferente da corte de Nero, onde Sêneca estava, e ainda assim apresenta semelhanças entre seus ensinamentos presentes em suas cartas e o ensinamento filosófico. Como fabricante de tendas, Paulo teria trabalhado em uma oficina, talvez dentro do ambiente de uma família de artesãos⁷⁰. Segundo Malherbe, alguns filósofos também eram ativos nessas oficinas e aproveitaram a oportunidade para demonstrarem seus ensinamentos pela prática⁷¹. Dessa forma, a proximidade de Paulo com os filósofos moralistas de seu tempo estaria diretamente relacionada à maneira como expunha suas pregações, bem como o tipo de cuidado pastoral, cujo caráter educacional era o caminho para a conquista da virtude e da felicidade. Além disso, Paulo lançou mão de ferramentas como o estilo epistolar antigo, amplamente utilizado por filósofos de seu tempo a fim de expor as verdades da filosofia, tal como Epicuro e Sêneca. Ou seja, o apóstolo estaria interagindo com questões pontuais derivadas da exortação moral de filósofos como os cínicos, estoicos e epicuristas, sem ter necessariamente os lido. Sua familiaridade com o assunto derivava desses “filósofos populares” de seu tempo. Não podemos perder de vista que o cristianismo no século I d.C. era, na verdade, uma parte dos judaísmos, que, por sua vez, eram

⁶⁷ MALHERBE, Abraham. *Paul: Hellenistic Philosopher or Christian Pastor?* In: HOLLADAY, Carl R. et al (eds.). **Light from the Gentiles: Hellenistic Philosophy and Early Christianity. Collected Essays, 1959-2012 by Abraham Malherbe, volume I.** Boston: Brill, 2014.

⁶⁸ MALHERBE, Abraham. *Paul: Hellenistic Philosopher or Christian Pastor?* In: HOLLADAY, Carl R. et al (eds.). **Light from the Gentiles: Hellenistic Philosophy and Early Christianity. Collected Essays, 1959-2012 by Abraham Malherbe, volume I.** Boston: Brill, 2014. p. 197.

⁶⁹ *Ibidem.* p. 198.

⁷⁰ *At* 18.1-4; *2 Ts* 3.6-10.

⁷¹ MALHERBE, Abraham. *Op. cit.*, 2014, p. 199.

parte do mundo e cultura greco-romanos. O que se tem em Paulo é uma nova interpretação do seu judaísmo; Paulo nunca se converteu ao cristianismo ou abandonou o judaísmo ⁷². De acordo com Guarinello:

O grande diferencial dos cristãos localizava-se não apenas em uma enorme devoção religiosa, mas também na progressiva constituição de uma rede mediterrânea, num sistema de articulação de cartas e textos sagrados e no estabelecimento de grupos formais dentro das cidades ⁷³.

Engberg-Pedersen, teólogo dinamarquês, em seu artigo intitulado *Stoicism in the Apostle Paul: A Philosophical Reading* ⁷⁴ critica a posição de Pohlenz e de Malherbe. Se a tese de Pohlenz estivesse correta, a interação direta entre o cristianismo e o estoicismo só apareceria em um texto relativamente tardio, por volta do ano 100 d.C., ou seja, cerca de quarenta anos após a morte do apóstolo Paulo. Além disso, as ideias estoicas que o autor de *Atos dos Apóstolos* atribui a Paulo no Areópago de Atenas surgem somente como uma defesa das afirmações distintamente cristãs até o fim. Isso pode ser verificado quando Paulo trata da questão da ressurreição e muitos filósofos epicuristas e estoicos riram ⁷⁵. Dessa forma, por mais que o autor de *Atos dos Apóstolos* tivesse confiado em Posidônio, seu objetivo seria apresentar a diferença entre o estoicismo e o cristianismo, e não sua proximidade, o que revela para nós a ideia central de *Atos dos Apóstolos* em considerar a religiosidade cristã como superior às demais manifestações existentes no Império Romano, conforme se verifica ainda em diversas outras passagens ⁷⁶.

Se a tese de Malherbe estivesse correta, por sua vez, haveria uma interação direta entre o cristianismo nascente e o estoicismo cinquenta anos antes de *Atos dos Apóstolos*, ou seja, nas próprias cartas paulinas. Ao analisar esta relação, porém, Engberg-Pedersen apresenta a necessidade de observar as semelhanças entre ambas as manifestações culturais do século I

⁷² Rm 11.1; Gl 2.15,16; Fp 3.3-6.

⁷³ GUARINELLO, Norberto. **História Antiga**. São Paulo: Contexto, 2014. p. 148.

⁷⁴ ENGBERG-PEDERSEN, Troels. *Stoicism in the Apostle Paul: A Philosophical Reading*. In: STRANGE, Steven K.; ZUPKO, Jack (eds.). **Stoicism: Traditions and Transformations**. Nova Iorque: Cambridge University Press, 2004.

⁷⁵ At 17.32.

⁷⁶ Mesmo no discurso de Paulo em Atenas, verifica-se que o Paulo de *Atos*, ao ficar perplexo frente à idolatria da cidade de Atenas, decidiu fazer o discurso em favor do “DEUS DESCONHECIDO” que era adorado ali, apontando para este a superioridade sobre todos os demais.

d.C., mais do que apontar as diferenças, uma vez que a partir das próprias semelhanças, os casos de distinção aparecem ⁷⁷.

Acreditamos aqui, seguindo a proposição de Engberg-Pedersen, que existe uma relação intensa entre o estoicismo e o cristianismo nascente. Essa relação não se dá somente em questões pontuais da doutrina paulina, como afirmou Malherbe, mas é central no desenvolvimento das ideias teológicas paulinas, no que se refere tanto ao conteúdo, quanto ao formato. O estoicismo romano foi um auxiliador de Paulo na articulação da sua mensagem da fé em Jesus Cristo ⁷⁸. É importante frisar, porém, que Paulo não era completamente um filósofo estoico, tal como os filósofos de seu tempo, mas usou as noções mais elementares da filosofia para formular sua mensagem. Dessa maneira, por mais que Paulo não fosse declaradamente um estoico, o era em sua essência. Afinal, o apóstolo traz para seus ensinamentos as ideias estoicas centrais, empregando-as para soletrar o significado da sua própria mensagem de Cristo ⁷⁹, o que servirá como um dos fatores essenciais da assimilação do cristianismo ao Império Romano, nos séculos seguintes.

Em capítulo recente, intitulado *Roman Christianity and Roman Stoicism: A Comparative Study of Ancient Morality* ⁸⁰, Runar M. Thorsteinsson, a fim de realizar um comparativismo histórico entre o cristianismo paulino e o estoicismo romano, discute acerca da necessidade recomendada por Paulo de que a reverência a Deus e a execução da fé trata-se do abandono dos modos de vida anteriores e dedicação a um novo modo de vida ⁸¹. Esta recomendação traz à tona a adoração ensinada pelo apóstolo como um cumprimento de exigências morais, uma vez que esse abandono do que seria o modo de vida anterior trata-se do abandono de antigas condutas, ou seja, de práticas reais do cotidiano. Dessa forma, a ética e a moralidade em Paulo possui, para o autor, um fundamento teológico. Haja vista que o destinatário de Paulo era, em sua maioria, de origem não-judaica, é importante ressaltar que o apóstolo lança mão especificamente de características do mundo greco-romano, e isso se torna visível nesta comparação que pretendemos realizar nesta pesquisa. O autor propõe, ainda, que há, no senso comum acerca do estoicismo romano e do cristianismo no século I d.C., uma

⁷⁷ ENGBERG-PEDERSEN, Troels. Stoicism in the Apostle Paul: A Philosophical Reading. In: STRANGE, Steven K.; ZUPKO, Jack (eds.). **Stoicism: Traditions and Transformations**. Nova Iorque: Cambridge University Press, 2004. p. 52, 53.

⁷⁸ *Ibidem*. p. 53.

⁷⁹ *Ibidem*. p. 73.

⁸⁰ THORSTEINSSON, Runar M. **Roman Christianity and Roman Stoicism: A Comparative Study of Ancient Morality**. Estados Unidos: Oxford University Press, 2010.

⁸¹ Rm 1.18-32.

ideia que os diferencie por sua posição social, e que, por isso, os ensinamentos da filosofia estoica sejam direcionados para um círculo fechado, ao passo que os ensinamentos do cristianismo estavam relacionados com a salvação universal. Esta percepção, todavia, está equivocada. Mesmo o dogma da humanidade universal era básico para o ensino moral do estoicismo e os filósofos enfatizavam a imparcialidade nas relações humanas. Além disso, tal linha de pensamento se torna ainda mais clara e proeminente durante o período romano⁸², cuja apresentação se observa em Sêneca: “A natureza me gerou amando todas as pessoas”⁸³. Sêneca, obviamente, não se refere somente a si mesmo neste trecho de sua carta, mas a todos os seres humanos que, por natureza, amam todos os seres humanos, simplesmente por serem humanos e nada mais. Isto quer dizer que o próprio cerne da filosofia estoica também estava relacionado à universalidade da doutrina moral e não direcionada exclusivamente a um círculo elitista dentro da sociedade romana.

Seguindo a proposição de Engberg-Pedersen e Thorsteinsson, afirmamos ser realidade a possibilidade de similaridades entre o estoicismo romano e o cristianismo paulino. Essa relação se deu, sobretudo, no jogo da articulação de fronteiras possibilitado pelo Império Romano, conforme discutido acima. Afinal, o que havia no século I d.C. era a abertura das fronteiras internas e um jogo de múltiplas identidades que dialogavam entre si. A partir dessa realidade social e da organização do Império Romano torna-se factível verificar a possibilidade desta relação. Retomando a tese de Guarinello apresentada na seção anterior, a realidade de um Mediterrâneo unificado, e o estabelecimento de certa autonomia para as regiões, somado à integração e negociação de fronteiras internas e externas, garantiu um Império cada vez mais multifacetado. Diversas trocas de influências culturais foram acontecendo durante este período, o que favoreceu, por conseguinte, a aproximação entre a filosofia e a religiosidade. Ademais, a própria resistência romana a elementos contrários a sua tradição, pode ter sido um fator decisivo para que o cristianismo fosse aos poucos se moldando para, por fim, encaixar-se como religião oficial do Império, sob o principado de Teodósio, em 380 d.C..

⁸² THORSTEINSSON, Runar M. **Roman Christianity and Roman Stoicism: A Comparative Study of Ancient Morality**. Estados Unidos: Oxford University Press, 2010. p. 191.

⁸³ Sen. *Ep.* 102.18.

2.3. Análise do Discurso para o estudo da *Carta de Paulo aos Romanos* e *Cartas de Sêneca a Lucílio*.

Para fins metodológicos de leitura, por se tratar de um *corpus* documental literário, adotamos a perspectiva de Dominique Maingueneau nas obras *Novas tendências em Análise do Discurso*⁸⁴ e *Gênese dos discursos*⁸⁵. O autor se posiciona de acordo com a corrente francesa da Análise do Discurso (AD), cujo objeto de estudo se dá com a união entre a Linguística e a História, articulando o funcionamento discursivo com sua inscrição histórica, a partir da compreensão de que as condições de uma “enunciabilidade” são passíveis de serem localizadas historicamente⁸⁶. Dessa forma, a AD busca analisar o *corpus* documental considerando sua enunciação como correspondente a certa posição sócio-histórica dos enunciadores⁸⁷. Sua posição, destarte, visa elencar a dimensão ideológica do funcionamento do discurso, o que vai além de uma simples operação linguística.

O autor do discurso na AD está vinculado à sua posição sócio-histórica, sua relação com a obra, com o destinatário e sua ideologia. O sujeito não é analisado antes que faça o enunciado do discurso, mas no momento em que está realizando o enunciado⁸⁸. Dessa forma, há uma parte fundamental mais importante do que o contexto em si, que é o primado do interdiscurso, que segundo o *Dicionário de análise do discurso*, desenvolvido por Patrick Charaudeau e Dominique Maingueneau, é o “Conjunto das unidades discursivas (que pertencem a discursos anteriores de mesmo gênero) com os quais um discurso particular entra em relação implícita ou explícita”⁸⁹. Este princípio muda a análise, uma vez que ao realizar a passagem de um discurso a outro, conseqüentemente há uma mudança no funcionamento dos grupos que gerem os discursos, bem como na própria estrutura discursiva. Deixa de ser um protagonista e um tipo de organização, e passa a ser outro. Assim, surge a necessidade de reflexão na relação entre discurso e instituição na qual está sendo produzido, pois esta não é

⁸⁴ MAINGUENEAU, Dominique. **Novas tendências em análise do discurso**. Campinas, SP: Pontes, 1997.

⁸⁵ MAINGUENEAU, Dominique. **Gênese dos discursos**. São Paulo: Parábola Editorial, 2008.

⁸⁶ *Ibidem*. p. 17.

⁸⁷ MAINGUENEAU, Dominique. **Novas tendências em análise do discurso**. Campinas, SP: Pontes, 1997. p. 14.

⁸⁸ *Ibidem*. p. 33.

⁸⁹ Interdiscurso. In: CHARAUDEAU, P.; MAINGUENEAU, D. **Dicionário de análise do discurso**. São Paulo: Contexto, 2016. p.286.

somente um suporte para a enunciação, mas influencia diretamente na dinâmica semântica que a instituição toma para si ⁹⁰.

Pensando no primado no interdiscurso, a AD já não se dá mais em objetos fechados, mas em um espaço de ampla circulação semântica articulado em uma descontinuidade fundadora ⁹¹. Isso se torna fundamental na análise de discursos chamados “abstratos” – produção literária, filosófica, religiosa etc. – que aparentemente não se desenvolvem a partir de laços com situações sociais, históricas, que possam ser estritamente delimitadas. Por isso, os pressupostos da AD se tornam necessários, pois o recurso da semântica global da prática discursiva é imprescindível. Assim, relaciona-se o discurso com sua conjuntura histórica ⁹², conforme afirma Maingueneau: “O discurso sempre se confunde com sua emergência histórica, com o espaço discursivo no interior o qual se constituiu, com as instituições através das quais se desenvolveu, com os isomorfismos em cuja rede foi desenvolvido” ⁹³.

Tais discursos, ou formações discursivas, também têm como importância o gênero no qual são analisados, pois “a cada gênero associam-se momentos e lugares de enunciação específicos e um ritual apropriado” ⁹⁴. Ou seja, o gênero é um elemento importante na AD por ser o meio pelo qual o enunciador do discurso se localiza no conjunto das produções textuais do momento de sua enunciação, o qual direciona o enunciador para um polo específico, um ponto de vista enunciativo. Nesse sentido, a AD apresenta, ainda, um sistema de restrições semânticas que estabelece como um filtro o conjunto de textos possíveis como pertencentes de uma formação discursiva determinada ⁹⁵. Um dos componentes desse sistema seria a própria imposição social do enunciador, uma vez que há um forte e complexo laço entre o fato do enunciador pertencer a determinado grupo ou classe social e a própria natureza do discurso enunciado ⁹⁶.

Nossa análise do *corpus* documental considerará não somente o discurso presente nas obras, mas todos os elementos sócio-históricos que o circundam, isto é, a partir das instituições em que o discurso foi produzido e as condições históricas que possibilitaram a sua

⁹⁰ MAINGUENEAU, Dominique. **Gênese dos discursos**. São Paulo: Parábola Editorial, 2008. p. 127, 128.

⁹¹ *Ibidem*. p. 161.

⁹² *Ibidem*. p. 163.

⁹³ *Ibidem*. p. 177.

⁹⁴ MAINGUENEAU, Dominique. **Novas tendências em análise do discurso**. Campinas, SP: Pontes, 1997. p. 32.

⁹⁵ MAINGUENEAU, Dominique. **Gênese dos discursos**. *Op. cit.*, 2008, p. 41.

⁹⁶ *Ibidem*. p. 52.

produção, compreendendo a formação discursiva no tempo e no espaço que ocupa para si, além da posição social do autor e o próprio gênero discursivo. Nossa base metodológica de leitura, portanto, nos permitirá extrair do texto os elementos necessários para nossa análise da documentação, a fim de que a própria estruturação textual seja esclarecida a partir dos discursos e, com isso, possamos realizar uma comparação das documentações, uma vez que “a consideração das cenas enunciativas também deve permitir a comparação de textos”⁹⁷.

⁹⁷ MAINGUENEAU, Dominique. **Novas tendências em análise do discurso**. Campinas, SP: Pontes, 1997. p. 40.

3. A CARTA DE PAULO AOS ROMANOS E AS CARTAS DE SÊNECA A LUCÍLIO

3.1. O gênero literário

Neste capítulo, à luz da nossa metodologia de leitura da corrente francesa da AD, nos propomos a analisar as obras enquanto literatura. Assim, nosso objetivo nesta seção é apresentar o gênero literário que compreende as duas obras analisadas nesta monografia: a epistolografia. Nosso *corpus* documental analisado trata-se da *Carta de Paulo aos Romanos* e das *Cartas de Sêneca a Lucílio*. A carta na Antiguidade Clássica era compreendida, em sua definição, simplesmente como uma mensagem escrita, que geralmente possuía caráter privado, e que era enviada com o propósito de substituir uma conversa privada entre duas pessoas que estão geograficamente distantes⁹⁸. Durante o período helenístico, a palavra grega ἐπιστολή, da qual se deriva a palavra portuguesa epístola, referia-se à necessidade do envio de uma comunicação a certa distância: uma ἐπιστολή é algo enviado por um mensageiro, podendo ser oral ou escrito⁹⁹.

Na Antiguidade, porém, não é possível encontrar uma teoria epistolográfica que fosse amplamente discutida, nem bem desenvolvida. Podemos observar a importância das cartas no período aqui analisado a partir do seu uso; assim, sabemos que a epistolografia foi um fenômeno de grande proeminência, considerando-se sua prática corrente. A carta era a responsável pela transmissão de uma mensagem acerca de sentimentos, ideias, teorias, comunicar acontecimentos etc. A importância da carta, então, estava vinculada a sua capacidade de manter o contato entre duas pessoas – o remetente e o destinatário – ou grupos que se encontram distantes. Desse modo, podemos dividir os documentos epistolares na Antiguidade a partir de duas linhas: as cartas privadas, ou familiares; e as cartas públicas, comerciais e oficiais¹⁰⁰. Durante o século XIX e XX, buscando realizar uma diferenciação entre essas duas linhas de epistolografias na Antiguidade, diversos pesquisadores, tendo o pioneirismo do teólogo alemão Adolf Deissmann, distinguiram os documentos entre cartas e epístolas. Abandonando a caracterização da própria Antiguidade, Deissmann definiu como uma carta verdadeira aquela que é somente uma carta pessoal escrita sem considerar outros

⁹⁸ROSENMEYER, Patrícia A. **Ancient Epistolary Fictions: The letter in Greek literature**. Londres: Cambridge University Press, 2001. p. 20.

⁹⁹*Ibidem*. p. 19.

¹⁰⁰ULLOA, Boris A. N.; LOPES, Jean Richard. Epistolografia paulina: origem e estrutura. **Perspectiva teológica**, Belo Horizonte, v. 48, n. 3, p. 583-604, set/dez, 2016. p. 584, 585.

leitores que fossem além do próprio destinatário. Por conseguinte, uma correspondência que fosse dirigida a um público além do destinatário seria uma epístola, ou carta literária ¹⁰¹.

Essa perspectiva, porém, há de ser desconsiderada, uma vez que Deissmann realiza sua análise a partir de documentos originários de uma província egípcia, os quais oferecem somente uma visão parcial do que seriam os documentos epistolares do mundo greco-romano. Essa categorização de “carta verdadeira” e “epístola” é, sem dúvidas, uma postura moderna e não da própria Antiguidade. No período aqui estudado, o gênero literário epistolográfico não realizava essa divisão, antes, este gênero era formado tanto por cartas privadas quanto por cartas destinadas a publicação. Poderia haver, também, cartas que fossem destinadas à publicação e que tivessem sido escritas com características de cartas privadas, tais como as *Cartas de Sêneca a Lucílio*, nosso objeto de estudo. Sêneca escreve: “O mesmo que Epicuro prometeu ao seu amigo, eu to prometo a ti, Lucílio: **a posteridade há-de recordar-se de mim, hei-de fazer com que alguns nomes perdurem por estarem ligados ao meu**” ¹⁰² (grifo nosso). Ou seja, se observarmos as características da correspondência senequiana a partir dos moldes modernos de Deissmann, estas seriam caracterizadas como cartas, por se tratarem, *a priori*, de uma carta privada entre Sêneca e seu amigo Lucílio. Considerando, entretanto, uma análise do próprio conteúdo desta correspondência, podemos observar que, por mais que o modelo destas cartas fosse privado, o objetivo de Sêneca ao escrevê-las era que fossem publicadas e servissem, também, de guia moral para outras pessoas, tal como Epicuro realizou com suas cartas.

Vale ressaltar que era possível que o destinatário da carta não soubesse se a carta que havia recebido havia sido copiada, exceto por meio de observações no corpo da carta, conforme a que observamos acima. Uma vez que o escritor desejasse que a sua correspondência se tornasse pública, os cálculos pesavam necessariamente na escrita, trazendo efeitos inconfundíveis ¹⁰³. Assim, em um sentido mais abrangente, todas as cartas podem ser consideradas como literárias, uma vez que nada impede que uma carta privada seja escrita de modo mais acurado, tais como algumas cartas de Cícero, que por mais que fossem

¹⁰¹ DEISSMAN *apud* WHITE, Peter. **Cicero in Letters: Epistolary Relations of the Late Republic**. Nova Iorque: Oxford University Press, 2010. p. 90.

¹⁰² Sen. *Ep.* 21.5.

¹⁰³ WHITE, Peter. **Cicero in Letters: Epistolary Relations of the Late Republic**. Nova Iorque: Oxford University Press, 2010. p. 93.

de caráter privado, revelavam sua elevada formação literária, retórica e filosófica ¹⁰⁴. Além disso, a publicação das cartas poderia ocorrer em circunstâncias distantes do conhecimento do autor ou seu controle. O que parece mais provável é que as cartas eram o tipo de literatura menos provável de um escritor romano para se tornar circulável, pois o próprio Cícero, por diversas vezes, afirmou que se espera que as cartas permaneçam confidenciais ¹⁰⁵. As cartas paulinas, por sua vez, devido ao processo de organização do cânon do Novo Testamento e o aumento da apresentação do seu conteúdo, foram consideradas como epístola, literatura, segundo a proposição de Deissmann. Ulloa e Lopes compreendem que uma vez que não há em Paulo a apresentação da intenção de universalizar os seus escritos, suas correspondências deveriam ser considerada como cartas ¹⁰⁶. Contudo, Paulo apresenta em suas cartas a indicação para que seja lida em público, nas assembleias, e que pudessem ser circuladas por outras comunidades cristãs.

Por mais que ambas as obras aqui estudadas pertençam ao mesmo gênero literário, há uma diferença no que se refere à camada social no qual os autores pertencem, o que afeta diretamente no resultado de nossa análise. Sêneca, autor das *Cartas a Lucílio*, pertencia a uma camada social elevada. Embora originário de uma província, tinha em Roma suas bases, ao passo que Paulo de Tarso, autor da *Carta aos Romanos*, pertencia a uma camada menos favorecida, também nascido em uma província, mas tendo suas bases na região da Palestina, sobretudo na Judeia. Desse modo, a valorização da obra paulina com relação à arte literária, depende da maneira como se concebe esta arte.

Torna-se necessário, em nossa análise, abandonar a divisão entre alta literatura e literatura popular, conforme Deissmann o fazia, considerando a primeira como de melhor qualidade, e categorizando os primeiros documentos cristãos no segundo conjunto. Não ignoramos que poucos tinham acesso à literatura e à escrita no mundo antigo greco-romano, mas mesmo entre os cristãos a própria catequese, homilia e liturgia se tornaram uma oportunidade para que a maioria dos cristãos tivesse contato com a literatura cristã, como também ocorria em outros âmbitos como no teatro e nas disputas. Existe, portanto, uma continuidade entre a literatura alta e aquela popular. Ademais, por mais que a literatura cristã

¹⁰⁴ ULLOA, Boris A. N.; LOPES, Jean Richard. Epistolografia paulina: origem e estrutura. **Perspectiva teológica**, Belo Horizonte, v. 48, n. 3, p. 583-604, set/dez, 2016. p. 591.

¹⁰⁵ WHITE, Peter. **Cicero in Letters: Epistolary Relations of the Late Republic**. Nova Iorque: Oxford University Press, 2010. p. 91.

¹⁰⁶ ULLOA, Boris A. N.; LOPES, Jean Richard. *Op. cit.*, 2016, p. 590.

do século I d.C. tivesse elementos orais em sua produção, o que, na proposição de Deissmann, a desvalorizaria, isto não a privou de um intenso trabalho escrito, a partir da influência da cultura judaica e grega, tornando-se uma obra literária de dois mundos. Com isso, nos propomos a considerar a noção da existência de uma literatura ampla, que possa abranger todos os textos produzidos e utilizados por uma sociedade, sem que tenhamos que condicioná-lo a elementos estéticos, ou a estilos que possam vir a ser definidos como eruditos ¹⁰⁷.

O que podemos considerar, então, uma carta na Antiguidade, do ponto de vista formal? Roy K. Gibson e A. D. Morrison apresentam a “fenomenologia” de uma carta, isto é, uma lista contextual que contém as características formais de uma carta na Antiguidade. A carta é uma mensagem que foi escrita por uma pessoa, ou grupo de pessoas, à outra que está geograficamente distante, e que, por isso, torna-se impossibilitada a comunicação oral entre as partes. Além disso, é imprescindível que tenha sido estabelecida em um suporte tangível, tal como um papiro, pergaminho etc., abertamente endereçada do remetente ao destinatário, e que possa seguir um conjunto limitado de fórmulas de saudação que especificam ambas as partes da transação da mensagem; por último, é esperado que a carta não fosse muito comprida, pois seu tamanho também é limitado ¹⁰⁸.

Havia na Antiguidade, portanto, uma grande variedade de situações nas quais e para as quais uma carta era redigida, não ficando restrita ao ambiente privado, da amizade, ou da relação familiar, nem mesmo à burocracia e à filosofia. Seu conteúdo era caracterizado, sobretudo, por dois elementos: fórmulas preestabelecidas e uma retórica epistolar. Assim, por mais que as circunstâncias da redação das cartas pudessem ser múltiplas, a sua estrutura reproduziria, sempre, as mesmas convenções, a partir de três partes: introdução (*praescriptum*), o corpo e a conclusão (*postscriptum*) ¹⁰⁹.

O *praescriptum* e o *postscriptum* eram pontos fixos na tradição epistolográfica. O *praescriptum*, na cultura greco-romana, era formado pelo nome do remetente (*superscriptio*), do destinatário (*adscriptio*), seguido de uma saudação (*salutatio*). O *postscriptum* era formado por saudações do remetente ao destinatário, bem como poderia acrescentar palavras de

¹⁰⁷ ULLOA, Boris A. N.; LOPES, Jean Richard. Epistolografia paulina: origem e estrutura. **Perspectiva teológica**, Belo Horizonte, v. 48, n. 3, p. 583-604, set/dez, 2016. p. 592.

¹⁰⁸ GIBSON, Roy K.; MORRISON, A. D. Introduction: What is a Letter? In: MORELLO, Ruth; MORRISON, A. D. (eds.). **Ancient Letters: Classical and Late Antique Epistolography**. Nova Iorque: Oxford University Press, 2007. p. 03.

¹⁰⁹ ULLOA, Boris A. N.; LOPES, Jean Richard. *Op. cit*, 2016., p. 586.

terceiros, como parentes e amigos ¹¹⁰. O corpo da carta, por sua vez, possuía dois objetivos principais: oferecer ou procurar uma informação e apresentar alguma ordem ou solicitação. Esta, portanto, era a parte mais fluida da carta ¹¹¹. As cartas paulinas, porém, embora estejam situadas no gênero epistolar greco-romano, não seguem à risca tais determinações.

Paulo de Tarso realiza adaptações nas técnicas de escrita de cartas, a partir dos aspectos de matriz judaico-helênica. Uma diferença a ser considerada é a presença da saudação judaica “paz”, em sua versão grega, εἰρήνη no *praescriptum* e no *postscriptum* de suas cartas, reproduzindo as convenções gregas e judaicas, além da considerável extensão de suas cartas, comparadas com as cartas privadas do mundo greco-romano, uma vez que a concisão é um dos aspectos importantes deste gênero literário na Antiguidade ¹¹². Ademais, a descrição do remetente nas cartas paulinas quase sempre vem acompanhada de uma titulação ¹¹³, como servo, apóstolo, etc., cujo objetivo é a legitimação da autoridade de Paulo ¹¹⁴. Uma característica dessas cartas é o elemento chamado proêmio, também conhecido como ações de graças. Este elemento assume a forma de uma oração a Deus, do remetente pelo destinatário. Essa oração, ou ações de graças, do ponto de vista retórico, dirige-se ao próprio destinatário, pois apresenta, desde o *praescriptum*, a relação entre o remetente e o destinatário ¹¹⁵. Assim, em suas cartas, Paulo cria uma nova forma que seria, posteriormente, apropriada como modelo para uma carta apostólica como instrumento de uma organização da comunidade cristã, conforme foi imitada por redatores cristãos após Paulo, como 1 Pedro, 1 Clemente e na correspondência de Inácio de Antioquia ¹¹⁶.

3.1.1. A Carta de Paulo aos Romanos

As cartas paulinas que são consideradas autênticas têm como destinatário as comunidades cristãs, cujo pano de fundo é estabelecido a partir de questões internas das comunidades e se posicionam em relação aos questionamentos concretos delas. Muito embora Paulo as escreva como o apóstolo das comunidades, as correspondências não eram

¹¹⁰ ULLOA, Boris A. N.; LOPES, Jean Richard. Epistolografia paulina: origem e estrutura. **Perspectiva teológica**, Belo Horizonte, v. 48, n. 3, p. 583-604, set/dez, 2016. p. 586

¹¹¹ *Ibidem*. p. 587.

¹¹² *Ibidem*. p. 594.

¹¹³ A extensão dessa titulação varia de acordo com cada destinatário. Cf. 1Co 1.1.; 2Co 1.1.; Gl 1.1.; Fl 1.1.; Fm 1.1.

¹¹⁴ ULLOA, Boris A. N.; LOPES, Jean Richard. *Op. cit*, 2016, p. 595.

¹¹⁵ *Ibidem*. p. 597.

¹¹⁶ KOESTER, Helmut. **Introdução ao Novo Testamento – vol. 2: história e literatura do cristianismo primitivo**. São Paulo: Paulus, 2016. p. 59.

particulares, mas eram lidas na reunião da própria comunidade ¹¹⁷, levadas para serem lidas em comunidades vizinhas ¹¹⁸ e, além disso, eram enviadas a outras comunidades ¹¹⁹. As cartas paulinas possuíam, portanto, um caráter público, oficial ¹²⁰.

De acordo com Koester, o apóstolo escreveu a sua *Carta aos Romanos* durante sua estada em Corinto, no inverno de 55-56 d.C., marcando o final de sua missão na região do mar Egeu. Neste período, o autor estava realizando sua terceira viagem missionária descrita no livro de *Atos dos Apóstolos* e, por isso, trata-se do momento em que se ocupava do fortalecimento das comunidades cristãs que haviam sido fundadas nas viagens precedentes, da organização da entrega da coleta realizada nas comunidades cristãs a fim de ajudar a comunidade de Jerusalém, além da preparação para sua viagem ao Ocidente, conforme Paulo desejava. Esta última ocupação de Paulo, somada a escrita da *Carta aos Romanos* traz à tona o esforço do apóstolo em estabelecer um vínculo entre as comunidades judaicas e as comunidades gentias, o que se observa, também, a partir do conteúdo da própria carta aqui analisada ¹²¹.

Além de ser a carta cujo destinatário é o geograficamente mais distante, a *Carta aos Romanos* é aquela que traz o maior esforço paulino no que se refere à composição e apresentação de seu evangelho, o que nos mostra maior maturidade argumentativa por parte do apóstolo. Ademais, esta carta se torna importante por demonstrar quão extensa se tornou a rede de influências estabelecida por Paulo em direção ao Ocidente do Mediterrâneo, local ainda inexplorado por Paulo ¹²². Mais do que nas demais epístolas, portanto, observa-se na *Carta aos Romanos* uma atitude mais incisiva do apóstolo em reiterar, sob outras construções argumentativas, o universalismo de seu evangelho, e, conseqüentemente, do que viria a ser

¹¹⁷ 1Ts 5.27

¹¹⁸ 2Co 1.1

¹¹⁹ Cl 4.16

¹²⁰ VIELHAUER, Philipp. **História da literatura cristã primitiva**. São Paulo: Editora Academia Cristã, 2005. p. 91, 92.

¹²¹ KOESTER, Helmut. **Introdução ao Novo Testamento – vol. 2: história e literatura do cristianismo primitivo**. São Paulo: Paulus, 2016. p. 151- 153.

¹²² CARVALHO, Ana Paula Pinto de. **A formação das primeiras *Ekklesiai* no Mediterrâneo antigo: fronteiras e integração nas epístolas de Paulo de Tarso**. 2017. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal de Ouro Preto, Minas Gerais. p.58.

considerado o seu proselitismo, preocupando-se em sempre abranger sua fala a todos ¹²³, conforme Paulo escreve:

De fato, não foi mediante a Lei que se fez a promessa a Abraão, ou à sua descendência, de ser o herdeiro do mundo, mas por meio da justiça da fé. Porque, **se os herdeiros fossem os da Lei, a fé ficaria esvaziada e a promessa sem efeito. [...] a herança vem pela fé, para que seja gratuita e para que a promessa fique garantida a toda a descendência**, não só à descendência segundo a Lei, mas também **à descendência segundo a fé de Abraão, que é o pai de todos nós** ¹²⁴ - grifo nosso.

A *Carta aos Romanos* se torna singular, em comparação com as demais cartas escritas pelo apóstolo, por não possuir controvérsias polêmicas. Esta carta também não pode ser considerada como um tratado teológico teórico, mas sim como uma carta de recomendação de Paulo sobre si próprio. O autor apresenta a si mesmo como o portador do evangelho, a partir do próprio Deus, cujo objetivo é a universalização da fé. O tema da carta se torna não o próprio apóstolo, mas o seu evangelho universalista, que, a partir do seu entendimento do sacrifício vicário de Cristo, incluiu os gentios nas antigas promessas entregues a Israel ¹²⁵, o que se pode verificar no próprio *praescriptum*:

Paulo, servo de Cristo Jesus, chamado para ser apóstolo, escolhido para anunciar o Evangelho de Deus, que ele já tinha prometido por meio dos seus profetas nas Sagradas Escrituras, e que diz respeito a seu Filho, nascido da estirpe de Davi segundo a carne, estabelecido Filho de Deus com poder por sua ressurreição dos mortos, segundo o Espírito de Santidade, Jesus Cristo nosso Senhor, **por quem recebemos a graça e a missão de pregar**, para louvor do seu nome, **a obediência da fé entre todas as nações, das quais fazeis parte também vós**, chamados de Jesus Cristo ¹²⁶ - grifo nosso.

Do ponto de vista literário, esta carta pouco ou nada tem em comum com as demais cartas escritas pelo apóstolo. Afinal, pode-se afirmar que a *Carta aos Romanos* é a atualização e organização das ideias que foram surgindo nas controvérsias tratadas nas demais cartas,

¹²³CARVALHO, Ana Paula Pinto de. **A formação das primeiras *Ekklesiai* no Mediterrâneo antigo: fronteiras e integração nas epístolas de Paulo de Tarso**. 2017. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal de Ouro Preto, Minas Gerais. p. 59.

¹²⁴ Rm 4. 13-16.

¹²⁵CARVALHO, Ana Paula Pinto de. **A formação das primeiras *Ekklesiai* no Mediterrâneo antigo: fronteiras e integração nas epístolas de Paulo de Tarso**. 2017. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal de Ouro Preto, Minas Gerais. p. 59.

¹²⁶ Rm 1.1-6.

sobretudo na própria correspondência entre Paulo e Corinto ¹²⁷. Paulo lança mão, nesta carta, da tradição da apologética judaica, o que é evidente em Rm 1.18-3.31. Havia uma tradição que afirmava que os gentios possuíam apenas um conhecimento parcial de Deus e da sua lei, o que parece ter sido aceito por Paulo quando afirma que a revelação da ira de Deus será dada contra todos os homens que conheciam a Deus, mas preferiam honrar as criaturas ao invés do Criador ¹²⁸. Dessa maneira, Paulo argumenta que os gentios também têm conhecimento da lei de Deus, pois essa foi gravada em seus corações ¹²⁹ e que, por isso, todos, tanto judeus quanto gentios, estão sujeitos à condenação divina ¹³⁰.

Passando agora para questões relacionadas à composição e problemas literários, Koester afirma que o capítulo 16 desta carta não fazia parte daquela que Paulo enviou à Roma. Nesta seção, Paulo saúda Priscila e Áquila ¹³¹, os quais foram seus colaboradores em Corinto e que haviam ido à Éfeso ¹³², além de uma saudação a Epêneto, chamado pelo autor de primícias da Ásia ¹³³. Ademais, nos versículos seguintes, Paulo envia saudações a outros vinte e três amigos e colaboradores pessoais do apóstolo, os quais devem ser situados em Éfeso, a menos que tivesse havido uma migração em massa de cristãos efésios para Roma menos de um ano da partida de Paulo daquela cidade. Assim, Koester presume que Romanos 16 é, na verdade, uma carta que havia sido escrita originariamente para Éfeso, cujo objetivo era ser uma carta de recomendação de uma mulher, Febe, diaconisa e presidente da igreja de Cencrêia, porto de Corinto, a qual Paulo conhecia bem, e não à Roma, que Paulo não conhecia pessoalmente, conforme o apóstolo afirma:

E peço continuamente em minhas orações que, de algum modo, com o beneplácito de Deus, **se me apresente uma oportunidade de ir ter convosco. Realmente, desejo muito ver-vos**, para vos comunicar algum dom espiritual, que vos possa confirmar, ou melhor, para nos confortar convosco pela fé que nos é comum a vós e a mim. E não escondo, irmãos, que **muitas vezes me propus ir ter convosco – e fui impedido até agora –**

¹²⁷ Compare o tópico de Adão e Cristo de Rm 5.12ss com 1Co 15.45-49; a lição de Paulo sobre os dons espirituais de Rm 12.1ss, com 1Co 12.1ss; acerca da relação entre fortes e fracos de Rm 14.1-15.6, com 1Co 6.12-11.1, dentre outros casos.

¹²⁸ Rm 1.18-32

¹²⁹ Rm 2.14-16

¹³⁰ KOESTER, Helmut. **Introdução ao Novo Testamento – vol. 2: história e literatura do cristianismo primitivo**. São Paulo: Paulus, 2016. p.153, 154.

¹³¹ Rm 16.4

¹³² 1Co 16.19; At 18.18

¹³³ Rm 16.5

para colher algum fruto também entre vós, como entre as outras nações¹³⁴ - grifo nosso.

Há, ainda, algumas evidências nos manuscritos que confirmam essa tese. A doxologia final da *Carta aos Romanos*, em 16.25-27, vem depois de uma primeira doxologia, em 15.33, que aparece como sendo a última no papiro mais antigo preservado das cartas de Paulo, o chamado “Papiro 46”. Ou seja, havia uma edição anterior da *Carta aos Romanos* em que o capítulo 16 não estava incluso. Dessa forma, uma vez que a tradição majoritária das cartas de Paulo aparece com o capítulo 16 incluído, revela para nós que a edição não fora realizada em Roma, mas no Oriente, provavelmente na própria cidade de Éfeso¹³⁵.

3.1.2. *As Cartas de Sêneca a Lucílio*

Escritas nos anos finais da vida de Sêneca, ou seja, entre 62 d.C. e 65 d.C., as *Cartas de Sêneca a Lucílio* são consideradas sua obra principal, pois foi a responsável por relacionar a sua figura de escritor a de moralista¹³⁶, sobretudo a partir do intenso interesse de Michel Foucault e Pierre Hadot, que transformou não somente a figura de Sêneca, mas a própria compreensão do estoicismo durante o período imperial romano, caracterizando-o como mais moralista do que os demais períodos desta filosofia¹³⁷. Vale ressaltar aqui que, se considerarmos as queixas frequentes de Sêneca acerca da supervalorização da lógica, isso demonstra que havia grande atenção sendo dada a esta parte da filosofia estoica no período imperial, diminuindo a ideia inicial de uma filosofia puramente moral. Dessa forma, é justamente esta obra senequiana que se torna o grande paradigma para os intérpretes do estoicismo, uma vez que as obras de Sêneca são os mais antigos textos desta filosofia que chegarem até nós¹³⁸. As *Cartas de Sêneca a Lucílio* impactaram decisivamente a concepção moderna do estoicismo. É Sêneca quem valoriza a moral e omite ou ridiculariza os outros dois ramos da filosofia, a física e a lógica¹³⁹.

Esse *corpus* documental é uma coleção de cartas que teria como destinatário um amigo de Sêneca chamado Lucílio, o qual, a princípio, encontrava-se na Sicília, exercendo

¹³⁴ Rm 1.10-13.

¹³⁵ KOESTER, Helmut. **Introdução ao Novo Testamento – vol. 2: história e literatura do cristianismo primitivo**. São Paulo: Paulus, 2016. p. 56.

¹³⁶ CITRONI, Mario et all. **Literatura de Roma Antiga**. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2006. p. 738.

¹³⁷ INWOOD, Brad. The Importance of Form in Seneca’s Philosophical Letters. In: MORELLO, Ruth; MORRISON, A. D. (ed.). **Ancient Letters: Classical and Late Antique Epistolography**. Nova Iorque: Oxford University Press, 2007. p. 133.

¹³⁸ Os textos de Cleantes e Aratos, anteriores a Sêneca, encontram-se em fragmentos.

¹³⁹ INWOOD, Brad. *Op. cit.*, 2007, p. 140.

atividades relacionadas ao funcionalismo imperial, e que, posteriormente, ao se desvencilhar dos cargos públicos, ora reside na Sicília, ora em outros lugares não determinados. Sêneca, por sua vez, descreve a si mesmo como um ancião que teria abandonado todos os cargos, vivendo retirado, dedicando o restante de sua vida ao estudo e à meditação. Dessa forma, o filósofo assume tanto em relação à Lucílio quanto em relação aos leitores o papel de um guia espiritual. Afinal, não há dúvidas de que as *Cartas de Sêneca a Lucílio* tenham sido escritas para a publicação, conforme se observa:

Retirei-me não só dos homens, como dos negócios, começando com os meus próprios: **estou trabalhando para a posteridade. Vou compondo alguma coisa que lhe possa vir a ser útil**, passo ao papel alguns conselhos, salutares como as receitas dos remédios úteis, - conselhos que sei serem eficazes por tê-los experimentado nas minhas próprias feridas, as quais, se ainda não estão completamente saradas, deixaram pelo menos de me torturar¹⁴⁰ - grifo nosso.

Sêneca assume em suas cartas a missão de fazer-se, continuamente, de guia moral do seu leitor em busca da virtude. Nos diálogos epistolares com Lucílio, a reflexão moral relaciona-se com a experiência cotidiana. Sêneca exprime sua ideia fundamental de que a filosofia é um exercício constante e guia para o aperfeiçoamento e prática de ações virtuosas dentro da alma de cada um. Há, portanto, segundo Citroni, algumas tendências óbvias nas cartas senequianas. O amigo – que seria o leitor ideal – é solicitado para uma sabedoria filosófica genérica para depois ser progressivamente confrontado com o conhecimento dos aspectos mais especificamente doutrinários da filosofia estoica. Devido a isso, as primeiras cartas dessa coletânea tendem a ser mais breves, assumindo um tom exortativo, ao passo que, na última parte, aparecem cartas que tendem a ser mais extensas, com um tom mais didático e sistemático. Inicialmente, Sêneca recupera princípios doutrinários da sabedoria de outras correntes filosóficas, sobretudo do epicurismo, no qual se encontram afirmações compatíveis com as dos estoicos, como o desprezo pela morte, a libertação das paixões e com relação à indiferença para com os valores humanos correntes. Assim, as cartas dos três primeiros livros sempre terminam com um aforismo bastante incisivo – em geral, citações de Epicuro – que serve para a meditação do leitor. Quanto mais se aproxima das últimas cartas, mais o leitor vai se aprofundando em questões mais propriamente ortodoxas do estoicismo senequiano, e, por

¹⁴⁰ Sen. *Ep.* 8.2.

consequente, as citações a outras correntes filosóficas vão se tornando cada vez menos presentes ¹⁴¹.

Miriam Griffin, no apêndice de sua obra intitulada *Seneca: a Philosopher in Politics* ¹⁴², apresenta que há muitos indícios que podem contestar a genuinidade das cartas senequianas. Pode-se, por exemplo, estabelecer-las sob o critério de cartas técnicas, escritas para a publicação, e não como cartas pessoais entre Sêneca e seu amigo Lucílio. Há, por exemplo, um fracasso em Sêneca na tentativa de manter um “tom de voz” coerente com relação ao seu destinatário ¹⁴³. Observa-se, às vezes, em Sêneca, um tom de patrono ¹⁴⁴, ensinando ao seu amigo de cima para baixo, conforme se observa:

Vais zangar-te comigo, já estou a ver, quando te expuser um pequeno problema que tenho para hoje e à roda do qual gastei bastante tempo. E logo a seguir gritarás: “Mas que tem isto a ver com a moral?”. Grita à tua vontade, mas deixa que te apresente primeiro as autoridades com que terás de haver-te: Posidônio e Arquidemo, que de bom grado aceitarão litigar contigo[...] ¹⁴⁵.

Em alguns casos, contrariamente, Sêneca se apresenta como *imperfectus* assim como Lucílio ¹⁴⁶, que é capaz de aconselhá-lo ¹⁴⁷ e, além disso, Sêneca escreve em resposta a uma queixa acerca de seus ensinamentos, que ele não é mais do que um companheiro inválido que está compartilhando remédios, conforme se observa:

Quem és tu para me dar conselhos? Acaso já te aconselhaste a ti próprio, já corrigiste o teu carácter, para te poderes armar em diretor da consciência alheia? Objeção justa a tua, contudo, não sou tão descarado que, doente eu próprio, me aplique a dar remédio aos outros! É como companheiro de sanatório que eu falo contigo na nossa comum enfermidade e te dou parte dos medicamentos que uso ¹⁴⁸.

Miriam Griffin apresenta, ainda, outro sinal de simulação que é o espaçamento das cartas no tempo. Sêneca escreve, na Carta 3.1, que seu amigo Lucílio não utilizou somente o posto imperial de correspondências para enviar suas cartas – o que seria o caminho mais rápido para o recebimento – e, ainda, na Carta 50, que algumas cartas poderiam levar meses

¹⁴¹ CITRONI, Mario et all. *Literatura de Roma Antiga*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2006. p. 740.

¹⁴² GRIFFIN, Miriam T. *Seneca: a Philosopher in Politics*. Nova Iorque: Oxford University Press, 2003.

¹⁴³ *Ibidem*. p. 417.

¹⁴⁴ Conferir Sen. *Ep.* 27.9 e 34.1-2.

¹⁴⁵ Sen. *Ep.* 121.1. (Outros exemplos desta postura: 16.2; 32 e 85.1.).

¹⁴⁶ Conferir Ep. 52.7; 68.9; 75.1.

¹⁴⁷ Conferir Ep. 34.2 e 38.1.

¹⁴⁸ Sen. *Ep.* 27.1

para chegarem. Entretanto, há trechos de correspondências em que aparentemente Sêneca teria enviado cerca de trinta e duas cartas em apenas quarenta dias, conforme se observa ao analisar as epístolas 38.1 e 118.1. Dessa forma, teríamos que acreditar não somente que Sêneca enviava cartas antes de receber as respostas de Lucílio – conforme ele afirma em 118.1 – mas que ele às vezes enviava cartas, não somente individualmente, mas em pacotes. Sendo assim, se a correspondência entre Sêneca e Lucílio fosse genuína, as cartas devem ter sido editadas para publicação. Ademais, Sêneca compôs dois livros de cartas depois do outono de 64, a data dramática. Assim, Griffin questiona: Como ele conseguiria terminar de editar a correspondência, depois de enviá-las antes de sua morte, na primavera de 65? Por que Sêneca se daria ao trabalho de disfarçar o caráter de sua obra? Segundo a autora, o modelo principal de Sêneca certamente deve ter sido as cartas filosóficas de Epicuro¹⁴⁹. Logo, a resposta para esse segundo questionamento encontra-se nas ambições literárias de Sêneca, pois ele, como escritor, teria se sentido obrigado a embelezar seus esforços enquanto filósofo¹⁵⁰.

Inwood, concordando com a tese de Miriam Griffin, indica que para se interpretar as *Cartas de Sêneca a Lucílio* devem surgir questionamentos que vão além da própria interpretação filosófica de sua obra. Afinal, por que Sêneca escreve cartas justamente ao final de sua longa vida, após uma longa e tumultuada carreira política e no fim de sua carreira literária, cuja versatilidade é inigualável? Inwood nos leva a refletir acerca da característica da carta e da motivação de Sêneca¹⁵¹. Deve-se ter em mente que quando Sêneca decide escolher pelo gênero literário epistolográfico para escrever sua obra, trata-se de uma decisão muito importante, haja vista que o autor estava envolvido em outros projetos como as *Questões Naturais*, e, ao menos na base desse grande projeto teórico, a *Moralis Philosophia*, cuja obra se encontra somente em pequenos fragmentos¹⁵². Uma carta, conforme discutido acima,

¹⁴⁹ GRIFFIN, Miriam T. **Seneca: a Philosopher in Politics**. Nova Iorque: Oxford University Press, 2003. p. 418.

¹⁵⁰ *Ibidem*. p. 419.

¹⁵¹ INWOOD, Brad. The Importance of Form in Seneca's Philosophical Letters. In: MORELLO, Ruth; MORRISON, A. D. (ed.). **Ancient Letters: Classical and Late Antique Epistolography**. Nova Iorque: Oxford University Press, 2007. p. 135.

¹⁵² *Ibidem*. p. 136, 137.

exige ser cuidadosamente trabalhada, uma vez que revelam o caráter ¹⁵³ do seu autor com bastante clareza ¹⁵⁴.

Sêneca possuía uma particular admiração pelas cartas de Epicuro, como pode ser inferido a partir das constantes citações a elas na obra aqui analisada. Destarte, se as regras para o jogo de escrever cartas pressupõem que em geral a lógica e a física devem estar ausentes, Sêneca vai ainda além, pois não só as omite como também as ataca ¹⁵⁵. Torna-se importante, nesse caso, levar em consideração o modelo de Epicuro como específico das cartas senequianas, surgindo como um exemplo de como realizar uma leitura de Sêneca a partir de um modelo literário, auxiliando na interpretação filosófica das *Cartas de Sêneca a Lucílio* ¹⁵⁶. Afinal, Epicuro publica uma série de cartas, algumas muito pessoais, outras puramente técnicas, nas quais o filósofo fala sobre si e sobre sua própria experiência, além de detalhar orientações morais. Embora o tema moral da filosofia de Epicuro dominasse suas cartas, outros temas, sem dúvidas, também eram incluídos. Além disso, a disputa com outras correntes filosóficas foi uma característica destas cartas ¹⁵⁷.

Considerando-se a historicidade das cartas de Epicuro e o número de destinatários, elas se tornaram um modelo muito próximo das cartas de Sêneca como as podemos encontrar. É perceptível que haja uma mistura de experiência pessoal e aconselhamento moral, além da combinação entre técnica e não técnica em suas cartas, e, sobretudo, a inclusão de tratados menores junto com composições de caráter epistolográfico. E se tais características acerca da gama de temas e composição das cartas de Sêneca parecem tão semelhantes ao que se pode reconstruir acerca de seu modelo, então, segundo Inwood, precisamos começar com esse fato em nossa interpretação do que vem a ser o significado literário e filosófico das *Cartas de Sêneca a Lucílio* ¹⁵⁸. Mesmo a rivalidade entre o estoicismo e o epicurismo não pode ser aqui objeto para estranheza da abertura de Sêneca à influência de Epicuro, pois todo o tema do epicurismo que surge nas primeiras cartas senequianas são, segundo Inwood, uma

¹⁵³ ἦθος ou Ψυχή.

¹⁵⁴ INWOOD, Brad. The Importance of Form in Seneca's Philosophical Letters. In: MORELLO, Ruth; MORRISON, A. D. (ed.). **Ancient Letters: Classical and Late Antique Epistolography**. Nova Iorque: Oxford University Press, 2007. p. 138.

¹⁵⁵ Isso não quer dizer que a física esteja totalmente ausente nas *Cartas de Sêneca a Lucílio*, pois ela aparece nas cartas 113 e 127, a fim de levantar um tópico a ser desconsiderado pelo autor, em uma espécie de *recusatio*, mas também aparece no fim da carta 121 na discussão sobre οἰκείωσις.

¹⁵⁶ INWOOD, Brad. *Op. cit.*, 2007, p. 141.

¹⁵⁷ *Ibidem*. p. 145.

¹⁵⁸ *Ibidem*. p. 145, 146.

homenagem a um modelo genérico e uma indicação do alvo da própria rivalidade de Sêneca ¹⁵⁹.

Analisando as próprias cartas de Sêneca, porém, observa-se que há uma peculiaridade: o estilo dialógico. Não há nada do que se sabe nas cartas de Epicuro que possua uma natureza dialógica como um dos traços que Sêneca tenha tirado do seu modelo epicurista. Uma vez que os traços estilísticos vão sendo compartilhados além daqueles que caracterizam o estilo pessoal e simples, incluindo também tópicos retóricos, é possível que esse estilo dialógico seja o impacto da própria existência dramática e retórica de Sêneca ¹⁶⁰.

¹⁵⁹ INWOOD, Brad. The Importance of Form in Seneca's Philosophical Letters. In: MORELLO, Ruth; MORRISON, A. D. (ed.). **Ancient Letters: Classical and Late Antique Epistolography**. Nova Iorque: Oxford University Press, 2007. p. 146.

¹⁶⁰ *Ibidem*.

4. PAULO E SÊNECA, NO TEMPO E NO ESPAÇO.

4.1. Paulo de Tarso

Para realizarmos uma análise acerca da vida de Paulo, é necessário que nós possamos considerar não somente sua produção literária, mas também seu passado social e religioso, seguido de seu projeto de criar comunidades cristãs no Mediterrâneo, fora da Judeia. As informações acerca da vida do apóstolo podem ser encontradas em duas documentações principais: o livro de *Atos dos Apóstolos*, cuja autoria é atribuída a Lucas, companheiro de Paulo em suas viagens missionárias, e os trechos de autobiografia presentes nas próprias correspondências do apóstolo com as comunidades cristãs. Estes trechos, por serem informações de Paulo sobre si mesmo, tornam-se primordiais em nossa análise, ao passo que os relatos de *Atos dos Apóstolos* servem como uma documentação complementar. Embora ambas as documentações sejam historicamente válidas, não estão livres de tendências que possam enfatizar certos aspectos da história do apóstolo, em detrimento de outros, o que traz à tona a perspectiva do autor naquele dado momento em que escreveu. Mesmo as ocasiões em que Paulo apresenta uma autobiografia em suas cartas, estes trechos estão marcados por conflitos, de forma que o que foi dito pelo apóstolo reflete sua preocupação naquele instante ¹⁶¹.

Dentre as informações conhecidas acerca da vida do apóstolo, porém, é somente no livro de *Atos dos Apóstolos* que se encontra a informação de que ele teria nascido em Tarso da Cilícia, o que seria suficiente para que, mesmo estando preso, pudesse falar à multidão em aramaico, conforme At 21. Afinal, afirmar ter o nascimento em Tarso não era uma coisa pequena. De acordo com Estrabão, os cidadãos dessa *pólis* tinham ultrapassado Atenas e Alexandria nas suas escolas e ensinamentos dos filósofos ¹⁶². Além disso, em um período posterior a Paulo, Dión Crisóstomo apontou razões para o orgulho dos cidadãos de Tarso por sua cidade ¹⁶³, e, ainda depois, Filóstrato mencionou o luxo dos cidadãos de Tarso ¹⁶⁴. Assim, ser um cidadão de Tarso era o mesmo que estar em situação privilegiada politicamente e possuir grande relevância social, sobretudo porque Atenodoro, professor de Augusto e originário

¹⁶¹ HAACKER, Klaus. Paul's life. In: DUNN, James D. (ed.). **The Cambridge Companion to St Paul**. Nova Iorque: Cambridge University Press, 2005. p. 19, 20.

¹⁶² Str. 14.5.12-15.

¹⁶³ Dio Chrys. 33.17, 33.28.

¹⁶⁴ Philostr. V.A. 1.7

desta cidade, havia estipulado o valor de 500 dracmas para o acesso a esta cidadania ¹⁶⁵. O registro de *Atos dos Apóstolos*, portanto, não coloca Paulo somente entre a elite política, mas também entre a elite econômica de Tarso, o que se observa, também, em outros trechos ¹⁶⁶. Ser judeu, cidadão e rico em Tarso, porém, não era algo comum ¹⁶⁷.

Outra informação questionável apresentada no livro de *Atos dos Apóstolos* e atribuída a Paulo é a questão da sua cidadania romana, principalmente como sendo herdada de seu pai ¹⁶⁸. Se Paulo realmente fosse cidadão romano teria evitado com bastante facilidade as mais diversas punições que sofreu, as quais ele relata em sua carta:

Dos judeus recebi cinco vezes os quarenta golpes menos um. Três vezes fui flagelado. Uma vez, apedrejado. Três vezes naufraguei. Passei um dia e uma noite em alto-mar. Fiz numerosas viagens. Sofri perigos nos rios, perigos dos ladrões, perigos por parte dos meus irmãos de estirpe, perigos dos gentios, perigos na cidade, perigos no deserto, perigos no mar, perigos dos falsos irmãos! ¹⁶⁹.

De acordo com Koester, somente o fato de Paulo ter apelado ao imperador durante seu julgamento não prova sua cidadania, uma vez que todo súdito livre do Império tinha direito a esse apelo. Além disso, a concessão de cidadania romana era muito menor no século I d.C. do que nos séculos seguintes ¹⁷⁰. W. M. Ramsay, porém, considera verossímil que a cidadania romana de Paulo tivesse suas origens de uma concessão em bloco aos judeus de Tarso ¹⁷¹. Na perspectiva de Rodrigo Furtado, porém, não obstante Seleuco I tivesse concedido direitos completos de cidadania aos judeus das cidades que havia fundado na Ásia e na Síria, só há relatos de judeus em Tarso a partir de 171 a.C., durante o reinado de Antíoco IV, o qual implantou na Palestina um plano austero de helenização, não havendo registros de especial liberalidade para os judeus fora desse território. Entretanto, os trechos de *Atos dos Apóstolos*

¹⁶⁵ Dio Chrys. 34.21-23.

¹⁶⁶ Pode-se observar essa tentativa do autor de *Atos* de elevar o status social de Paulo quando afirma que o apóstolo teria pagado os dispendiosos rituais de purificação de quatro nazireus (At 21.23); quando o procurador romano Félix espera suborno da parte de Paulo (At 24.26); quando Paulo tem que pagar a viagem à Roma e o apelo ao imperador (At 25.11); e quando Paulo teria que pagar durante dois anos o aluguel da casa em que ficaria em prisão domiciliar (At 28.30).

¹⁶⁷ FURTADO, Rodrigo. Paulo de Tarso: em torno da origem. In: RAMOS, J. A. et all. (coords.). **Paulo de Tarso: Grego e Romano, Judeu e Cristão**. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012. p. 17.

¹⁶⁸ At 22.25-29.

¹⁶⁹ 2 Co 11.24-26.

¹⁷⁰ KOESTER, Helmut. **Introdução ao Novo Testamento – vol. 2: história e literatura do cristianismo primitivo**. São Paulo: Paulus, 2016. p. 115.

¹⁷¹ W. M. Ramsay, 1908 *apud* FURTADO, Rodrigo. Paulo de Tarso: em torno da origem. In: RAMOS, J. A. et all. (coords.). **Paulo de Tarso: Grego e Romano, Judeu e Cristão**. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012. p. 18.

não indicam a cidadania de Tarso, mas de Roma ¹⁷², e o acesso a essa cidadania não era limitado por um rendimento mínimo. De acordo com Furtado, no período paulino, um cidadão romano já não tinha que cumprir certas obrigações políticas especiais e religiosas. Era mais fácil que um judeu fosse um cidadão romano do que de uma *pólis*. Dessa forma, embora seja estranho que Paulo, se fosse cidadão romano, tenha sofrido açoites por três vezes, conforme apresentado acima, há uma diferença entre a letra da lei e sua aplicação, uma vez que há relatos de cidadãos romanos que sofreram inclusive a pena de crucificação, apesar da sua cidadania. Por isso, Furtado não acredita ser possível que o relato de *Atos dos Apóstolos* seja invenção de seu autor, sob pena de abalar a própria credibilidade de seu texto. Afinal, se Paulo não fosse cidadão romano, não teria sido um recurso inteligente relacionar a ida do apóstolo a Roma e a consequente expansão do cristianismo com uma inventada provocação do Império ¹⁷³.

O que se pode afirmar acerca da vida de Paulo, com base na documentação tanto de *Atos dos Apóstolos* quanto de trechos autobiografados das cartas paulinas, era sua origem judaica por nascimento ¹⁷⁴. Paulo era judeu originário da tribo de Benjamin, o que lhe garante certo prestígio no meio da sociedade judaica, uma vez que seus pais lhe deram o nome do primeiro e único rei dessa tribo, Saul (Saulo), pelo qual foi chamado na visão no caminho para Damasco, segundo *Atos* 9.4; 22.7; 26.14. O nome Paulo, de origem latina, pelo qual o apóstolo se tornou conhecido, não é resultado de sua conversão, mas se trata do seu segundo nome que era utilizado nas comunicações com o público do mundo greco-romano. Ademais, respondendo às provocações de adversários, Paulo se refere a sua origem como tendo recebido uma educação estritamente judaica, tornando-se fariseu, conforme se observa:

Aliás, eu poderia, até, confiar na carne. **Se algum outro pensa que pode confiar na carne, eu ainda mais:** circuncidado ao oitavo dia, da raça de Israel, da tribo de Benjamin, **hebreu filho de hebreus; quanto à Lei, fariseu;** quanto ao zelo, perseguidor da Igreja; quanto à justiça que há na Lei, irrepreensível ¹⁷⁵ - grifo nosso.

Uma vez que Paulo indica essa relação com a Lei de Moisés, isso traz à tona certa educação formal na interpretação da Lei e das Escrituras dos judeus, em geral. Não obstante

¹⁷² At 16.37,38; 22.25-29; 23.27; 25.10-12.

¹⁷³ FURTADO, Rodrigo. Paulo de Tarso: em torno da origem. In: RAMOS, J. A. et all. (coords.). **Paulo de Tarso: Grego e Romano, Judeu e Cristão**. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012. p. 18.

¹⁷⁴ Cf. Rm 11.1; 2 Co 11.22; Gl 1.14-2.15.

¹⁷⁵ Fp 3.4-6.

Paulo fosse “hebreu de hebreus” e “fariseu”, sua origem não é geograficamente a região da Judeia, nem mesmo outras regiões da Palestina. O apóstolo era originário da diáspora, em um ambiente de influência helenística, em que o grego era o meio de comunicação diário, o que também é evidenciado por certo domínio da língua grega presente em suas cartas, além da presença de habilidades retóricas e elementos filosóficos. Tudo isso nos leva a refletir sobre certa educação formal em escolas gregas que vai além do nível elementar, sobretudo na tradição da diatribe cínico-estoica ¹⁷⁶.

Pouco se sabe sobre a vida de Paulo antes do momento da sua convocação no caminho para Damasco. De acordo com Alan F. Segal, em seu capítulo intitulado *Paul's Jewish presuppositions* ¹⁷⁷, uma coisa parece ser realidade no mistério acerca da vida do apóstolo: Paulo seria membro de um grupo de clientes em dívida, mas bastante diferente da administração romana. Sua dívida era para com os cristãos, conforme ele afirma: “Pois eu me sinto devedor a gregos e a bárbaros, a sábios e a ignorantes” ¹⁷⁸ o que gera um tipo de dualismo complexo e difícil, uma combinação de vergonha e orgulho de seu passado, dependendo do contexto, conforme se pode verificar:

Ouvistes certamente da minha conduta de outrora no judaísmo, de como, distinguindo-me no zelo pelas tradições paternas ¹⁷⁹ - grifo nosso.

Paulo perseguiu a Igreja, enquanto fariseu, e tentou destruí-la, o que para ele era motivo de vergonha. Entretanto, no que se refere à educação farisaica, Paulo orgulha-se ao dizer que progrediu mais do que muitos do seu tempo, distinguindo-se por causa do zelo pelas tradições, o que para ele era a verdade até a sua convocação. Estava tão convencido que considerava a si mesmo como um guardião dessa verdade, perseguindo aqueles que para ele haviam impugnado ou violado estas tradições ¹⁸⁰. O que deve aqui ser explorado é que mesmo após a visão no caminho para Damasco e a fundação das comunidades cristãs pelo Mediterrâneo, Paulo nunca deixou de considerar a si como judeu em suas cartas, o que pode ser atestado a partir da valorização a Lei que aparece em algum nível. O apóstolo estava convencido de que as promessas que Deus havia feito aos israelitas ainda tinham validade

¹⁷⁶ KOESTER, Helmut. **Introdução ao Novo Testamento – vol. 2: história e literatura do cristianismo primitivo**. São Paulo: Paulus, 2016. p. 113, 114.

¹⁷⁷ SEGAL, Alan F. Paul's Jewish presuppositions. In: DUNN, James D (ed.). **The Cambridge Companion to St Paul**. Nova Iorque: Cambridge University Press, 2005. p. 159-172.

¹⁷⁸ Rm 1.14.

¹⁷⁹ Gl 1.13,14.

¹⁸⁰ SEGAL, Alan F. *Op. cit.*, 2005, p. 160.

sobre os judeus, por causa da fidelidade divina ¹⁸¹. O que se tornava uma grande questão para Paulo era em que nível a Lei deveria ser praticada pelos cristãos. Ademais, o método paulino para demonstrar as verdades religiosas e o próprio tratamento que o apóstolo dá às Escrituras ainda é estritamente farisaico, uma vez que lança mão do seu ensinamento rabínico para demonstrar a verdade da mensagem do Evangelho de Jesus ¹⁸².

As demonstrações apelando sempre para as Escrituras, somado a sua familiaridade com correntes filosóficas de seu tempo, torna ainda mais evidente seu farisaísmo. Paulo era um fariseu da diáspora, e, portanto, havia vivenciado dois ambientes, simultaneamente. Sua insistência com relação ao zelo na Lei e sua perseguição aos cristãos com base em ações violentas sugerem certo extremismo em seu farisaísmo. Como fariseu da diáspora, ele certamente aprendeu a ler e escrever o grego, e desenvolveu sua carreira de apóstolo pregando o Evangelho nas comunidades judaicas da diáspora na Grécia e Ásia Menor, onde fundou as comunidades cristãs. Paulo manteve duas culturas diferentes e opostas em sua mente ao escrever suas cartas e pregar seu Evangelho: o judaísmo e o helenismo. Segundo Segal, a solução que Paulo encontrou no início foi negar a validade do mundo exterior e recuar para um farisaísmo mais fanático. Porém, posteriormente, mudou de posição para um farisaísmo mais tolerante, o que fez com que o relato de *Atos dos Apóstolos* o aproximasse da escola de Gamaliel ¹⁸³.

Um último fator se torna importante na análise da vida de Paulo: seu estatuto social. De acordo com Furtado, a formação retórica e cultural de Paulo parece confirmar seu elevado estatuto social, posto que as técnicas retóricas e os *topoi* argumentativos e culturais helenísticos são verificáveis nas cartas paulinas. Uma vez que suas cartas e o relato de *Atos dos Apóstolos* não nos trazem alguma informação acerca de sua vida antes da convocação, conforme explicitado acima, surge o questionamento acerca do local onde Paulo teria tido essa formação retórica. Se aceitarmos a proposição de *Atos dos Apóstolos* do nascimento do apóstolo em Tarso e analisarmos com base na declaração de Estrabão de que em Tarso havia todos os tipos de escola de retórica, teria sido muita coincidência que Paulo apresentasse em suas cartas boa formação retórica e o autor de *Atos dos Apóstolos* indicasse, simultaneamente,

¹⁸¹ Essa perspectiva de Paulo aparece de forma muito clara na defesa aos judeus que o apóstolo realiza em Romanos 11, a partir da metáfora da figueira.

¹⁸² SEGAL, Alan F. Paul's Jewish presuppositions. In: DUNN, James D (ed.). **The Cambridge Companion to St Paul**. Nova Iorque: Cambridge University Press, 2005. p. 163.

¹⁸³ *Ibidem*. p. 171.

o nascimento de Paulo em uma cidade onde funcionavam essas escolas ¹⁸⁴. Podemos inferir, portanto, que Paulo teria permanecido em Tarso o tempo suficiente para ter estudado técnicas retóricas clássicas, as quais tornaram a *pólis* conhecida, o que significa que por lá permaneceu até o fim da adolescência, início da fase adulta. Com isso, Paulo não era filho de fariseus, mas havia se convertido ao farisaísmo já depois de seus estudos em Tarso, durante seu período em Jerusalém, o que lhe concedeu este rigor com relação à Lei ¹⁸⁵.

4.1.1. O Império Romano de Paulo

Ao refletirmos acerca da realidade do Império Romano, precisamos levar em consideração que cada sujeito que estava sob a autoridade do *princeps* vivia um tipo de Império. Conforme discutido em seções anteriores, o Império Romano, por dominar diversas regiões no Mediterrâneo, tornou-se um elemento que ao mesmo tempo criava uma integração entre as mais diferentes etnias, mas que também garantia as liberdades individuais dos povos na manutenção de suas tradições culturais. Além disso, as elites locais desses povos serviam como um elemento essencial no processo de dominação. Dessa forma, a maneira como esse novo império era vivido e sentido por cada um de seus habitantes é diferente não só em termos de camada social, mas também no tempo e no espaço. Não podemos desconsiderar, também, que o surgimento do próprio cristianismo e sua fundamentação a partir das correspondências paulinas é um produto dessa realidade imperial. Para Horsley, é imprescindível, na análise das origens cristãs, considerar que o sistema imperial romano, baseado em relações de patronato, foi uma das condições mais relevantes e dominantes na missão de Paulo, uma vez que a própria estrutura de poder do Império Romano, tendo por cúpula as elites urbanas locais, estava baseado em redes concretas de patrono-cliente, durante o século I d.C. ¹⁸⁶.

O Império Romano de Paulo não pode ser pensado sem considerarmos as duas origens principais do apóstolo: o judaísmo e a diáspora na Ásia Menor. Isto porque, em primeiro lugar, conforme discutido acima, o apóstolo nunca deixou de considerar a si mesmo como um judeu, e sua pregação começa a partir das congregações judaicas da diáspora, cuja característica era sua realidade não somente religiosas, mas também semipolíticas e étnicas.

¹⁸⁴ FURTADO, Rodrigo. Paulo de Tarso: em torno da origem. In: RAMOS, J. A. et all. (coords.). **Paulo de Tarso: Grego e Romano, Judeu e Cristão**. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012. p. 24, 25.

¹⁸⁵ *Ibidem*. p. 27,28.

¹⁸⁶ HORSLEY, Richard A. Introdução Geral. In: HORSLEY, Richard A. (org.). **Paulo e o império: religião e poder na sociedade imperial romana**. São Paulo: Paulus, 2011. p. 13.

Para Horsley, é importante que se reconheça historicamente que as comunidades judaicas antigas eram diversas e que havia uma inseparabilidade entre religião e vida político-econômica ¹⁸⁷. Uma vez que Paulo foi educado em dois ambientes, precisamos entender duas realidades: a de Jerusalém e a da diáspora. Para isso, precisamos voltar o nosso olhar para o momento precedente à dominação romana na Palestina, o período helenístico.

Durante a dominação dos impérios helenísticos que sucederam a Alexandre, houve um programa mais sistemático de exploração econômica e imperialismo cultural que ameaçou diretamente o modo de vida e a tradição dos judeus na Palestina. Diversas cidades helenísticas foram fundadas na Palestina por Alexandre e seus sucessores, cujos cidadãos eram de língua grega e sua elite local controlava a população que não tinha direitos de cidadanias nessas *poleis*. Paulatinamente, os padrões helenísticos foram sendo incorporados pelos judeus, esquecendo-se, por conseguinte, dos costumes dos seus antepassados e dos ensinamentos éticos da Lei ¹⁸⁸. Estas cidades foram se desenvolvendo a partir de fortalezas, mercados e centros intelectuais, sobretudo, próximas ao Mar de Tiberíades e ao longo da costa do Mediterrâneo. Quanto mais gregos e macedônios se instalavam na região da Palestina, mais os habitantes locais eram estimulados a serem helenizados ¹⁸⁹. Segundo Momigliano, a civilização helenística era grega não só na língua, mas também nos costumes e na consciência de si mesma ¹⁹⁰. Além disso, o período conhecido por helenístico traz como novidade a circulação internacional de ideias ¹⁹¹.

Com a dominação selêucida na Palestina, eram essas cidades helenizadas, governadas pelas aristocracias locais abastadas, que apoiaram as ações dos dominadores e, por isso, a helenização no território se tornou ainda mais ativa. A própria nobreza sacerdotal e leiga judaica aproveitou a ascensão de Antíoco IV Epífanes como uma ocasião para realizar uma reforma, transformando a própria Jerusalém em uma cidade helenística, chamada Antioquia, em homenagem ao próprio Antíoco IV. A partir disso, um *gymnasium* foi fundado em Jerusalém e um *ephebion*, características essenciais de uma civilização helenística, pois nesses locais era oferecida a educação apropriada que treinava os jovens para participarem da

¹⁸⁷ HORSLEY, Richard A. Introdução Geral. In: HORSLEY, Richard A. (org.). **Paulo e o império: religião e poder na sociedade imperial romana**. São Paulo: Paulus, 2011. p. 15.

¹⁸⁸ HORSLEY, Richard A.; HANSON, John S. **Bandidos, profetas e messias: movimentos populares no tempo de Jesus**. São Paulo: Paulus, 1995. p. 29.

¹⁸⁹ MOMIGLIANO, Arnaldo. **Os limites da helenização: a interação cultural das civilizações grega, romana, céltica, judaica e persa**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990. p. 82.

¹⁹⁰ *Ibidem*. p. 13.

¹⁹¹ *Ibidem*. p. 16.

corporação de cidadãos, de acordo com o padrão grego. A Judeia foi, aos poucos, deixando de ser um *ethnos*, isto é, um povo que se distinguia dos demais, pois esta região passou a ser encarada como uma *pólis*, cuja corporação de cidadãos possuía um governo autônomo, e que participava ativamente do comércio entre as cidades, compartilhando não somente as instituições, mas também as celebrações culturais com outras cidades do império helenístico ¹⁹². Por mais que o período da Revolta dos Macabeus tenha sido famoso por restaurar a Jerusalém de antes, muitas consequências do impacto causado pelas políticas de Antíoco IV ao lado da classe sacerdotal permaneceram na sociedade da Palestina ¹⁹³.

A Palestina no decorrer dos séculos II e I a.C. viu o imperialismo romano conquistar ou herdar os reinos helenísticos no Mediterrâneo Oriental. Roma assumiu e, conseqüentemente, perpetuou a civilização e o império helenístico que já havia se estabelecido no Oriente. As cidades helenizadas que haviam sido conquistadas e judaizadas pelos asmoneus foram “restauradas” e libertadas pelos romanos, e o jovem Herodes conseguiu ser reconhecido como rei dos territórios judaicos da Palestina. Herodes se tornou famoso por reconstruir o Templo de Jerusalém, que só teve sua obra concluída pouco antes da revolta de 66 – 70 d.C.. Entretanto, também construiu um anfiteatro, um teatro e um palácio real fortificado em Jerusalém, os quais são marcas de um helenismo ainda presente ¹⁹⁴.

Durante o período do ano 6 a 66 d.C., a Judeia vivenciou um governo direto de Roma, na figura de procuradores, marcando um amplo e generalizado descontentamento, além de diversas turbulências periódicas na sociedade palestinese, sobretudo causado pelos impostos e a relativa liberdade concedida a interferências externas no modo de vida religioso-político tradicional judaico ¹⁹⁵. Um século antes, porém, diversas comunidades judaicas foram se estabelecendo fora dos territórios da Palestina, principalmente na maioria das grandes cidades dos distritos da Anatólia, e também ao longo do Mar Negro. Essas comunidades eram, sem dúvidas, de fala grega. Além disso, diversos israelitas da Palestina e de outras partes foram levados para Roma como prisioneiros de guerra, durante a expansão romana ao Mediterrâneo

¹⁹² HORSLEY, Richard A.; HANSON, John S. **Bandidos, profetas e messias: movimentos populares no tempo de Jesus**. São Paulo: Paulus, 1995. p. 30.

¹⁹³ Dentre essas conseqüências podemos citar o surgimento de diversas correntes judaicas, como os fariseus, saduceus, essênios, zelotes, dentre outros, além do início de uma influência farisaica no Sinédrio judeu, que era o conselho do governo na Judeia. Ademais, os fariseus se tornaram conhecidos por serem os detentores da lei mosaica interpretada que incidia diretamente sobre a vida cotidiana dos camponeses e do povo das cidades, pelos quais foram aproximados, ao passo que os saduceus se alinharam com o Templo de Jerusalém e o sacerdócio.

¹⁹⁴ HORSLEY, Richard A.; HANSON, John S. *Op. cit.*, 1995, p. 43, 44.

¹⁹⁵ *Ibidem*. p. 49.

oriental nos séculos II e I a.C.; artesãos e comerciantes migraram, também, neste período. Mesmo em Roma, portanto, havia uma grande comunidade judaica, reunindo pelo menos uma dezena de sinagogas em várias partes da cidade ¹⁹⁶. Não há dúvidas de que a helenização tenha afetado todos os israelitas neste período, fossem eles judeus ou samaritanos, essênios ou fariseus, os que viviam na diáspora ou na Palestina. É óbvio, porém, que essa helenização se tornou mais profunda entre os judeus da dispersão, o que pode ser verificado a partir de diversas literaturas gregas que foram produzidos pela diáspora, além das leituras da Bíblia em grego e o uso desta língua como litúrgica nos serviços da sinagoga ¹⁹⁷. Esta situação também traz à tona a verossimilhança do uso fluente da língua grega por Paulo, uma vez que por diversas vezes pregou nas sinagogas da diáspora. Além disso, houve nesse judaísmo uma tendência a eliminar e/ou atenuar tudo o que pudesse chocar um pagão esclarecido, pelo que os antropomorfismos do texto hebraico foram restringidos e a imagem de Deus foi espiritualizada, exprimindo conceitos, figuras de estilo e noções tomados às escolas filosóficas gregas. Houve, portanto, uma abertura a uma corrente de pensamento judaico, cuja característica é a síntese que combina os dados da revelação bíblica com os princípios da filosofia pagã ¹⁹⁸. Um exemplo dessa síntese é as obras de Fílon de Alexandria.

Vale ressaltar aqui que existiam comunidades judaicas em quase todas as partes do Império Romano. A concentração dessas comunidades, porém, dava-se na parte oriental, e Paulo as visitava durante suas viagens na Ásia Menor. Havia comunidades judaicas na Frígia, Lídia, Cária, perto de Pérgamo, na Cilícia e na Jônia, além, é claro, de Éfeso, cuja sinagoga era a mais conhecida na Ásia Menor ¹⁹⁹. Esse judaísmo da diáspora, segundo Arens, tinha por característica a tendência de se constituírem como uma cidade dentro da cidade – um Πολίτευμα – com seus próprios costumes, leis e governo ²⁰⁰. Além disso, era formado por pessoas de diferentes níveis sociais e econômicos, desde aristocratas até pobres. Diversos judeus foram levados para a diáspora como escravos, e nem todos estavam livres quando as primeiras comunidades cristãs surgiram no seio das comunidades judaicas ²⁰¹. Entretanto, não poucos judeus na Ásia Menor eram cidadãos romanos, o que lhes trazia alguns privilégios,

¹⁹⁶ KOESTER, Helmut. **Introdução ao Novo Testamento – vol 1.: história, cultura e religião do período helenístico**. São Paulo: Paulus, 2012. p. 226.

¹⁹⁷ *Ibidem*. p. 226, 227.

¹⁹⁸ SIMON, Marcel; BENOIT, André. **Judaísmo e Cristianismo Antigo: de Antíoco Epifânio a Constantino**. São Paulo: Editora da USP, 1987. p. 74.

¹⁹⁹ ARENS, Eduardo. **Ásia Menor nos tempos de Paulo, Lucas e João: Aspectos sociais e econômicos para a compreensão do Novo Testamento**. São Paulo: Paulus, 1997. p. 158.

²⁰⁰ *Ibidem*. p. 163, 164.

²⁰¹ *Ibidem*. p. 165.

como a participação no *frumentum*, e a aquisição de terras ²⁰². Ademais, os judeus da Ásia Menor dedicavam-se predominantemente ao comércio e ao artesanato ²⁰³. No caso de Tarso, por exemplo, a comunidade judaica era conhecida por sua produção têxtil ²⁰⁴. Pensar no que seria o Império Romano de Paulo é pensar, portanto, na distinção entre judaísmo palestino e o judaísmo da diáspora. Ambas as partes sofreram influências helenísticas, embora o judaísmo da diáspora fosse mais aberto a elas.

No que se refere ao florescimento urbano a partir da dominação romana sobre as regiões da Palestina e da Ásia Menor, com a pacificação do território causada pelas vigilâncias dos exércitos imperiais, as cidades desfrutaram das vantagens da economia dinamizada da região. Além disso, a própria dominação nestas regiões não se deu somente pelo estabelecimento de alianças políticas com as elites, mas envolveu, também, a expansão das redes de relações causada pelo aumento das interações sociais, econômicas, culturais etc. ²⁰⁵. Partindo da ideia de que Paulo era um homem da cidade e sua missão envolvia a evangelização de prosélitos citadinos dos mais importantes centros urbanos do Leste Mediterrâneo, como Éfeso, Antioquia, Tessalônica, Corinto, Filipos, além de outros, temos que a própria rede de estradas pacificadas e preservadas pelo poderio militar do Império foi um dos fatores amplamente utilizado por Paulo no seu deslocamento ²⁰⁶. A pregação do apóstolo, porém, ocorria, primeiramente, nas sinagogas, a fim de que houvesse uma inserção melhor no novo ambiente urbano, como, por exemplo, o relato de *Atos dos Apóstolos* da chegada de Paulo em Tessalônica nos apresenta:

Após terem atravessado Anfípolis e Apolônia, chegaram a Tessalônica, **onde havia uma sinagoga dos judeus. Segundo seu costume, Paulo foi procura-los. Por três sábados dialogou com eles, partindo das Escrituras.** Explicou-lhes e demonstrou-lhes que era preciso que o Cristo sofresse e depois ressurgisse dentre os mortos. “E o Cristo, dizia ele, é este Jesus que eu vos anuncio” ²⁰⁷ - grifo nosso.

²⁰² ARENS, Eduardo. *Ásia Menor nos tempos de Paulo, Lucas e João: Aspectos sociais e econômicos para a compreensão do Novo Testamento*. São Paulo: Paulus, 1997.. p. 166.

²⁰³ Um exemplo é a associação, em Corinto, entre Paulo e seus companheiros Áquila e Priscila por causa de seu ofício comum: a fabricação de tendas (*Atos dos Apóstolos* 18).

²⁰⁴ ARENS, Eduardo. *Op. cit.*, 1997, p. 168, 169.

²⁰⁵ CARVALHO, Ana Paula Pinto de. *A formação das primeiras Ekklesiai no Mediterrâneo antigo: fronteiras e integração nas epístolas de Paulo de Tarso*. 2017. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal de Ouro Preto, Minas Gerais. p. 103.

²⁰⁶ *Ibidem*. p. 104.

²⁰⁷ At 17.1-3.

Embora fossem o seu ponto de partida, as sinagogas não eram seu objetivo final. As comunidades cristãs foram fundadas a partir das casas, e diversos líderes das sinagogas também se convertiam à pregação de Paulo ²⁰⁸. De acordo com Carvalho, a formação efetiva das primeiras comunidades é vinculada, em diversas passagens das cartas paulinas, às casas, aos chamados “episcopos” e “diáconos”, que ao se unirem a Paulo e seus colaboradores, compunham a rede de interconexão das comunidades pelas cidades do Leste mediterrânico no século I d.C. ²⁰⁹. Esta informação pode ser confirmada a partir das saudações escritas por Paulo na carta de recomendação da diaconisa Febe da comunidade cristã de Cencréia, em Corinto, em que diversas casas são citadas como sendo locais de reunião das primeiras comunidades, por exemplo, a própria casa de Priscila e Áquila, conforme escrito por Paulo:

Saudai Prisca e Áquila, **meus colaboradores** em Cristo Jesus, que para salvar a minha vida expuseram a cabeça. Não somente eu lhes devo gratidão, mas também todas as igrejas da gentilidade. **Saudai também a igreja que se reúne em sua casa [...]** ²¹⁰ - grifo nosso.

Conforme apresentou Carvalho, assim como as cidades se tornaram a base do Império Romano, também as casas eram mais do que o lugar de reunião dos convertidos; as casas se tornaram a estrutura de toda a organização social das comunidades cristãs. Paulo se tornava mais do que um apóstolo, ele estabeleceu paralelos referentes às relações interpessoais existentes nas casas, adotando novos papéis sociais. Assim, Paulo regulamentou as comunidades cristãs a partir da sua educação greco-romana, assumindo o papel de um *pater familias* ²¹¹, conforme se observa:

Não vos escrevo tais coisas para vos envergonhar, mas para vos admoestar **como a filhos bem-amados**. Com efeito, **ainda que tivésseis dez mil pedagogos em Cristo, não teríeis muitos pais, pois fui eu quem pelo Evangelho vos gerou** em Cristo Jesus. Exorto-vos, portanto: sede meus imitadores ²¹² - grifo nosso.

²⁰⁸ At 18. 8.

²⁰⁹ CARVALHO, Ana Paula Pinto de. **A formação das primeiras *Ekklesiai* no Mediterrâneo antigo: fronteiras e integração nas epístolas de Paulo de Tarso**. 2017. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal de Ouro Preto, Minas Gerais. p. 111.

²¹⁰ Rm 16.3-5

²¹¹ CARVALHO, Ana Paula Pinto de. *Op. cit.*, 2017, p. 112.

²¹² 1 Co 4.14-16.

4.2. Sêneca

Não há dúvidas de que Sêneca tenha sido uma figura muito importante na história de Roma. Autor de obras de diversos gêneros literários, como tragédia, comédia, tratados, cartas etc., Sêneca é, do ponto de vista social, a prova de que, no século I d.C., havia possibilidade de ascensão social entre as elites provinciais. Era cidadão da província da Andaluzia, mas ainda criança foi levado para Roma, a fim de seguir o curso dos estudos gramaticais e retóricos, embora, desde cedo, tivesse o interesse pela filosofia ²¹³. Em Roma, o filósofo atingiu não somente um lugar no Senado, mas também o título de cônsul, sendo um dos cinco primeiros oriundos das províncias a obter tal magistratura, que, segundo Veyne, geralmente era reservada para italianos, o que, ao comparar com o caso de Cícero, um século antes, revela que a celebridade literária era um fator não desprezível ²¹⁴.

Do ponto de vista político e social, a família de Sêneca é um dos exemplos da relação da capital do Império com as elites locais. Os que pertenciam a estas elites eram tornados aliados políticos de Roma ²¹⁵. Seu pai pertencia à elite municipal de Córdoba, seu irmão mais velho, Galião, tornou-se senador e procônsul na Acaia, onde um dia julgará a Paulo ²¹⁶. Uma vez que o sistema de clientela favoreciam famílias inteiras, todos os três filhos de Sêneca, o velho, pai do nosso filósofo, tornaram-se bem sucedidos ²¹⁷. Graças à sua tia, Sêneca ascendeu ao cargo de questor, depois do ano 32 d.C., e, por conseguinte, ascendeu ao Senado. É durante o principado de Calígula (37 – 41 d.C.) que Sêneca escreveu diversas obras filosóficas e científicas, período no qual também se envolveu em questões polêmicas na corte do imperador, estando inserido nas suas intrigas. Após o assassinato de Calígula e a ascensão de Cláudio ao poder, Sêneca foi condenado no Senado pelo adultério com a irmã mais nova de Calígula, pelo que foi exilado. Somente em 49 d.C., a partir do pedido de Agripina, que havia se casado com Cláudio, é que Sêneca retornou do exílio e se tornou preceptor do filho do primeiro casamento de Agripina, o jovem Domício, de onze anos, que ficou conhecido como o imperador Nero, a fim de prepara-lo para o poder. Cada vez mais, Sêneca estava envolvido com as intrigas e lutas pelo poder em Roma ²¹⁸.

²¹³ CITRONI, Mario et all. **Literatura de Roma Antiga**. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2006. p. 720.

²¹⁴ VEYNE, Paul. **Sêneca e o estoicismo**. São Paulo: Três Estrelas, 2016. p. 07.

²¹⁵ *Ibidem*.

²¹⁶ At 18.12-16.

²¹⁷ VEYNE, Paul. *Op. cit.*, 2016, p. 09.

²¹⁸ CITRONI, Mario et all. *Op. cit.*, 2006, p. 720,721.

Sêneca não só aprendeu filosofia, mas se converteu ao estoicismo. Seu mestre foi um grego de Alexandria, chamado Átalo, o qual se entusiasmou pelo seu aluno que era o primeiro a chegar à aula e o último a sair, conforme Sêneca afirma na Epístola 108. Seu aprendizado do estoicismo parece ter incidido, principalmente, sobre a moral ²¹⁹. Ser um filósofo, no século I d.C., era ser reconhecido pela opinião pública como tal, o que a princípio lhe conferia grande respeito e honra. Sêneca era, nas palavras de Veyne, “uma personalidade rica e múltipla” ²²⁰, pois para ele não bastava ser filósofo, mas ele também empreendia uma carreira política, o que culminaria em uma reputação de ambiguidade e hipocrisia, por causa da grande fortuna que possuía ²²¹. Como escritor de tratados filosóficos, Sêneca se tornou um grande expoente, pois a língua técnica da filosofia era o grego – língua em que o imperador-filósofo Marco Aurélio irá escrever suas meditações anos depois –, mas Cícero e Sêneca escolheram o latim, com o objetivo de enriquecer a literatura de Roma ²²².

Quando da morte de Cláudio, em 54 d.C., Agripina conseguiu o poder para seu filho, Nero. Sêneca precisava, portanto, preparar o novo *princeps*, o que causava grande expectativa para o exercício do poder. Sêneca era um *amicus* e conselheiro do novo imperador e, por isso, pelo menos nos primeiros anos, o principado de Nero foi brilhante, sendo tudo atribuído, entre os romanos, à sábia orientação de Sêneca ²²³. A opinião pública supunha que Sêneca fosse muito poderoso. Em 56 d.C., o filósofo escreveu um tratado chamado *Sobre a Clemência*, a fim de passar uma imagem benéfica de Nero, diferenciando-o dos césares que o antecederam. Nero seria aquele que não ultrapassa o rigor que já é necessário à lei, e, por isso, não gosta de punir, pelo que seria, então, um imperador clemente ²²⁴.

A vida de Sêneca, porém, estava extremamente comprometida com as ações de Nero, pelo que, posteriormente, sua imagem se tornou manchada junto à opinião pública. Na tentativa de não parecer cúmplice do sacrilégio cometido pelo imperador por ocasião do incêndio de Roma, em 64 d.C., Sêneca cedeu grande parte dos seus bens e queria abandonar a cidade. Entretanto, segundo Citroni, grande parte da opinião geral pensava que Sêneca é quem deveria se tornar o novo *princeps*, após a morte de Nero. Isto, somado ao seu afastamento da corte, tornou o filósofo um ponto de referência moral e político para a oposição a Nero no

²¹⁹ VEYNE, Paul. **Sêneca e o estoicismo**. São Paulo: Três Estrelas, 2016. p. 11.

²²⁰ *Ibidem*. p. 13.

²²¹ *Ibidem*.

²²² *Ibidem*. p. 26.

²²³ CITRONI, Mario et al. **Literatura de Roma Antiga**. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2006. p. 722.

²²⁴ VEYNE, Paul. *Op. cit.*, 2016, p. 29.

Senado, suscitando uma conjuração contra o imperador. Uma vez que a conjura falhou, Sêneca foi condenado, antecipando sua condenação com um suicídio, marcando sua admirável resistência, com um toque teatral, ao imitar a morte de Sócrates. Sendo assim, Sêneca se tornou um exemplo e modelo de como a morte pode ser enfrentada dignamente, em nome de elevados princípios éticos ²²⁵.

4.2.1. O Império Romano de Sêneca

Se analisarmos do ponto de vista cronológico, o Império Romano de Sêneca é aquele que correspondeu ao Principado Júlio-Claudiano. Diferentemente de Paulo que conviveu com dois ambientes, o Império Romano de Sêneca está centralizado na capital do Império, a cidade de Roma. Mesmo quando se refere às províncias, quando nelas esteve, Sêneca as trata como um ambiente negativo, uma vez que era menor e pior do que Roma. Afinal, a cidade de Roma era o parâmetro de comparação para Sêneca, pois era o cenário onde o poder estava centralizado, na figura da aristocracia ²²⁶.

Acerca da perspectiva de Sêneca sobre o Império é importante levarmos em consideração que Sêneca estava no centro do poder, e era nascido justamente no período de transição da República para o Império. Vale ressaltarmos que este Império apresentado por Sêneca não é visto de forma estrutural ou sistêmica ²²⁷. Segundo Faversoni, a noção de República e Império nas documentações era, na verdade, ideais e não uma descrição do sistema político vigente. Assim, a ideia de República estaria associada a uma organização poliárquica, em que há uma competição na aristocracia no que se refere ao valor de cada um, mas que, enquanto grupo, busca coesão para se impor e, conseqüentemente, expandir seu poderio, tanto internamente quanto externamente. A concepção de Império, por sua vez, está vinculada a uma organização monárquica, cuja aristocracia obedece a um só de seus elementos, buscando, por meio do reconhecimento do poder do *princeps*, receber uma posição de privilégio. Enquanto a República envolve a ideia de liberdade como fonte de poder, o Império envolve a ideia de concentração de poder. O Império, portanto, corresponde a paradoxos, pois se por um lado nada pode lhe afetar externamente, internamente nada é

²²⁵ CITRONI, Mario et al. **Literatura de Roma Antiga**. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2006. p. 723.

²²⁶ FAVERSANI, Fábio. Qual é o Império Romano de Sêneca? In: FAVERSANI, Fábio; JOLY, Fábio. (orgs.). **As formas do Império Romano**. Ouro Preto: Editora UFOP, 2014. p. 55, 56.

²²⁷ *Ibidem*. p. 57.

seguro ²²⁸. Para Faversoni, porém, nenhum destes quadros ideais realmente existiu, pois já havia muito de Império na realidade dos romanos nos séculos II e I a.C. e, por conseguinte, havia muito da República nos séculos I e II d.C. ²²⁹.

O Império Romano de Sêneca tinha a ver com a ideia de uma constituição monárquica. Uma vez que a República romana era exaltada pela sua constituição mista, com a sua queda, o interesse por esse tipo de constituição naturalmente desapareceu. A própria visão de Sêneca acerca do *princeps* era que de este era um rei, que é a cabeça do corpo político ²³⁰. Precisamos considerar que Sêneca era um escritor de filosofia, e não um propagandista do Império. Dessa forma, o filósofo apresenta mais acerca do homem do que sobre o sistema, com exemplos morais para realizar julgamentos com relação às atitudes do *princeps* ²³¹. O universo social de Sêneca está diretamente vinculado ao cesarismo que funcionava, segundo Veyne, “a partir das velhas instituições republicanas, burlando-as em proveito próprio” ²³². Dessa forma, é a existência do *princeps* que se torna o elemento fundamental para compreender o que é o Império Romano.

Faversoni argumenta que o Império não é apenas uma concepção, pois conta com instituições, com um ordenamento jurídico, o que pressupõe que estas instituições estejam funcionando e que facilitem a manutenção de sistemas econômicos. O jogo existente neste sistema político é a disputa incessante por riquezas ²³³. Contudo, este império, em Sêneca, não começa com Augusto, pois se trata de um processo. O centro geográfico, Roma, ganha, portanto, o destaque nesse processo e, como centro político distinto, é representado pelo imperador e os que o cercam, sobretudo a aristocracia romana e a *família Caesaris*. As províncias só aparecem quando causam alguma interferência no curso dos acontecimentos em Roma. Logo, somente dois centros ganham importância nas obras de Sêneca: a aristocracia e o imperador, pois o Império se refere somente ao ordenamento institucional. É o momento ético que se distingue da República ²³⁴. Afinal, quando Sêneca escreve acerca de um imperador, sua perspectiva se concentra nas virtudes e vícios dos homens, não em “políticas”, conforme se observa no tratado *Sobre a Clemência*, em que a clemência e a liberalidade são

²²⁸ FAVERSANI, Fábio. Qual é o Império Romano de Sêneca? In: FAVERSANI, Fábio; JOLY, Fábio. (orgs.). **As formas do Império Romano**. Ouro Preto: Editora UFOP, 2014. p. 58, 59.

²²⁹ *Ibidem*. p. 59.

²³⁰ GRIFFIN, Miriam T. **Seneca: a Philosopher in Politics**. Nova Iorque: Oxford University Press, 2003. p. 207.

²³¹ *Ibidem*. p. 209.

²³² VEYNE, Paul. **Sêneca e o estoicismo**. São Paulo: Três Estrelas, 2016. p. 31.

²³³ FAVERSANI, Fábio. *Op. cit.*, 2014, p. 59, 60.

²³⁴ *Ibidem*. p. 62.

apresentadas por Sêneca como apropriadas ao *princeps*. Este assume a função de médico moral que tenta curar com palavras antes de empregar a punição ²³⁵. O poder em Roma, porém, era exercido a partir da troca de favores. Dessa forma, o interesse de Sêneca nas questões relacionadas ao Império pode ser verificado no seguinte trecho:

Posteriormente havemos de ver se o sábio deve ou não dar a sua colaboração ao Estado. Por agora chamo a tua atenção para aqueles estoicos que, **vivendo à margem da política**, se dedicaram ao estudo da condução da vida e do estabelecimento dos direitos humanos sem incorrerem ao desgosto dos poderosos. **O sábio não deve perturbar os costumes do vulgo nem levar uma vida estranha a atrair sobre si as atenções** ²³⁶ - grifo nosso.

Há uma perspectiva geral de Sêneca como alguém que controlou os anos iniciais do principado de Nero, enquanto seu preceptor, o que indica que o filósofo representaria os interesses do Senado na corte imperial. Além disso, afirma-se que Sêneca só perdeu o controle sobre Nero a partir do assassinato de Agripina, pelo que o imperador passaria a se revelar mais autossuficiente, o que lhe afastou dos interesses senatoriais, transformando seu governo em uma monarquia pessoal ²³⁷. Esse modo de análise compreende Sêneca como um representante do chamado “ideal senatorial”, o qual tinha como elemento principal a ideia de que o imperador deveria ser um *princeps*, ou seja, o primeiro entre os senadores. Dessa maneira, o imperador deveria tomar decisões como um amigo do Senado, consultando-o e dependendo da sua aprovação para o que fosse decidido. Ademais, o imperador deveria respeitar as prerrogativas do Senado. De acordo com esta perspectiva, Nero teria respeitado o “ideal senatorial” nos primeiros anos do seu governo, principalmente a partir da influência de Sêneca ²³⁸.

Acerca desta perspectiva, Faversani apresenta que “se Sêneca tivesse de impor alguma direção a Nero, não seria o ‘ideal senatorial’, mas o ‘clientelismo de Estado’” ²³⁹. O que Sêneca cria é um ideal de principado cuja característica é ser ainda mais autoritário e centralizado do que até então, o que inspirou diversos imperadores posteriores. A figura do *princeps* seria de um pai sábio, ou seja, deixaria de ser um *princeps*, o primeiro entre os

²³⁵ GRIFFIN, Miriam T. **Seneca: a Philosopher in Politics**. Nova Iorque: Oxford University Press, 2003. p. 218.

²³⁶ Sen. *Ep.* 14. 14.

²³⁷ FAVERSANI, Fábio. **Estado e Sociedade no Alto Império Romano: um estudo das obras de Sêneca**. Ouro Preto: Editora da UFOP, 2012. p. 136.

²³⁸ *Ibidem*. p. 137.

²³⁹ *Ibidem*. p. 142.

senadores, os quais eram entregues ao luxo e ao vício, o que retoma a matriz do ideal do rei-filósofo, adequada à realidade senequiana ²⁴⁰.

O que é, então, o Império Romano de Sêneca? É a realidade de um “clientelismo de Estado”. Porém, o que era o Estado romano? O Estado é um organismo normativo, ao mesmo tempo em que assume o papel de aparatos institucionais e uma instância sistêmica que é acatada por aqueles a quem governa, sem abrir mão de um aparato repressivo que possa constranger os governados a aceitar a autoridade do Estado. Em Sêneca, o Estado está centralizado, portanto, na figura do imperador ²⁴¹. Afinal, o imperador deveria ser aquele que gere o verdadeiro clientelismo de Estado, em que ele está no centro. Mesmo os pequenos impérios eram articulados por meio da atuação do imperador, o que não significa que a articulação dos grupos coincida com o Império. No que se refere à forma desse Estado, Sêneca parece optar, idealmente, por uma República, mas a condição de sua realização teve fim quando morreu o apego à liberdade entre os romanos, o que, para Sêneca, teria ocorrido com a morte de Catão ²⁴².

A institucionalização deste Estado se espalha em todas as partes do Império, ainda que a própria administração das províncias seja venal, e a articulação com as elites locais seja baseada em favores e não em valores morais. Entretanto, mesmo que sejam espaços venais, eles funcionam, e o fazem de modo que garantem a estabilidade do próprio Estado, apesar de serem dirigidas por maus governantes ²⁴³. Afinal, a elite, segundo Faversani, é dividida entre aqueles que governam mal e aqueles que nem isso o fazem, pois a grande maioria não estaria com suas atenções voltadas para sanear o Estado ou cultivar a filosofia. Assim, Sêneca apresenta uma elite que está dividida entre vícios públicos e privados, mas sempre viciosa. É interessante considerar esta questão para compreendermos que os homens não se afastavam da vida pública por serem oprimidos por um tirano, mas para praticar melhor os seus próprios vícios. Sêneca indica que o Império, enquanto Estado, era, para essa aristocracia, uma forma de extrair vantagens tanto para si mesmo, quanto para aqueles com os quais haveria relações próximas, conforme o filósofo sugere neste ensinamento em sua carta:

²⁴⁰ FAVERSANI, Fábio. **Estado e Sociedade no Alto Império Romano: um estudo das obras de Sêneca**. Ouro Preto: Editora da UFOP, 2012. p. 143.

²⁴¹ *Ibidem*. p. 147.

²⁴² *Ibidem*. p. 148.

²⁴³ *Ibidem*. p. 151.

Um homem que possuía bens de fortuna em terra e no mar, que **enveredou pela administração pública para não deixar por experimentar alguma forma de obter proveitos**, foi arrebatado desta vida no próprio momento em que tudo lhe corria bem e os bens pecuniários se acumulavam sobre ele [...] ²⁴⁴ - grifo nosso.

Uma vez que o Estado estaria diretamente relacionado com o imperador e a centralização de seu poder, a ordenação da própria sociedade estaria vinculada às restrições à liberdade. Ao cidadão era fundamental obedecer à ordem – naquela conjuntura, a ordem era representada pelo próprio imperador – para que esta mesma ordem pudesse permanecer, e, com isso, conseqüentemente, os direitos que ela confira aos próprios cidadãos. O imperador era, então, aquele que estabelecia o vínculo, o qual possui o poder de intervir na coesão das forças públicas. Afinal, o Estado só existe onde há uma ordem pública, garantias e até mesmo privilégios, que são cotejados e conservados a partir da existência do próprio Estado. Isso pode ser observado quando Sêneca escreve:

“Quando o rei está incólume um só espírito reina, mas morto ele rompem-se os laços sociais!”. **O nosso rei é a alma; se esta permanece incólume, todas as nossas funções e deveres se realizam na mais perfeita ordem, mas se ela começa a oscilar, por pouco que seja, tudo o mais em nós é afetado.** E quando a alma cede ao império do prazer, os nossos talentos e as nossas ações degradam-se, todos os nossos esforços carecem por completo de consistência ²⁴⁵ - grifo nosso.

Sêneca, portanto, vê no imperador o elemento que representa o Estado em última instância, conjunturalmente. Não é, porém, o Estado de fato. Igualmente, a aristocracia procura extrair vantagens do próprio Estado e se ocupam de cargos administrativos ao lado do imperador, sendo, contudo, sempre viciosos, conforme apresentado acima. Esses, em conjunto, também não são o Estado. Para Sêneca, segundo Favversani: “O Estado é a ordenação que a sociedade deveria cumprir, incluindo os lugares sociais que esse ordenamento pressupõe, e o conjunto dos instrumentos existentes para coagir os indivíduos a ela se adequarem” ²⁴⁶.

²⁴⁴ Sen. *Ep.* 101.4.

²⁴⁵ Sen. *Ep.* 114.23.

²⁴⁶ FAVERSANI, Fábio. **Estado e Sociedade no Alto Império Romano: um estudo das obras de Sêneca.** Ouro Preto: Editora da UFOP, 2012. p. 156.

5. PAULO DE TARSO E A INTEGRAÇÃO MEDITERRÂNICA

5.1. A cultura helenística e sua influência no cristianismo

Conforme já discutido anteriormente, o cristianismo surge imerso num contexto de profundas transformações no Mediterrâneo que culminou na influência mútua de diversas culturas. Embora o cristianismo tenha suas raízes diretamente relacionadas com os judaísmos que havia na Palestina – os quais estavam inseridos nessa ampla rede mediterrânica de influências – sua mensagem não ficou circunscrita à região da Judeia, ou mais amplamente, da Palestina, mas superou as fronteiras, arraigando-se, desde logo, nas relações existentes no século I d.C., as quais eram dominadas, principalmente, pela cultura helenística. Dessa forma, podemos compreender um novo processo de “helenização do cristianismo”.

Jaeger, em sua obra intitulada *Cristianismo primitivo e paideia grega*, na qual o autor analisa as relações entre ambos os fenômenos, infere que a ideia de helenização precisa ser apresentada, antes de discutir acerca do tema. Segundo o autor, já na idade apostólica é possível encontrar vestígios do que seria uma primeira etapa do helenismo cristão, sobretudo a partir do uso da língua grega nos escritos neotestamentários, que se prolonga até os tempos pós-apostólicos. Esse fenômeno seria, portanto, o significado original da palavra *hellenismos*²⁴⁷. Afinal, a partir do uso da língua grega, os apóstolos introduzem no evangelho de Jesus todo um conjunto de conceitos, categorias intelectuais, metáforas e conotações que são características daquela língua. Segundo o autor, há uma explicação óbvia para a assimilação rápida do evangelho no ambiente em que se efetuam as primeiras gerações cristãs: 1. O cristianismo surge como um fenômeno judeu, e os judeus já estavam helenizados nos tempos de Paulo, não somente os da diáspora, mas também os da Palestina – como apresentamos em seção anterior; e 2. Segundo o relato de *Atos dos Apóstolos*, é para a porção helenizada do povo judeu que os missionários cristãos irão se voltar primeiro²⁴⁸, conforme se observa: “Naqueles dias, aumentando o número dos discípulos, surgiram murmurações dos **helenistas** contra os hebreus. Isto porque, diziam aqueles, suas viúvas eram esquecidas na distribuição diária”²⁴⁹ (grifo nosso). Vale ressaltar aqui que o surgimento do termo “helenistas” no trecho supracitado, em oposição a “hebreus”, não significa “gregos” – este

²⁴⁷ *Hellenismos* é um substantivo que deriva do verbo *helenizo* que significa “falar grego”. Assim, *hellenismos* significava, originalmente, o uso correto da cultura grega. Cf. JAEGER, Werner. **Cristianismo primitivo y paideia griega**. México: Fondo de Cultura Económica, 1985. p. 13.

²⁴⁸ *Ibidem*. p. 14, 15.

²⁴⁹ At 6.1.

termo é utilizado para designar os gentios/não-judeus e aparece em outras partes. O termo “helenistas” serve aqui como o termo oficial de *Atos dos Apóstolos* para se referir àqueles de fala grega entre os judeus, o que conseqüentemente irá se aplicar às primeiras comunidades cristãs de Jerusalém à época de Paulo. Seguindo este mesmo relato acerca da relação dos judeus com os helenistas, quando o autor relata o martírio do jovem Estevão, são citados diversos integrantes de sinagogas que não pertenciam à Jerusalém, tais como cirenaicos, alexandrinos, da Cilícia e da Ásia. Uma destas sinagogas é descrita pelo autor como a “sinagoga dos Libertos”²⁵⁰, o que surge como uma possível referência aos judeus que foram levados a Roma como escravos por Pompeu, em 63 a.C..

O surgimento do próprio termo Χριστιανούς – depois traduzido como “cristãos” e atribuído como alcunha para os adeptos do cristianismo – concedido a Paulo e Barnabé, origina-se na cidade grega de Antioquia²⁵¹. Era a língua grega que era falada em todas as sinagogas no Mediterrâneo, tendo, como exemplo, não só a tradução da Torá, a Septuaginta, amplamente utilizada no século I d.C.²⁵², mas também a produção de Fílon de Alexandria, judeu que escreve em grego para o seu povo e não para os gentios. Além disso, uma ampla comunidade de prosélitos ao judaísmo só seria possível se as cerimônias realizadas nas sinagogas da diáspora fossem realizadas em grego. É nessas sinagogas que o ministério de Paulo se desenvolveu, conforme discutido alhures. As discussões do apóstolo tanto com os judeus quanto com os gentios são realizadas em grego, a partir da riqueza da argumentação lógica e retórica grega²⁵³, conforme se observa:

Estando para ser recolhido à fortaleza, disse Paulo ao tribuno: “É-me permitido dizer-te uma palavra?” Replicou-lhe o tribuno: “**Sabes o grego?** Não és tu, acaso, o egípcio que, dias atrás, sublevo e arrastou ao deserto quatro bandidos?” Respondeu-lhe Paulo: “Eu sou judeu, de Tarso, da Cilícia, cidadão de uma cidade insigne. Agora, porém, peço-te permite-se falar ao povo.”²⁵⁴ – grifo nosso.

Foi justamente a missão dos primeiros cristãos que obrigou os apóstolos a usarem não só a língua, mas as formas de literatura e os gêneros literários da cultura helenística ao se

²⁵⁰ At 6.9.

²⁵¹ At 11.26

²⁵² Nos ambientes de culto judaicos já não era mais utilizada a versão em hebraico da Torá, mas sim a versão grega.

²⁵³ JAEGGER, Werner. **Cristianismo primitivo y paideia griega**. México: Fondo de Cultura Economica, 1985. p. 16, 17.

²⁵⁴ At 21.37-39.

dirigirem aos judeus helenizados, bem como aos gentios. Essa atividade, segundo Jaeger, pode ser compreendida como um discurso protréptico, característico das escolas filosóficas no período helenístico. Por meio desse tipo de discurso as escolas ganhavam cada vez mais adeptos; nesse tipo de pregação, os filósofos recomendavam todo seu conhecimento como o único caminho possível para a felicidade ²⁵⁵. Além, obviamente, de o próprio estilo epistolar, também característico das escolas filosóficas deste período, como as cartas de Epicuro, as cartas de Cícero e as cartas de Sêneca.

Tal influência fica ainda mais clara a partir do relato de Atos 17, quando é narrada a visita de Paulo à Atenas. De acordo com a narrativa, Paulo não só falava nas sinagogas de Atenas, mas também discursava em praça pública, e, posteriormente, no Areópago de Atenas, perante alguns filósofos, tanto da escola epicurista quanto do estoicismo, acerca do Deus desconhecido que figurava entre os monumentos dedicados aos deuses. É possível verificar que Paulo cita alguns ensinamentos filosóficos estoicos, como o *Hino a Zeus* de Cleanto, ao afirmar que os homens são parte da linhagem divina. Tal discussão demandava de Paulo uma base comum com os ouvintes e debatedores, pois se falasse de outra maneira, não seria compreendido e falharia em sua missão. Dessa forma, Paulo escolheu lançar mão da tradição filosófica de seu período, a qual era a parte mais representativa da cultura grega ainda viva naquele momento. Conforme Jaeger afirma, embora a *paideia* clássica tivesse sido superada pelos ensinamentos cristãos, uma vez que Jesus passou a ser o centro desse novo movimento que também é cultural, a *paideia* clássica foi convertida em seu instrumento ²⁵⁶.

É partindo desse princípio que conseguimos identificar como o cristianismo se baseou na cultura helenística predominante no Império Romano para se expandir sobre as demais regiões do Mediterrâneo. Entretanto, ao analisar a produção literária paulina, observamos que não se trata somente do uso da língua grega, ou do gênero literário característico daquele período. Se compararmos, rapidamente, os ensinamentos de Jesus presente nos Evangelhos com o ensinamento paulino presente em suas cartas, nós podemos verificar que há dentro do corpo epistolar de Paulo uma tendência maior para a vida prática, por se debruçar diretamente para os problemas internos das comunidades cristãs recém-fundadas, ou por se tratar da

²⁵⁵ JAEGER, Werner. **Cristianismo primitivo y paideia griega**. México: Fondo de Cultura Economica, 1985. p. 20, 21.

²⁵⁶ *Ibidem*. p. 25.

apresentação da sua perspectiva acerca do que seria o Evangelho, o que o diferenciava dos demais apóstolos. Paulo escreveu:

Quando, porém, aquele que me separou desde o seio materno e me chamou por sua graça, houve por bem revelar em mim seu Filho, para que eu o evangelizasse entre os gentios, **não consultei carne nem sangue, nem subi a Jerusalém aos que eram apóstolos antes de mim**, mas fui à Arábia, e voltei novamente a Damasco ²⁵⁷ - grifo nosso.

O evangelho apresentado por Paulo aos gentios não estava baseado naquilo que aqueles que eram apóstolos antes dele pregavam, mas em sua experiência pessoal, vivida no que Atos 9 descreve como uma grande visão no caminho para Damasco. Paulo, portanto, tem uma argumentação diferenciada e é esta argumentação que se tornou para nós objeto de estudo. Partindo do que já discutimos acima acerca da educação e origem social de Paulo, além da imersão na cultura helenística por parte dos judeus dentro e fora da Palestina, observamos que essa tendência paulina em argumentar acerca da vida prática envolve diretamente uma doutrinação moral, a qual está diretamente relacionada com a corrente filosófica dominante em seu tempo, a saber, o estoicismo imperial. Dessa maneira, apresentaremos aqui como essa moral estoica se constituía e, posteriormente, lançando mão do aparato teórico-metodológico da História Comparada, desenvolvido por Marc Bloch, analisaremos a relação entre a moral estoica e o cristianismo paulino.

5.2. A moral estoica

Para que possamos estabelecer uma análise comparada entre a moral estoica e o que se tornou o cristianismo paulino, torna-se imprescindível que discutamos, aqui, o que era a moral estoica, principalmente em sua vertente senequiana. Conforme afirmamos na seção acerca das *Cartas de Sêneca a Lucílio*, esta obra se tornou a mais importante do filósofo, pois nela surgem questões práticas acerca da moralidade que se tornou sinônimo de estoicismo, sobretudo imperial. A moral estoica tinha como característica a exigência de que os seres humanos alcançassem a virtude perfeita e, conseqüentemente, agissem de acordo com ela ²⁵⁸. O período vivenciado por Sêneca – a era Julio-claudiana – foi, sem dúvidas, o período mais positivo para a expansão desta filosofia, bem como de outras atividades filosóficas. Diversos aristocratas encontraram no estoicismo uma moralidade que poderia servir como norteadora

²⁵⁷ Gl 1.15-17.

²⁵⁸ INWOOD, Brad. **Reading Seneca: Stoic Philosophy at Rome**. Nova Iorque: Oxford University Press, 2005. p. 95.

para suas investidas políticas, além de servir de base teórica para reprovação moral de um imperador específico ou de suas ações, e de um desligamento ou suicídio orientado por princípios ²⁵⁹. Sêneca era um aristocrata romano no centro do poder. Além disso, é preciso considerar que a filosofia estoica não se resumia em sua moralidade, mas tinha seu ensinamento dividido em três partes, a saber, a física, a lógica e a moral ²⁶⁰. De acordo com Gill, há um sinal importante de que esta filosofia permaneceu viva durante o período do principado romano: os tratados que foram produzidos ainda mantinham as três áreas do estoicismo, sobrevivendo por inteiro ou em sua maior parte. Tais tratados são o que nos possibilita um acesso maior às teorias estoicas que já eram desenvolvidas em séculos precedentes. Isso, sem dúvidas, rompe com a ideia comumente apresentada de que o estoicismo imperial tinha como originalidade a moralidade, e que teria abandonado com os princípios da física e da lógica. O que há de original neste período não se trata de um conjunto de novas ideias, mas de uma nova percepção que ainda se baseia na ideia preexistente ²⁶¹.

O que se pode compreender acerca de toda essa filosofia é que sua especificidade em relação às demais de seu tempo se localiza em seu caráter naturalista, pois a própria moralidade era compreendida como um fenômeno natural. Ter uma ação moral não implicava em uma luta contra a própria natureza, mas sim no seu desenvolvimento integral ²⁶². Dessa forma, torna-se imprescindível para a nossa análise compreender o que foi essa moral estoica, para entendermos como ela aparece e é aplicada na obra senequiana.

Para que a moralidade fosse compreendida em termos de naturalidade, os estoicos a formularam de forma sistemática e rigorosa, expondo-a com base em uma exposição metódica a fim de demonstrarem sua tese. Para tal, a moral era distinguida em oito lugares: o lugar do impulso, o lugar dos bens e males, o lugar das paixões, o lugar da virtude, dos fins, do valor primeiro das ações, das conveniências e do que é preciso aconselhar e desaconselhar ²⁶³, que por questão de espaço, não os definiremos por completo, apenas elencaremos alguns aspectos que consideramos importante para a nossa pesquisa. O impulso (ὄρμη), portanto, é o ponto de partida da moral estoica, caracterizando, assim, seu naturalismo, já que o impulso é aquilo

²⁵⁹ GILL, Christopher. A escola no período imperial romano. In: INWOOD, Brad. **Os estoicos**. São Paulo: Odysseus, 2006. p. 36.

²⁶⁰ Adotaremos, nesta pesquisa, o termo “moral” para se referir a esta parte do estoicismo que se tornou predominante na obra senequiana por ser este o termo usado entre os latinos, ao passo que o termo “ética” era usado entre os gregos.

²⁶¹ GILL, Christopher. *Op. cit.*, 2006, p. 41.

²⁶² BENATOÏL, Thomas. A virtude, a felicidade e a natureza. In: GOURINAT, J. -B; BARNES, J. **Ler os estoicos**. São Paulo: Edições Loyola, 2013. p. 117.

²⁶³ *Ibidem*. p. 117, 118.

que explica os próprios movimentos, sendo uma das faculdades presentes em todos os animais. Tanto os animais, quanto os bebês, são analisados pelos filósofos como sendo, desde o nascimento e de forma espontânea, atraídos pelo que lhes é apropriado (οικεῖον) - como o alimento - e fugindo do que lhes é estranho – como os predadores. Isso não lhes é ensinado, mas é inato, vem pela natureza, por meio de uma apropriação (οικείωσις) em relação a si mesmos ²⁶⁴. Assim, seu impulso primeiro seria o de conservar a si mesmo, o que os faz distinguir em seu próprio ambiente as “coisas naturais” (κατα φύσιν) que os conservam, e as coisas “contra a natureza”, que os prejudicam ²⁶⁵. Dentro desse sistema, o que difere os homens dos animais é a capacidade de usar a razão (λόγος), que vem para moderar esses impulsos, conferindo-lhes uma ordem. Dessa maneira, a razão atua articulando cada um dos impulsos como “conveniente” (καθῆκον), além de avaliar como convenientes também determinadas atitudes, a partir do aspecto da situação, do objetivo e/ou de certa norma. Nesse sistema, a racionalização não muda o comportamento do sujeito, mas o coloca em uma posição de agir somente depois de ter dado seu assentimento – implícita ou explicitamente – a um conveniente ²⁶⁶.

É por meio do uso da razão que o homem pode alcançar a virtude, uma vez que ao selecionar entre as coisas naturais e rejeitar o que seja contrário à natureza, o que vem em seguida é outra seleção, ligada a ideia de conveniente. A partir da aquisição da inteligência por parte do homem – que os estoicos chamam de noção (έννοια) – e da percepção da ordem, o homem dá mais valor a esta nova aprendizagem do que a tudo o que havia aprendido antes ²⁶⁷. Isso se torna essencial no entendimento do que seria a ideia de uma moralidade vinculada ao naturalismo estoico. Benatoil apresenta que:

Mesmo se o homem não toma consciência da importância cosmológica de sua conduta senão tardiamente, quando ele reflete sobre o bem, as virtudes e a felicidade, esta já estrutura implicitamente todo o seu desenvolvimento anterior, e portanto as análises pertinentes ao lugar referente ao impulso [...] ²⁶⁸.

O que é, então, a paixão e a virtude? A paixão (πάθη) é um impulso irracional que é gerado a partir de uma falsa opinião, tomando como bem ou mal aquilo que deve ser tratado

²⁶⁴ Sêneca trata sobre essa relação entre os animais e a οικείωσις em sua Carta 121.

²⁶⁵ BENATOÏL, Thomas. A virtude, a felicidade e a natureza. In: GOURINAT, J. -B; BARNES, J. **Ler os estoicos**. São Paulo: Edições Loyola, 2013. p. 118.

²⁶⁶ *Ibidem*. p. 119, 120.

²⁶⁷ *Ibidem*. p. 120, 121.

²⁶⁸ *Ibidem*. p. 123, 124.

como indiferente. Assim, a paixão é vista como uma perversão da razão ²⁶⁹. A virtude (ἀρετή), por sua vez, é a disposição de agir de forma honrada, sendo, por isso, a excelência da natureza humana, a razão reta, e, portanto, a coerência absoluta entre o espírito e a conduta. A coerência da conduta é o critério da virtude, uma vez que as ações não são boas ou más em si mesmas. Assim, as almas que não atingem essa coerência absoluta também são viciosas ²⁷⁰. Além disso, dentro desse sistema moral, torna-se impossível que um sujeito tenha uma virtude sem possuir todas as demais. O estoicismo define, a partir de sua influência socrática, a existência de quatro virtudes cardeais – a justiça, a coragem, a moderação e a sabedoria – a partir das quais todas as demais virtudes estão “subordinadas” ²⁷¹. De acordo com Schofield, havia uma relação entre as virtudes cardeais, pois os estoicos especificavam três virtudes a partir da φρόνησις, a sabedoria prática, em uma ideia de unidade na pluralidade. Dessa forma, a sabedoria como justiça envolvia questões de distribuição; a sabedoria como moderação estava relacionada a assuntos que demandavam escolha; e como coragem, em assuntos que demandavam resistência ²⁷².

Vale ressaltar, porém, que os estoicos dividiam a sua moralidade em três campos: as coisas boas, as coisas más e os indiferentes. As coisas boas seriam aquelas que fazem parte da virtude, as coisas más são aquelas que fazem parte das paixões/vícios, e os indiferentes seriam aquilo que não é bem, nem mal. Com base nessa ideia, os homens devem viver escolhendo as ações que são de acordo com a natureza, conforme apresentamos acima. Se todas as coisas são naturais, parece que os homens jamais escolheriam algo que fosse contrário à natureza. O campo dos indiferentes, contudo, é a área em que o homem pode cometer erros e acertos, pois sua escolha não está relacionada à ação em si, visto que ela não possui valor em si mesma, isto é, não é um bem ou um mal, mas indiferente. Surge, nesse caso, a noção de preferível e de conveniente, que tratamos acima. Uma vez que no homem há a οικείωσις (apropriação), este sempre irá escolher pela saúde, por exemplo, segundo a Φύσις (Natureza). Em alguns casos, todavia, escolher a doença terá valor moral, porque a escolha não está relacionada com a ideia de bens ou males. Os indiferentes são delimitados pela escolha do sujeito que recai sobre aquilo que pode ser escolhido com esforço e diligência, o que exige o uso do λόγος, da

²⁶⁹ BENATOÏL, Thomas. A virtude, a felicidade e a natureza. In: GOURINAT, J. –B; BARNES, J. **Ler os estoicos**. São Paulo: Edições Loyola, 2013. p. 124.

²⁷⁰ *Ibidem*. p. 125.

²⁷¹ *Ibidem*. p. 127.

²⁷² SCHOFIELD, Malcolm. Ética estoica. In: INWOOD, Brad. **Ler os estoicos**. São Paulo: Odysseus, 2006. p. 267.

razão ²⁷³. A οικείωσις (apropriação), então, surge como algo que promove as qualidades que são requeridas para que venha a agir de modo apropriado, sobretudo a partir da moderação, coragem, justiça e, por conseguinte, pela φρόνησις, a sabedoria ²⁷⁴. Segundo Gazolla a “escolha moral é sempre argumentável, é sempre um esforço” ²⁷⁵. A φρόνησις (sabedoria), se direciona, portanto, aos convenientes ²⁷⁶.

Durante o principado romano, o estoicismo já não era uma escola, mas diversos autores elaboraram tratados com base na doutrina moral precedente. As *Cartas a Lucílio*, de Sêneca, nosso objeto de análise, são um tipo de versão escrita que se baseia nessas doutrinas, mas são formuladas em um estilo que não é o técnico, tendo audiência que não era necessariamente adepta da filosofia estoica, o que não confere ao nosso autor a alcunha de “professor estoico”. Além disso, embora essa obra também seja considerada um “ensinamento estoico”, é preciso diferenciar entre o objetivo da obra e seu gênero discursivo ²⁷⁷. Sêneca, porém, não deixa de se apresentar como um mestre na sua obra, conforme discutimos em seção anterior.

Segundo Long, o estoicismo era uma visão de mundo exaustiva e se tornou um sistema de pensamento no qual os indivíduos tinham liberdade para impor sua própria marca ²⁷⁸. Mesmo no período imperial, portanto, em que há três grandes nomes do estoicismo – como Sêneca, Epicteto e o imperador Marco Aurélio – é possível diferenciar o que seria o estoicismo entre cada um deles. O estoicismo de Sêneca urge a ideia de que o bem e a prosperidade exigem o tratamento de um sujeito para com os outros como se eles fossem suficientemente aparentados entre si, de maneira que não haja lugar para tensões significativas entre o egoísmo e o altruísmo. Essa tese estava baseada no conceito de οικείωσις (apropriação) apresentado acima. A οικείωσις (apropriação) em relação a si está sempre acompanhada da οικείωσις (apropriação) em relação ao outro, aos “laços naturais” entre os sujeitos. Natural, aqui, segundo Long, deve ser compreendido a partir de um sentido normativo, sendo necessário para a constituição do ser humano o cuidar bem do outro, tanto

²⁷³ GAZOLLA, Rachel. **O ofício do filósofo estoico: o duplo registro do discurso da Stoa**. São Paulo: Edições Loyola, 1999. p. 102, 103.

²⁷⁴ SCHOFIELD, Malcolm. Ética estoica. In: INWOOD, Brad. **Ler os estoicos**. São Paulo: Odysseus, 2006. p. 270.

²⁷⁵ GAZOLLA, Rachel. *Op. cit.*, 1999, p. 106.

²⁷⁶ *Ibidem*. p. 107.

²⁷⁷ GILL, Christopher. A escola no período imperial romano. In: INWOOD, Brad. **Os estoicos**. São Paulo: Odysseus, 2006. p. 40.

²⁷⁸ LONG, Anthony A. A ética: continuidades e inovações. In: GOURINAT, J. –B; BARNES, J. **Ler os estoicos**. São Paulo: Edições Loyola, 2013. p. 199.

quanto do próprio bem, além de não buscar o próprio interesse à custa do outro ²⁷⁹. Compreendendo o sujeito como participante da natureza, sua própria identidade é considerada, em primeiro lugar, como participante do Todo, tendo o sujeito sua inteireza como uma *polis*, e, secundariamente, como a parte de uma comunidade local. O estoico é, por isso, um ser cosmopolita ²⁸⁰. Assim, no período imperial, entendia-se que tanto o professor quanto o aluno estoicos seriam capazes de se adaptarem socialmente à maioria das ocasiões em que se encontrassem, porque se os valores fundamentais do estoicismo estão baseados na virtude do caráter, isso não depende dos acontecimentos externos nem das funções oficiais que o sujeito possa exercer ²⁸¹, o que faz com que não se torne necessário o afastamento do mundo por parte do filósofo, conforme escreve Sêneca:

A primeira coisa que a filosofia nos garante é o senso comum, a humanidade, o espírito de comunidade, coisas de cuja prática nos afastará uma vida demasiado diferente. Devemos precaver-nos, não vão os nossos atos, que desejamos merecedores de admiração, tornar-se antes ridículos e odiosos [...] ²⁸².

Retomando, nesse sentido, a tese de Gill de que o tipo de “originalidade” que se pode verificar no estoicismo imperial está relacionado a uma nova perspectiva com relação ao debate antigo, vemos que há uma nova proposição neste período que é a ideia de moral prática ou aplicada, que se percebe claramente nas *Cartas a Lucílio*. A noção de um aconselhamento prático estava centrada na determinação de que algumas ações seriam “apropriadas”, bem como no estabelecimento na vida dos sujeitos da relação correta entre ter vantagens “preferíveis” e agir de maneira virtuosa, ou fazer progressos em direção à virtude. Além disso, a paixão (*πάθη*), que é um tipo específico de erro conforme apresentamos acima, é tratada como doença que precisa ser curada por meio da análise de sua origem e de sua própria natureza, o que ocorre por meio do aconselhamento ²⁸³. Essa ideia de aconselhamento prático da moral, ou seja, da teoria aplicada, é, portanto, característica das *Cartas a Lucílio*, conforme se observa:

[...] Antes de mais, em verdade, tu debes ajuizar quanto cada coisa vale, em seguida manifestar para com cada tendência controlada e na medida justa;

²⁷⁹ LONG, Anthony A. A ética: continuidades e inovações. In: GOURINAT, J. –B; BARNES, J. **Ler os estoicos**. São Paulo: Edições Loyola, 2013. p. 200.

²⁸⁰ *Ibidem*. p. 202.

²⁸¹ *Ibidem*. p. 203.

²⁸² Sen. *Ep.* 5, 4.

²⁸³ GILL, Christopher. A escola no período imperial romano. In: INWOOD, Brad. **Os estoicos**. São Paulo: Odysseus, 2006. p. 44.

finalmente importa que estejam de acordo a tua tendência e a tua ação, de modo que em todos os teus atos te mostres conseqüente contigo mesmo ²⁸⁴.

Partindo desse ponto de vista, o homem virtuoso seria aquele, então, que realiza em relação ao que é honroso uma “escolha de vida”. O sujeito implica toda a sua existência na realização incondicional pelo que é desejável e por aquilo que possui mérito em si próprio. Em sua vida dedicada ao bem, há situações em que ele obtém ou recusa um indiferente ²⁸⁵. As paixões são os juízos errôneos. O ideal da moralidade, portanto, é uma vida de ἀπάθεια, ou seja, ausente de paixões ²⁸⁶. A finalidade é viver de acordo com a natureza, o que é, segundo vimos, viver de acordo com a virtude, e, por conseguinte, viver segundo a virtude é alcançar a felicidade.

A virtude (ἀρετή) no estoicismo era considerada, portanto, um estado mental interno, uma disposição da alma (Ψυχή), e este estado mental interno da ἀρετή (virtude) era identificada como a “arte da vida”, isto é, como apropriadamente pertencente ao indivíduo. Por isso a ἀρετή (virtude) está diretamente relacionada com o próprio bem-estar ou felicidade (εὐδαιμονία). Isto reflete o cerne da teoria moral estoica que apresentamos até aqui. Afinal, o ponto de partida desta moralidade é a própria οἰκείωσις (apropriação) ²⁸⁷. Uma vez que este princípio se relaciona com o sujeito em seu sentimento de autopreservação, no caso do agente moral, isto muda. Para que o sujeito seja considerado um ser racional, sua característica fundamental deve ser a alma racional, ao invés dos impulsos irracionais. Assim, quando um ser racional quer preservar sua própria constituição, este procura preservar sua racionalidade que é, por sua vez, cuidar da própria alma. O que está de acordo com a constituição deste ser é o próprio comportamento racional, e a preservação desta constituição só é possível se o sujeito cultivar a ἀρετή (virtude) de sua Ψυχή (alma). Para este ser, portanto, somente a virtude é considerada um bem. É a partir desta noção que se forma a famosa afirmação estoica apresentada acima de que somente a ἀρετή (virtude) é o bem e que todas as outras partes aparentemente benéficas são chamadas de indiferentes preferíveis. Embora o ser racional prefira ter saúde e ser rico, que são indiferentes preferíveis, por exemplo, estas coisas não

²⁸⁴ Sen. *Ep.* 89.14.

²⁸⁵ BENATOÏL, Thomas. A virtude, a felicidade e a natureza. In: GOURINAT, J. –B; BARNES, J. **Ler os estoicos**. São Paulo: Edições Loyola, 2013. p. 133.

²⁸⁶ LONG, Anthony A. A ética: continuidades e inovações. In: GOURINAT, J. –B; BARNES, J. **Ler os estoicos**. São Paulo: Edições Loyola, 2013. p. 205.

²⁸⁷ SELLARS, John. **The Art of Living: The Stoics on the Nature and Function of Philosophy**. Nova Iorque: Bloomsbury Academic, 2009. p. 56,57.

contribuem para a preservação da alma, e por isso, não são boas em si. Somente a ἀρετή contribui, neste sistema, para a preservação do ser racional ²⁸⁸.

Há, ainda, um último ponto da moral estoica que vale a pena ser elencado, que é o conceito do sábio. Os estoicos distinguiam o agente moral comum do homem sábio, sobretudo a partir da capacidade moral dos dois tipos de agentes. Para isso, os estoicos passaram a diferenciar a decisão moral de ambos a partir de termos distintos: “seleção” e “escolha”, em sentido estrito. Assim, há uma diferença acentuada entre o que é sábio e o agente moral que realizou considerável progresso ²⁸⁹. Essa diferença pode ser percebida, sobretudo, no que se refere à relação que o sábio e o agente comum possuem com a moral. Primeiro, a partir da articulação de diferentes valores atribuídos às coisas ou estado de coisas, isto é, aquelas que podem ou não ser objetos centrais da escolha moral; além disso, há uma distinção entre os atos apropriados (καθήκοντα) e as ações moralmente elevadas (κατόρθωμα) – estas últimas exclusivas do sábio – bem como a distinção entre tipos diferentes de atos apropriados ²⁹⁰. Em suma, o sábio não é o homem comum, logo, mesmo o filósofo não é o sábio. A concepção estoica do sábio é nada menos que o ideal da perfeição individual, é o sujeito descrito a partir de termos que são estritamente reservados aos deuses. Ele é, portanto, aquele que sempre faz o que é moral, é alguém que nunca é impedido no que faz, é infalível, sendo mais poderoso que todos os demais agentes morais, é o mais rico, o mais forte, o mais livre e o mais feliz. Por isso, dentro da concepção estoica, somente o sábio é o indivíduo digno do título de “rei” ²⁹¹.

De acordo com Husson, contudo, a existência do sábio é, na verdade, um pressuposto moral e não o fruto de uma constatação empírica. É a partir do conhecimento da natureza da alma e da virtude que se torna possível o entendimento de que a sabedoria não é somente possível, mas é o fim para o qual o desenvolvimento deste agente moral comum se dirige. Por isso, somente o sábio possui todas as competências consideradas efetivamente boas, e o conhecimento que ele possui acerca das coisas humanas e divinas, além de sua disposição moral, tornam-no apto a exercer todas as funções políticas, tanto em função de comando quanto de obediência. Logo, o sábio não é somente um homem perfeito que age sempre

²⁸⁸ SELLARS, John. **The Art of Living: The Stoics on the Nature and Function of Philosophy**. Nova Iorque: Bloomsbury Academic, 2009. p. 58.

²⁸⁹ INWOOD, Brad. **Reading Seneca: Stoic Philosophy at Rome**. Nova Iorque: Oxford University Press, 2005. p. 100.

²⁹⁰ *Ibidem*. p. 101.

²⁹¹ SELLARS, John. *Op. cit.*, 2009, p. 60.

conforme a virtude, mas é, também, uma espécie de homem total, que tem em si resumidas todas as perfeições reais e possíveis da humanidade. Sua sabedoria, no entanto, o liberta das paixões porque toma consciência da universalidade da condição humana em sua nudez ²⁹². É o sábio, nesse sentido, o conceito chave para a compreensão do que é considerado como ação boa, virtuosa (ἀρετή), pois esta ação é aquela que somente o sábio pode ter. Destarte, é por essa ideia do sábio como homem completo que Sêneca escreve:

[...] o sábio basta-se a si mesmo pra viver uma vida feliz, não simplesmente pra viver, na medida em que para viver carece de muita coisa, mas para ter uma vida feliz basta-lhe possuir um espírito são, elevado e indiferente à fortuna ²⁹³

5.3. A moral estoica e o cristianismo paulino: uma análise comparada

Nesta seção, nos dedicaremos a analisar, comparativamente, a moral estoica enunciada acima e o cristianismo paulino. Na primeira metade do século XX, o historiador francês Marc Bloch contribuiu significativamente para a produção historiográfica. Conjuntamente com Lucien Febvre, Bloch desenvolveu a ideia de uma “história-problema”, isto é, a noção de uma problematização dos fenômenos históricos, desenvolvendo um novo modo de trabalho para o historiador. Opondo-se ao antigo paradigma historiográfico, marcado por uma narração dos fatos históricos, a partir dos documentos, sobretudo escritos, Bloch defendeu a ideia de não somente realizar uma análise crítica da documentação histórica, mas também problematizá-lo, atravessando o recorte espaço-temporal da pesquisa.

Bloch não contribuiu somente para um novo fazer historiográfico no geral, mas especificamente trouxe uma nova visão para aquilo que era conhecido como método do “comparativismo histórico”. É a partir das colaborações de Bloch, segundo Barros, que é possível diferenciar esse “comparativismo histórico” – amplamente utilizado pelos historiadores há décadas – da História Comparada, a qual não é somente um método intuitivo, mas um nível mais aprofundado de observação e análise sistematizada, em que se torna relevante questionar o que pode ser comparado e como se realiza essa comparação, tornando-se, assim, uma metodologia específica ²⁹⁴.

²⁹² HUSSON, Suzanne. O conveniente, as paixões, o sábio e a cidade. In: GOURINAT, J. –B.; BARNES, J. (orgs.). **Ler os estoicos**. São Paulo: Edições Loyola, 2013. p. 149, 150.

²⁹³ Sen. *Ep.* 9.13.

²⁹⁴ BARROS, José D’Assunção. **História Comparada**. Petrópolis: Vozes, 2014. p. 45.

É a partir da contribuição de Bloch para a História Comparada que realizaremos aqui a nossa análise. O historiador estabeleceu a comparação como uma escolha de no mínimo dois fenômenos que estejam situados em meios sociais distintos, a fim de que suas semelhanças e suas diferenças sejam apresentadas, encontrando, assim, as analogias existentes entre si e, na medida do possível, explicar essas semelhanças e diferenças. Bloch delimita duas condições essenciais para que haja a comparação em seu método comparado: 1. Precisa haver semelhança entre os fenômenos observados; e 2. É necessário haver dissemelhança entre os meios em que os fenômenos ou fatos históricos aconteceram ²⁹⁵. Haja vista as condições aqui enunciadas, analisaremos, portanto, a moral estoica senequiana e o cristianismo paulino, observados como dois fenômenos semelhantes que ocorrem não somente em meios distintos do ponto de vista social, mas também espacial/geográfico.

Conforme analisado no quarto capítulo desta monografia, Paulo e Sêneca pertenciam a camadas sociais distintas, além da maioria do desenvolvimento do cristianismo paulino se dar no ambiente da Ásia Menor, ao passo que o estoicismo senequiano ter se desenvolvido na capital do Império Romano, a cidade de Roma. Tais fenômenos históricos são frutos de sociedades vizinhas, contemporâneas, embora ambos estivessem sob o poder hegemônico de Roma. Segundo discutimos em outro momento, muito embora o Império estendesse seu poder pelas regiões banhadas pelo mar Mediterrâneo, tais áreas mantinham, em si, sua característica, sua cultura. A partir da leitura comparada da produção senequiana – *Cartas de Sêneca a Lucílio* – e da produção paulina – *Carta de Paulo aos Romanos* – iremos aqui realizar o que Bloch apresenta como um dos resultados da análise a partir da História Comparada, que é o estudo de fenômenos cujo desenvolvimento está submetido às influências mútuas, causadas pela proximidade e sincronismo entre ambos, observando, assim, a causa dos fenômenos ²⁹⁶. A causa, aqui, porém, não deve se dar a partir da supervalorização de pequenos fatos locais, uma vez que segundo o historiador: “Um fenômeno geral só pode ter causas gerais” ²⁹⁷. Dessa forma, iniciaremos nossa análise observando os elementos característicos da moralidade senequiana presentes na obra paulina, a fim de identificarmos as semelhanças existentes entre os fenômenos, a partir de analogias.

²⁹⁵ BLOCH, Marc. Para uma história comparada das sociedades europeias. In: BLOCH, Marc. **História e historiadores**. Lisboa: Teorema, 1998. p. 120,121.

²⁹⁶ *Ibidem*. p. 122, 123.

²⁹⁷ *Ibidem*. p. 130.

Uma leitura analítica da *Carta de Paulo aos Romanos* nos revela uma profunda influência da moral estoica, inicialmente, a partir de alguns termos técnicos, em grego, que fazem parte das correntes filosóficas de seu tempo. Por questão de espaço, não apresentaremos as características morais do estoicismo analisando versículo à versículo, mas elencaremos aqui os casos em que consideramos mais expressivos no que se refere a essas analogias. No primeiro capítulo, portanto, podemos observar:

Por isso Deus os entregou, segundo o **desejo** (ἐπιθήμιας) dos seus corações, à **impureza** (ακαθαρσίαν) em que eles mesmos desonraram seus corpos. Eles trocaram a verdade de Deus pela mentira e adoraram e serviram à criatura em lugar do Criador, que é bendito pelos séculos. Amém! Por isso Deus os entregou à **paixões** (πάθη) aviltantes [...] ²⁹⁸ - grifo nosso.

Haja vista que, a partir deste trecho, Paulo introduz a conhecida lista de vícios/paixões presentes neste capítulo (Rm 1.28-31), é interessante como a elas o autor se refere. A moral estoica não analisava as ações dentre aquilo que não é virtuoso ou vicioso, mas dentre os indiferentes, como atos apropriados/convenientes ou inapropriados/inconvenientes, conforme elucidado em seção anterior. Ao observarmos o versículo 28 (Καὶ καθὼς οὐκ ἔδοκίμασαν τὸν θεὸν ἔχειν ἐν ἐπιγνώσει, παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ θεὸς εἰς ἀδόκιμον νοῦν, ποιεῖν τὰ μὴ καθήκοντα ²⁹⁹ – grifo nosso), percebemos o uso da noção estoica de atos inapropriados, estabelecendo uma forma de título para a seção que viria a seguir. Esse vício moral apresentado por Paulo tem sua origem numa insuficiente ou equivocada apreciação de Deus. Assim, mesmo na lista apresentada pelo autor, não se tratam de ações ou tipo de ações, mas de estados mentais, indicando que Paulo estava se referindo a pessoas que são viciadas ³⁰⁰. A esses vícios/paixões, Paulo associa a noção de pecado, o que fica claro quando roga: “Portanto, que o pecado não impere mais em vosso corpo mortal, sujeitando-vos às suas **paixões** (ἐπιθήμιας)” ³⁰¹.

A filosofia estoica, dividida em três partes – lógica, física e moral –, chegou ao período imperial romano produzindo mais no aspecto moral do que nas outras áreas.

²⁹⁸ Rm 1.24-26. Os termos elencados nesta citação são muito importantes para o sistema moral estoico. É interessante como Paulo introduz o assunto falando de “desejos”, “ἐπιθήμιας”, que neste sistema é um dos termos genéricos para se referir à todas as paixões. Cf. ENGBERG-PEDERSEN, 2008, p.541.

²⁹⁹ Traduzido: “E como não julgaram bem ter o conhecimento de Deus, Deus os entregou à sua mente incapaz de julgar, para fazerem o que não convém” (Rm 1.28 – grifo nosso).

³⁰⁰ ENGBERG-PEDERSEN, T. Paulo, as virtudes e os vícios. In: SAMPLEY, J. Paul. **Paulo no mundo greco-romano**. São Paulo: Paulus, 2008. p. 554.

³⁰¹ Rm 6.12. Novamente o uso do termo “ἐπιθήμιας” por Paulo que na tradução da Bíblia de Jerusalém, em Língua Portuguesa, traz a palavra “paixões”, mas que seria melhor traduzido por “desejos”.

Entretanto, essa divisão tripartite é, na verdade, didática, para melhor compreensão do que o ensinamento deste sistema filosófico, pois não haveria um sem o outro. Dessa forma, não há moral sem física, nem física sem moral, o que fica claro quando Sêneca escreve que: “dentro de nós reside um espírito divino que observa e rege os nossos atos, bons e maus; e conforme por nós tratado assim ele próprio nos tratará. Sem a divindade ninguém pode ser um homem de bem”³⁰². De acordo com a visão senequiana, é por causa não somente de um exercício da razão que se alcança o Bem, mas também porque o espírito divino habita dentro do agente moral, tornando-o passível de se tornar um “homem de bem”. Esta percepção aparece claramente também na literatura paulina: “todos os que são conduzidos pelo Espírito de Deus são filhos de Deus”³⁰³ e “O próprio Espírito se une ao nosso espírito para testemunhar que somos filhos de Deus”³⁰⁴.

Há um princípio interessante que figura o discurso paulino tanto em Rm 5.1-11, quanto em Rm 8.18-39: a noção de sofrimento e tribulações. Friedrickson defende que Paulo estaria tão familiarizado com a tradição filosófica que lança mão de seus lugares comuns sem fazer esforço. Havia na filosofia estoica o ensinamento de que a razão ou a virtude seria a solução para o problema do sofrimento. Porém, Paulo apresenta a ideia de um sofrimento compartilhado. A moral estoica também compreendia a noção de que os amigos compartilhavam tudo, tanto a alegria, quanto o sofrimento e até a morte³⁰⁵. Paulo desenvolve esse raciocínio, expandindo-o radicalmente até que possam estar inclusos tanto Deus, Jesus e o Espírito Santo, quanto toda a criação³⁰⁶, conforme se observa:

Pois sabemos que a criação inteira **geme e sofre** as dores de parto até o presente. **E não somente ela. Mas também nós**, que temos as primícias do Espírito, **gememos interiormente**, suspirando pela redenção do nosso corpo [...] Assim também o Espírito socorre a nossa fraqueza. Pois não sabemos o que pedir como convém; mas o próprio Espírito intercede por nós com **gemidos inefáveis**³⁰⁷ - grifo nosso.

A grande novidade paulina dentro das listas de tribulações do capítulo oitavo é justamente situa-las dentro do contexto da amizade. O intuito era demonstrar como elas não

³⁰² Sen. *Ep.* 41.2

³⁰³ Rm 8.11.

³⁰⁴ Rm 8.16.

³⁰⁵ Para a noção do compartilhamento entre amigos, cf. Sen. *Ep.* 6.2; 48.2-4.

³⁰⁶ FRIEDRICKSON, David E. Paulo, as tribulações e o sofrimento. In: SAMPLEY, J. Paul. (org.). **Paulo no mundo greco-romano: um compêndio**. São Paulo: Paulus, 2008. p. 163. Para a noção do uso da natureza como compartilhadora dos sofrimentos humanos, cf. Sen. *Ep.* 71.11-16.

³⁰⁷ Rm 8.22-26.

podem separar o homem do amor de Deus. Afinal, mesmo no sistema filosófico, a separação seria o maior problema que uma amizade poderia enfrentar ³⁰⁸, e Paulo a cita duas vezes, uma no versículo 35 e outra no versículo 39. Se o sofrimento era o momento em que a virtude seria treinada ou demonstrada no sistema filosófico, Paulo vai além e apresenta as tribulações não só como formadoras do caráter (Rm 5.3,4), mas também como algo que não impede a amizade entre Deus e os homens ³⁰⁹.

Já no capítulo 15, no qual Paulo continua sua argumentação moral e está prestes a concluir sua carta, a figura de Jesus aparece como um exemplo que os cristãos devem seguir para viver uma vida moral. A vida daquela comunidade cristã deveria ser tal como a vida que Jesus levou enquanto esteve na terra. Assim, Paulo relaciona diretamente a vida moral dos cristãos de Roma com o estilo de vida de Jesus. Tal doutrinação moral, por sua vez, está pautada no relacionamento entre os próprios integrantes daquela comunidade, conforme Paulo escreve:

O Deus da perseverança e da consolação vos conceda terdes **os mesmos sentimentos uns para com os outros, a exemplo de Cristo Jesus**, a fim de que, de um só coração e de uma só voz, glorifiquei o Deus e Pai de nosso Senhor Jesus Cristo. Acolhei-vos, portanto, **uns aos outros, como também Cristo vos acolheu**, para a glória de Deus ³¹⁰ - grifo nosso.

Paulo, sem dúvidas, lança mão da ideia de um modelo a ser seguido para que seu ensinamento moral pudesse ter sentido dentre os pertencentes daquela comunidade. Dessa maneira, isto faz alusão à figura do sábio, dentro do sistema moral estoico, o qual seria o modelo de vida a ser seguido e que, durante o período do estoicismo imperial, deixa de ser totalmente diferente dos agentes morais comuns – como o era nas outras fases desta filosofia – e agora se torna mais próximo. Para Sêneca esse modelo sábio a ser seguido era, sem dúvidas, Catão ³¹¹. Afinal, ao seguir o exemplo das ações exercidas pelo sábio, o agente moral pode viver uma vida virtuosa, de acordo com a Natureza e, assim, alcançar a felicidade, conforme Sêneca escreve:

A nossa alma, portanto, **tenha um modelo** a quem venere e graças a cuja autoridade torne mais nobre mesmo o seu mais íntimo recesso. Feliz o

³⁰⁸ Cf. Sen. *Ep.* 55.8-11; 63.3

³⁰⁹ FRIEDRICKSON, David E. Paulo, as tribulações e o sofrimento. In: SAMPLEY, J. Paul. (org.). **Paulo no mundo greco-romano: um compêndio**. São Paulo: Paulus, 2008. p. 165, 166.

³¹⁰ Rm 15.6,7.

³¹¹ Cf. Sen. *Ep.* 11.10

homem que, não apenas pela sua presença, mas **até só pela sua imagem** torna os outros melhores! Feliz o homem capaz de ter por alguém tanto respeito que a **simples lembrança do modelo basta** para lhe dar ordem e harmonia espiritual! Quem for capaz de ter por alguém um tal respeito, em breve inspirará por seu turno respeito idêntico³¹² - grifo nosso.

Nas análises acerca das analogias entre o estoicismo imperial e o cristianismo paulino, com base na *Carta aos Romanos*, o capítulo 12, sem dúvidas, é o que melhor oferece os elementos constitutivos da moral paulina que dialogam diretamente com o estoicismo. Se do capítulo 3 ao 11 a estrutura argumentativa utilizada por Paulo pode ser comparada ao estilo da diatribe cínico-estoica, por se tratar de perguntas curtas, com respostas imediatas, a partir do capítulo 12, Paulo se utiliza de forma imperativa em seu discurso. Embora, conforme temos apresentado, podemos observar essa moralidade em todos os capítulos desta carta, o capítulo 12 inaugura uma seção em que há o que conhecemos como a moral senequiana, uma noção de moral prática, que é ensinada a partir de casos específicos. Uma vez que o tema central da carta paulina é a salvação de todos, Paulo aplica este ensinamento a partir de um caminho: o oferecimento do corpo como sacrifício vivo, santo e agradável a Deus, sendo isto o que o autor denomina de “culto racional” (λογικὴν λατρείαν)³¹³. Certamente aqui o apóstolo realiza um procedimento em que une as características de sua religiosidade judaica – a ideia de adoração a Deus a partir de sacrifícios – com a noção do uso do λογος (razão). Afinal, o apóstolo argumenta que essa adoração a Deus não pode ser ao molde do mundo, mas realizado a partir de uma renovação da mente.

Essa dimensão da transformação da mente pode ser observada como um tema bastante característico da doutrina moral estoica. Paulo não apresenta essa renovação mental com algo reduzido a uma renovação intelectual, mas como uma ação que transforma todo o modo de vida. Fica claro aqui que a argumentação paulina estabelece que essa mudança deve começar na mente, mas que fica visível a partir da prática, isto é, das ações que o indivíduo exerce. É só a partir da renovação da mente que o agente poderá discernir a vontade divina³¹⁴ e, com isso, poderá ter um pensamento condizente com aquilo que ele próprio é, e não um pensamento de tipo presunçoso. Sêneca escreve que “a virtude assenta em parte na teoria, e em parte na prática. É necessário não só aprender mas também confirmar pela ação aquilo que

³¹² Sen. *Ep.* 11, 9.

³¹³ Rm 12.1.

³¹⁴ Rm 12.2.

aprendeu”³¹⁵. Partindo dessa renovação, então, Paulo indica que os cristãos da comunidade de Roma passariam a compreender o que a vontade de Deus é boa (ἀγαθόν), agradável (εὐάρεστον), e perfeita (τέλειον)³¹⁶.

À luz do que apresentamos em seção anterior, podemos vislumbrar a noção de que a filosofia estoica estabelecia quatro virtudes cardeais - a justiça, a coragem, a moderação e a sabedoria – havendo, na moral prática, uma relação interna dessas virtudes, pois todas elas funcionam a partir da sabedoria. Paulo faz alusão justamente a esta ideia quando escreve que: “eu peço a todos e a cada um de vós que não tenha de si mesmo um conceito mais elevado do que convém (ὕπερφρονεῖν), mas uma justa estima (σωφρονεῖν), ditada pela sabedoria (φρονεῖν).”³¹⁷. O que regula as atividades humanas para o apóstolo, então, é a sabedoria (φρονεῖν) que gera a moderação (σωφρονεῖν). Este princípio, ainda ligado à ideia de que tudo começa na renovação da mente, mas se estende para a parte prática da vida humana, segue, ainda, uma nova noção apresentada por Paulo que diz respeito à unidade da comunidade cristã em Roma. Afinal, cada um deveria ter a respeito de si uma moderação que fosse ditada pela sabedoria, compreendendo que tudo isso ocorria a partir da medida da fé que Deus havia concedido a cada um. A metáfora do corpo surge, então, como uma nova maneira de explicar a relação interna da comunidade, fazendo com que a unidade fosse mantida. Essa metáfora, amplamente utilizada pelos autores latinos³¹⁸, ilustrando a obrigação e a responsabilidade nas relações humanas, também foi largamente conhecida pelos estoicos. Sêneca escreve que:

Tudo quanto vês, este espaço em que contém o divino e o humano, é uno, e nós não somos senão **os membros de um vasto corpo**. A natureza gerou-nos como **uma só família**, pois nos criou da mesma matéria e nos dará o mesmo destino; a natureza faz-nos **sentir amor uns pelos outros**, e aponta-nos a vida em sociedade³¹⁹ - grifo nosso.

Faz-se necessário que recordemos que o destinatário da correspondência paulina é a comunidade cristã que estava em Roma. Esta cidade, capital do Império, era marcada pelo

³¹⁵ Sen. Ep. 94.47.

³¹⁶ Rm 12.2.

³¹⁷ Rm 12.3

³¹⁸ Marcus Agripa em seu discurso acerca do Senado romano, segundo Tito Lívio, apresenta o povo de Roma como um grande corpo, no qual o Senado é o estômago, ao qual todo o corpo deve prover e por ele ser alimentado (Livy, *Epit.*, 2.32.9-12). Também Sêneca, no seu tratado *Sobre a clemência* escreve que havia uma relação muito próxima entre o povo de Roma e o imperador Nero, de forma que o imperador é a cabeça, e o povo, seu corpo (Sen. *Clem.* 1.3.5). Nestes e em outros casos, essa metáfora da unidade com relação ao corpo servia não somente para ensinar acerca da unidade em si, mas para aplicar alguma relação de dependência da grande massa para com alguém superior.

³¹⁹ Sen. Ep. 95.52.

atravessamento de uma rede comercial, de influências culturais e informações. Além disso, a própria comunidade cristã era formada tanto de judeus quanto de gregos ³²⁰. É totalmente plausível que os leitores desta carta entendiam não só a metáfora em si, mas sua completa aplicabilidade a partir dos parâmetros morais. O princípio estabelecido tanto em Paulo, quanto em Sêneca, em termos estoicos, é que todos os homens partilham com a natureza e com o divino a própria razão ³²¹. Dessa maneira, todos os agentes morais são iguais perante Deus, que distribui a função a cada um. Estas funções distribuídas a partir da vontade divina, Paulo chama de dons segundo a graça (χαρίσματα κατὰ τὴν χάριν) ³²², os quais são diferentes, mas todos servem para edificar o corpo, que é a própria comunidade. Entre estes dons (χαρίσματα) concedidos por Deus, segundo o apóstolo, ainda há o amor (ἀγάπη). Se observarmos a aplicabilidade destes χαρίσματα (dons) à luz do ensinamento completo deste capítulo, podemos perceber que todos só são possíveis a partir de algo que se iniciou na mente. Somente a partir do exercício racional é que os crentes da comunidade de Roma poderiam experimentar não só a vontade divina, mas cada virtude que cada um poderia ter. Paulo escreve:

Que vosso amor seja sem hipocrisia, detestando o mal e apegados ao bem; com amor fraterno, tendo carinho uns para com os outros, cada um considerando os outros como mais dignos de estima. Sede diligentes, sem preguiça, fervorosos de espírito, servindo ao Senhor, alegrando-vos na esperança, perseverando na tribulação, assíduos na oração, tomando parte nas necessidades dos santos, buscando proporcionar a hospitalidade ³²³.

Esse ensinamento paulino acerca de um amor fraterno é retomado nos versículos seguintes e ilustra bem o pensamento estoico de amor, solidariedade, justiça etc.. O sistema moral do estoicismo pressupunha que as ações externas não podem afetar o indivíduo no que ele é. As ações serão sempre virtude ou paixão, independente das circunstâncias. Somente os indiferentes, conforme discutido acima, são passíveis de ponderação e se adequam à situação na qual a reflexão moral, o uso da razão estabelece o que é preferível e o que não o é. Paulo, portanto, estabelece a necessidade de abençoar todos, mesmo aqueles que perseguem os cristãos; de abençoar e jamais amaldiçoar ³²⁴. Há necessidade de que todos possam ter a

³²⁰ Rm 1.16.

³²¹ Sen. *Ep.* 102.18.

³²² Rm 12.6

³²³ Rm 12.9-13.

³²⁴ Rm 12.14.

preocupação de fazer o que é bom para todos os homens, jamais retribuindo o mal que lhe foi feito. Sêneca escreve que:

Quando aconselhamos alguém a tanto estimar um amigo como a si próprio, ou a pensar que um inimigo se pode transformar em amigo, quando incitamos a aumentar o seu amor pelo primeiro e a refrear o ódio pelo segundo acrescentamos: “este procedimento é conforme à moral!”³²⁵.

A partir desta exposição das analogias e semelhanças entre ambos os movimentos que se desenvolveram sob o Império Romano, mas em sociedades diferentes, vizinhas e contemporâneas, podemos, indubitavelmente, concluir, a partir do método da História Comparada de Marc Bloch que houve uma influência desse estoicismo no cristianismo que surgira no século I d.C.. O próprio Império Romano possibilitou essa influência e a partir não somente da integração mediterrânica garantida pelo *Mare Nostrum*, mas também devido à alteração das fronteiras internas que desenvolveu uma rede de contatos. A documentação nos impede de identificarmos o local, a “origem” dessa influência, mas a partir da análise comparada podemos concluir que devido ao estoicismo ser uma corrente filosófica que surgiu na Atenas clássica, no século III a.C., e se expandiu em diversas fases, adentrando o período de dominação romana, em contraste ao cristianismo paulino que surge já no século I d.C., este sofreu influências daquele. Entretanto, não podemos ousar falar em casos de hibridismo, aculturação, crioulização etc. para nos referirmos a este fenômeno, uma vez que o que ocorreu com o cristianismo paulino não foi a criação de algo novo a partir do encontro de duas ou mais culturas, mas sim o surgimento de um fenômeno imerso em todas as relações do Mediterrâneo e que se desenvolve paralelamente aos demais fenômenos mediterrânicos, sendo, não somente influenciado por eles, mas também influenciador.

O Império Romano possuiu uma extensa faixa de terra que reuniu diversas realidades sociais, econômicas, políticas e principalmente culturais. Estas culturas, porém, não participavam da delimitação de fronteiras. Podemos falar de judaísmo fora da Judeia, de estoicismo fora de Atenas e de cristianismo fora da Palestina. Em termos de causa, podemos concluir, portanto, que o Império Romano foi o principal influenciador de todas as realidades culturais de sua época e que Paulo e o cristianismo não estavam fora de todo esse processo.

³²⁵ Sen. *Ep.* 95.63.

6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O cristianismo foi um movimento religioso que modificou as bases da sociedade romana e foi por ela moldado. Uma análise pormenorizada deste fenômeno traz à tona profundas reflexões não só referentes à maneira pela qual foi absorvido pelo próprio Império, mas como pode ser pensado como participante das relações intrínsecas ao processo de integração do Mediterrâneo. A partir da análise comparada das *Cartas de Sêneca a Lucílio* e da *Carta de Paulo aos Romanos*, podemos compreender como o que ficou conhecido por cristianismo paulino, marcado por uma moral preponderante, pode ser influenciado pelo estoicismo imperial. Essa moralidade paulina até os dias atuais é largamente ensinada, perdendo a alcunha de moral estoica e se tornando uma moral cristã. Entretanto, nossa análise permitiu compreendermos como essa vertente paulina do que viria a ser o cristianismo ocidental estaria imerso em uma realidade mais ampla de sua época. Nesse sentido, a História Comparada, tal como Marc Bloch desenvolveu, afastando-se de um simples comparativismo histórico, nos ajudou a estabelecer analogias entre ambos os fenômenos culturais e filosóficos do século I d.C., bem como encontrar as semelhanças. Além disso, com base no aparato teórico-metodológico da corrente francesa da AD, proposto por Dominique Maingueneau, pudemos observar como o gênero literário, o lugar de produção dos documentos e o destinatário de ambas as obras nos revelaram como a moral estoica era compreendida no século I d.C., bem como o cristianismo paulino representado pela *Carta de Paulo aos Romanos* foi largamente influenciado por essa moral.

Não há dúvidas de que lacunas ainda ficam abertas e que demandariam maior tempo para seu preenchimento. Marc Bloch define como segundo passo da sua História Comparada a percepção dos contrastes entre os fenômenos analisados, o que não pudemos realizar aqui. Por questão de espaço, nos propomos a analisar somente uma carta do *corpus* epistolar paulino, que, cronologicamente, teria sido a última, dentre as autênticas, a ser escrita. Teria essa influência também em outras cartas paulinas autênticas, ou Paulo lançou mão dessa moralidade somente na *Carta aos Romanos* por causa do seu destinatário? Até que ponto o estoicismo influenciou a mensagem paulina? Haja vista que enfatizamos aqui a moral, teria a física e a lógica estoicas também influenciado o cristianismo de Paulo de Tarso?

São muitas lacunas ainda. Pudemos concluir, entretanto, que há uma relação próxima entre Paulo e o estoicismo imperial. Devido à documentação, não podemos encontrar as causas dessa influência, mas a partir das teorias do historiador Norberto Guarinello e do

arqueólogo Ian Morris nós podemos compreender como as alterações das fronteiras internas e externas possibilitaram o encontro de diversas manifestações culturais no Mediterrâneo romano. Uma vez que a integração do *mare nostrum* garantiu a ampliação de uma rede de contato entre as mais diversas regiões do Império Romano, tudo o que acontece na parte Ocidental e/ou Oriental do Império também se espalha para o outro lado, e vice-versa. Ademais, conforme Wallace-Hadrill defende, diversas culturas neste período poderiam coexistir de forma paralela e promoverem influências umas sobre as outras. Estes pontos vão ao encontro do que Bloch apresenta como seu método da História Comparada, pois pressupõe a existência de duas sociedades em paralelo, vizinhas e contemporâneas, e que estão influenciando uma a outra. Além disso, o próprio desenvolvimento dessas sociedades está submetido à essa proximidade e sincronismo.

A relação de Paulo com o estoicismo foi de grande importância para o desenvolvimento do cristianismo enquanto nova religiosidade que surgia no século I d.C.. Precisamos considerar que o apóstolo foi, sem dúvidas, o segundo personagem mais importante da história deste movimento filosófico-religioso, ficando atrás somente de Jesus. Afinal, toda a organização moral deste sistema foi realizada por ele e, por estar imerso nas relações de integração do Mediterrâneo, pode fazer do cristianismo um movimento que ia além de mais uma corrente dos judaísmos de sua época, rompendo as fronteiras internas da Judeia e, conseqüentemente, da Palestina. O estoicismo foi bem aceito no Império Romano por causa da “tradução” realizada por Panécio, aproximando o sistema moral estoico daquele já existente em Roma e conhecido como *mos maiorum*. Paulo, por sua vez, aproximou o cristianismo ao estoicismo, fazendo com que, posteriormente, fosse, também, aceito dentro do sistema imperial romano.

Uma vez que boa parte do Mediterrâneo havia sido helenizada pelo Império de Alexandre, e que as correntes filosóficas haviam se espalhado por essas regiões, Paulo lançou mão daquelas realidades a fim de trazer maior embasamento para sua mensagem. A *Carta de Paulo aos Romanos* revela uma grande preocupação com a moralidade presente no cristianismo paulino. Conforme observamos, o apóstolo não conhecia a comunidade cristã de Roma, mas ansiava pelo momento em que pudesse finalmente conhece-la, haja vista que teria tentado algumas vezes, mas não teria obtido sucesso. Se o apóstolo não conhecia a comunidade, isso nos revela que ela não havia sido fundada por ele, e, portanto, também não havia sido doutrinada por ele, conforme as demais comunidades cristãs que são destinatários

das cartas paulinas. Assim, observa-se que nesta carta Paulo está apresentando sua identidade, sua relação com o evangelho e sua perspectiva acerca do cristianismo.

Há, também, um esforço retórico, uma tentativa de convencimento, sobretudo para que os próprios romanos pudessem financiar sua viagem a Roma e, posteriormente, à Espanha. Por que Paulo lançaria mão, então, da moralidade estoica nesta carta se isto não fosse importante entre os círculos cristãos de sua época? Se esta moralidade estoica já não fosse amplamente difundida pelo Mediterrâneo e não tivesse, inclusive, atingido às comunidades cristãs, não faria sentido que Paulo a apresentasse numa carta como esta, colocando em risco todo seu projeto de expansão do cristianismo para o extremo ocidente do mundo conhecido à sua época: a Espanha. Nossa análise, portanto, traz à luz como o fenômeno de integração do Mediterrâneo facilitou o próprio estabelecimento das redes de contato paulinas.

Do ponto de vista do estoicismo, ficou claro como esta filosofia também estava desenvolvida no período romano, mas não como uma escola, e sim a partir dos tratados escritos pelos que a esta filosofia se convertiam. Dessa forma, por mais que outros estoicos tivessem surgido no período imperial romano, somente Sêneca, Epicteto e o imperador-filósofo Marco Aurélio são-nos apresentados como os três grandes nomes deste contexto. Já no início do Império Romano, Sêneca, oriundo de um ambiente provincial, mas criado na capital, traz para nossa leitura uma postura filosófica bastante aberta. Não há dúvidas de que Sêneca tenha sido um estoico, mas seu diálogo com o epicurismo – principal filosofia rival do estoicismo – nos mostra como a realidade integrada do Mediterrâneo também foi fundamental para algumas modificações neste sistema filosófico. Afinal, conforme discutimos em seção correspondente, no período imperial romano, a moral estoica estava diretamente relacionada com o autor que a propagava. Assim, podemos falar de uma moral senequiana que se baseava no sistema moral estoico, mas que era fortemente marcada pela concepção particular de Sêneca acerca desta moral.

A produção historiográfica acerca da relação entre o cristianismo paulino e o estoicismo senequiano tentou diversas vezes comprovar a leitura por Paulo dos textos estoicos, ou até mesmo distanciá-lo completamente, negando qualquer tipo de influência do estoicismo sobre o cristianismo. Nossa pesquisa, entretanto, objetivou mostrar um novo caminho para esta discussão, a partir da História Comparada, demonstrando que há sim uma influência da filosofia sobre a religiosidade, mas sem nos comprometermos a indicar a maneira direta como tal influência ocorreu. Por meio da noção de mediterraneização e de *code-*

switching podemos compreender como outros fenômenos se encontraram no período do Império Romano e que não foi diferente com esta relação.

‘ A própria historiografia acerca da História de Roma contribui para a formulação destas conclusões, uma vez que nos mostram uma mudança considerável não só no aspecto político quando da passagem da República romana para o Império, mas também em diversos aspectos tais como sociais e culturais. Não podemos, portanto, analisar a História de Roma sem considerar uma reflexão que vá além dos colonialismos que compreendiam a dominação romana como unilateral, desconsiderando as importantes trocas culturais que derivam deste processo. A postura de dominação a partir da associação das elites locais permitiu que diversos espaços sob a égide da hegemonia romana pudessem manter suas próprias culturas, administrações locais, religião etc.. Dessa maneira, o contato entre as mais diferentes manifestações culturais trazem à tona infinitas influências mútuas no Mediterrâneo, o que não pode ser desconsiderado a respeito do fenômeno cultural, filosófico e religioso do cristianismo.

A funcionalidade informativa da documentação sob análise nesta pesquisa também contribui para nossa compreensão e, conseqüentemente, para este movimento de integração. As cartas pressupõem dois lados que estão geograficamente distantes e em diálogo. A necessidade de escrever para alguém que estivesse distante em um território tão plural, faz com que a própria argumentação também seja plural, a fim de que o destinatário compreenda bem o conteúdo da correspondência. Além disso, por se tratar de uma carta, as marcas de oralidade também revelam muito sobre o próprio autor e seu lugar de fala. Ao utilizar as estradas para entregar a mensagem ou realizar a publicação da correspondência com o objetivo de que muitos indivíduos, além do destinatário inicialmente anunciado, pudessem ter acesso ao seu conteúdo, faz com que ela se aproxime da própria proposta do Mediterrâneo integrado que é a circulação de informações por toda extensão territorial. Todos nós somos fruto do nosso contexto e Paulo certamente não poderia fugir dessa realidade.

BIBLIOGRAFIA

Documentos:

BÍBLIA. Bíblia de Jerusalém. Nova edição, revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2013.

DIO CHRYSOSTOM. Discourses III. (Loeb Classical Library) J. W. Cohoon e H. Lamar Crosby (eds.), Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1940.

LIVY. In fourteen volumes I. Books I and II. (Loeb Classical Library) B. O. Foster (ed.), Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1967.

NOVUM TESTAMENTUM GRAECE. Based on the work of Eberhard and Erwin Nestle. 28th Revised Edition. Münster/Westphalia: Institute for New Testament Textual Research, 2012.

PHILOSTRATUS. The Life of Apollonius of Tyana . (Loeb Classical Library) Christopher P. Jones (ed.), Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2005.

SÊNECA. Cartas a Lucílio. Tradução, prefácio e notas de J.A. Segurado e Campos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2014.

SENECA. Moral Essays I. (Loeb Classical Library) John W. Basore (ed.), Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1928.

STRABO. The Geograpy of Strabo VI. (Loeb Classical Library) Horace Leonard Jones (ed.), Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1960.

Bibliografia citada:

ALFOLDY, Geza. **A História Social de Roma.** Lisboa: Editorial Presença, 1989.

ARENS, Eduardo. **Ásia Menor nos tempos de Paulo, Lucas e João: Aspectos sociais e econômicos para a compreensão do Novo Testamento.** São Paulo: Paulus, 1997.

BARROS, José D'Assunção. **História Comparada.** Petrópolis: Vozes, 2014.

BENATOÏL, Thomas. A virtude, a felicidade e a natureza. In: GOURINAT, J. –B; BARNES, J. **Ler os estoicos.** São Paulo: Edições Loyola, 2013.

BLOCH, Marc. Para uma história comparada das sociedades europeias. In: BLOCH, Marc. **História e historiadores.** Lisboa: Teorema, 1998.

CARVALHO, Ana Paula Pinto de. **A formação das primeiras *Ekklesiai* no Mediterrâneo antigo: fronteiras e integração nas epístolas de Paulo de Tarso.** 2017. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal de Ouro Preto, Minas Gerais.

CHARAUDEAU, P.; MAINGUENEAU, D. **Dicionário de análise do discurso**. São Paulo: Contexto, 2016.

CHEVITARESE, A. L.; JUSTI, D. Identidades e relações de poder nos cristianismos originários: as cartas de Cícero e Paulo em perspectiva comparada. **Antíteses**, v.8, n. 16, p. 11-30, jul./dez. 2015.

CHEVITARESE, André L. **Cristianismos: Questões e debates metodológicos**. Rio de Janeiro: Klíne, 2016.

CITRONI, Mario et all. **Literatura de Roma Antiga**. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2006.

ENGBERG-PEDERSEN, T. Paulo, as virtudes e os vícios. In: SAMPLEY, J. Paul. **Paulo no mundo greco-romano**. São Paulo: Paulus, 2008.

ENGBERG-PEDERSEN, Troels. Stoicism in the Apostle Paul: A Philosophical Reading. In: STRANGE, Steven K.; ZUPKO, Jack (eds.). **Stoicism: Traditions and Transformations**. Nova Iorque: Cambridge University Press, 2004.

FAVERSANI, Fábio. **Estado e Sociedade no Alto Império Romano: um estudo das obras de Sêneca**. Ouro Preto: Editora da UFOP, 2012.

FAVERSANI, Fábio. Qual é o Império Romano de Sêneca? In: FAVERSANI, Fábio; JOLY, Fábio. (orgs.). **As formas do Império Romano**. Ouro Preto: Editora UFOP, 2014.

FRIEDRICKSON, David E. Paulo, as tribulações e o sofrimento. In: SAMPLEY, J. Paul. (org.). **Paulo no mundo greco-romano: um compêndio**. São Paulo: Paulus, 2008.

FURTADO, Rodrigo. Paulo de Tarso: em torno da origem. In: RAMOS, J. A. et all. (coords.). **Paulo de Tarso: Grego e Romano, Judeu e Cristão**. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012.

GAZOLLA, Rachel. **O ofício do filósofo estoico: o duplo registro do discurso da Stoa**. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

GIBSON, Roy K.; MORRISON, A. D. Introduction: What is a Letter? In: MORELLO, Ruth; MORRISON, A. D. (eds.). **Ancient Letters: Classical and Late Antique Epistolography**. Nova Iorque: Oxford University Press, 2007.

GILL, Christopher. A escola no período imperial romano. In: INWOOD, Brad. **Os estoicos**. São Paulo: Odysseus, 2006.

GRIFFIN, Miriam T. **Seneca: a Philosopher in Politics**. Nova Iorque: Oxford University Press, 2003.

GUARINELLO, Norberto Luis. **História Antiga**. São Paulo: Contexto, 2014.

GUARINELLO, Norberto. Ordem, integração e fronteiras no Império Romano: um ensaio. **Revista Mare Nostrum**, São Paulo, v.1, 2010. p. 113 – 117.

HAACKER, Klaus. Paul's life. In: DUNN, James D. (ed.). **The Cambridge Companion to St Paul**. Nova Iorque: Cambridge University Press, 2005.

HORSLEY, Richard A. Introdução Geral. In: HORSLEY, Richard A. (org.). **Paulo e o império: religião e poder na sociedade imperial romana**. São Paulo: Paulus, 2011.

HORSLEY, Richard A.; HANSON, John S. **Bandidos, profetas e messias: movimentos populares no tempo de Jesus**. São Paulo: Paulus, 1995.

HUSSON, Suzanne. O conveniente, as paixões, o sábio e a cidade. In: GOURINAT, J. –B.; BARNES, J. (orgs.). **Ler os estoicos**. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

INWOOD, Brad. **Reading Seneca: Stoic Philosophy at Rome**. Nova Iorque: Oxford University Press, 2005.

INWOOD, Brad. The Importance of Form in Seneca's Philosophical Letters. In: MORELLO, Ruth; MORRISON, A. D. (ed.). **Ancient Letters: Classical and Late Antique Epistolography**. Nova Iorque: Oxford University Press, 2007.

JAEGER, Werner. **Cristianismo primitivo y paideia griega**. México: Fondo de Cultura Economica, 1985.

KOESTER, Helmut. **Introdução ao Novo Testamento – vol 1.: história, cultura e religião do período helenístico**. São Paulo: Paulus, 2012.

KOESTER, Helmut. **Introdução ao Novo Testamento – vol. 2: história e literatura do cristianismo primitivo**. São Paulo: Paulus, 2016.

LE GOFF, Jacques. **História e memória**. Campinas: Editora da UNICAMP, 1990.

LONG, Anthony A. A ética: continuidades e inovações. In: GOURINAT, J. –B.; BARNES, J. **Ler os estoicos**. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

MAINGUENEAU, Dominique. **Gênese dos discursos**. São Paulo: Parábola Editorial, 2008.

MAINGUENEAU, Dominique. **Novas tendências em Análise do Discurso**. Campinas: Pontes, 1997.

MALHERBE, Abraham. Paul: Hellenistic Philosopher or Christian Pastor? In: HOLLADAY, Carl R. et all (eds.). **Light from the Gentiles: Hellenistic Philosophy and Early Christianity. Collected Essays, 1959-2012 by Abraham Malherbe, volume I**. Boston: Brill, 2014.

MOMIGLIANO, Arnaldo. **Os limites da helenização: a interação cultural das civilizações grega, romana, céltica, judaica e persa**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.

MOREIRA, Raimundo Nonato Pereira. **Toda verdadeira história é história contemporânea: a historiografia como passado-presente na obra de Benedetto Croce**. 1999. Dissertação (Mestrado em História). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, São Paulo.

MORRIS, Ian. Mediterraneanization. **Mediterranean Historical Review**, Vol. 18, N. 2. Dezembro, p. 30-55, 2003.

- OLIVEIRA, Francisco de. Consequências da expansão romana. In: BRANDÃO, José Luís; OLIVEIRA, Francisco de. (coord.). **História de Roma Antiga, volume I: das origens à morte de César**. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2015.
- ROSENMEYER, Patrícia A. **Ancient Epistolary Fictions: The letter in Greek literature**. Londres: Cambridge University Press, 2001.
- SCHOFIELD, Malcolm. Ética estoica. In: INWOOD, Brad. **Ler os estoicos**. São Paulo: Odysseus, 2006.
- SEGAL, Alan F. Paul's Jewish presuppositions. In: DUNN, James D (ed.). **The Cambridge Companion to St Paul**. Nova Iorque: Cambridge University Press, 2005.
- SELLARS, John. **The Art of Living: The Stoics on the Nature and Function of Philosophy**. Nova Iorque: Bloomsbury Academic, 2009.
- SIMON, Marcel; BENOIT, André. **Judaísmo e Cristianismo Antigo: de Antíoco Epifânio a Constantino**. São Paulo: Editora da USP, 1987.
- THORSTEINSSON, Runar M. **Roman Christianity and Roman Stoicism: A Comparative Study of Ancient Morality**. Estados Unidos: Oxford University Press, 2010.
- ULLOA, Boris A. N.; LOPES, Jean Richard. Epistolografia paulina: origem e estrutura. **Perspectiva teológica**, Belo Horizonte, v. 48, n. 3, p. 583-604, set/dez, 2016.
- VEYNE, Paul. **Sêneca e o estoicismo**. São Paulo: Três Estrelas, 2016.
- VIELHAUER, Philipp. **História da literatura cristã primitiva**. São Paulo: Editora Academia Cristã, 2005.
- WALLACE-HADRILL, Andrew. **Rome's Cultural Revolution**. Reino Unido: Cambridge University Press, 2008.
- WHITE, Peter. **Cicero in Letters: Epistolary Relations of the Late Republic**. Nova Iorque: Oxford University Press, 2010.