

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS

ZILDA ANDRADE LOURENÇO DOS SANTOS

**O DISCURSO CONSTITUINTE COMO DETERMINANTE NO USO DE
TÓPOI E ARGUMENTOS RETÓRICOS NA CONSTRUÇÃO DAS
EPÍSTOLAS DE SÊNECA E PAULO**

VITÓRIA

2017

ZILDA ANDRADE LOURENÇO DOS SANTOS

**O DISCURSO CONSTITUINTE COMO DETERMINANTE NO USO DE *TÓPOI* E
ARGUMENTOS RETÓRICOS NA CONSTRUÇÃO DAS EPÍSTOLAS DE SÊNECA
E PAULO**

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Letras. Orientadora: Dra. Leni Ribeiro Leite.

VITÓRIA

2017

Dados Internacionais de Catalogação-na-publicação (CIP)
(Biblioteca Central da Universidade Federal do Espírito Santo, ES, Brasil)

Santos, Zilda Andrade Lourenço dos, 1947-
S237d O discurso constituinte como determinante no uso de tópoi e
argumentos retóricos na construção das epístolas de Sêneca e
Paulo / Zilda Andrade Lourenço dos Santos – 2017.
335 f.

Orientador: Leni Ribeiro Leite.

Tese (Doutorado em Letras) – Universidade Federal do
Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais.

1. Sêneca. 2. Paulo, Apóstolo, Santo. 3. Epístola latina. 4.
Análise do discurso literário. 5. Literatura antiga. 6. História
antiga. I. Leite, Leni Ribeiro, 1979-. II. Universidade Federal do
Espírito Santo. Centro de Ciências Humanas e Naturais. III.
Título.

CDU: 82

Zilda Andrade Lourenço dos Santos

**“O DISCURSO CONSTITUINTE COMO DETERMINANTE NO USO DE
TÓPOI E ARGUMENTOS RETÓRICOS NA CONSTRUÇÃO DAS
EPÍSTOLAS DE SÊNECA E PAULO”**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para a obtenção do Grau de Doutora em Letras.

Aprovada em 29 de setembro de 2017.

Comissão Examinadora

Dra. Leni Ribeiro Leite (Ufes)
Orientadora e Presidente da Comissão

Dra. Júlia Maria Costa de Almeida (Ufes)
Examinadora interna

Dr. Gilvan Ventura da Silva (Ufes)
Examinador interno

Dr. Fábio da Silva Fortes (UFJF)
Examinador externo

Dr. Décio Orlando Soares da Rocha (UERJ)
Examinador externo

In memoriam

Aos meus pais

Que partiram cedo e não chegaram à última estação da vida,
mas deixaram como legado uma bagagem de valores
insubstituíveis.

Pr. Oliveira de Araújo

Viveu, lutou e partiu há três meses...
Ensinou uma grande lição...
Vale a pena sonhar!

AGRADECIMENTOS

Gratidão a Deus pela renovação diária da capacidade física, mental e emocional como condições básicas para a produção deste trabalho. Em momentos de fraqueza e desânimo, um texto bíblico, muito inspirador e reconfortante, funcionou como uma força de recarga do ânimo e coragem: “Não temas, porque eu sou contigo; não te assombres, porque eu sou teu Deus; eu te fortaleço, e te ajudo, e te sustento com a destra da minha justiça” (*Isaías* 41.10). À Capes, pela ajuda financeira que me permitiu a realização das viagens, não somente através dos textos, mas a oportunidade de visitar lugares historicamente marcados pela Antiguidade clássica, e também, a participação no congresso internacional, na Faculdade de Letras do Porto. À coordenação e funcionários do PPGL pelos serviços prestados e a atenção aos alunos do programa. À minha orientadora, Dra. Leni Ribeiro Leite, por depositar confiança nas possibilidades do meu desempenho na academia, o incentivo pontual, as leituras cuidadosas e orientações na minha produção textual. O estímulo acadêmico na promoção e coordenação dos encontros e debates do grupo de pesquisa, fato que contribuiu para a construção das minhas ideias, em partes cruciais da pesquisa. Aos professores, Dr. Gilvan e Dra. Júlia, pela excelência na ministração das aulas nas quais participei na pós-graduação. As valiosas contribuições em minha qualificação e as observações pertinentes ajudaram nortear o meu trabalho. Aos professores, Dr. Décio Rocha e Dr. Fábio Fortes, que atenciosamente aceitaram o convite para a composição da banca examinadora.

Às colegas Kátia e Marihá pela ministração das aulas de latim, como suporte para lidar com os textos latinos. Ao professor Fernando, por compartilhar seus conhecimentos do grego clássico. Ao professor Kosmás, por abrir as portas do Centro de Cultura Grega e oferecer a oportunidade de introdução aos estudos do grego *koiné*, base indispensável para identificação de palavras gregas nos textos *receptus* das epístolas do apóstolo Paulo. Aos colegas do grupo de pesquisa, Ana, Camilla, Natan, Marihá, Kátia, Luiza, Alessandro, Bruno, Iana, Fabrizia, Mariane, Bárbara e Irlan por formarem uma equipe tão coesa e amiga, responsável e alegre.

Ao meu esposo Paulo, companheiro fiel e dedicado com sua força sustentadora; à minha irmã, parceira atuante na realização das viagens em 2013 e 2016 ao mundo clássico; aos meus familiares e amigos, pela expectativa incentivadora do meu desempenho neste compromisso acadêmico assumido.

Não chegará aos nossos ouvidos o que os pósteres dirão de nós, mas decerto nas suas palavras, embora sem o sentirmos, continuaremos a ser uma presença.

Sêneca (*Ep.* 79.18)

Porque agora vemos por espelho em enigma, mas então veremos face a face; agora conheço em parte, mas então conhecerei como também sou conhecido.

Paulo (1*Cor.* 13.2)

RESUMO

Esta pesquisa foi elaborada a partir da construção de um paralelo entre a produção das epístolas de Sêneca e de Paulo, durante o primeiro século de nossa era. O discurso constituinte é o elemento determinante na forma de condução da trajetória do gênero epistolar. Sêneca se direciona pelos caminhos do discurso filosófico, enquanto Paulo respalda seu texto com base no discurso religioso. Como ponto de partida, conta-se com o apoio de Foucault em suas investigações sobre a escrita de si como um ingrediente na receita do cuidado de si, na Antiguidade. Nota-se que a epistolografia exerce um papel fundamental naquele momento histórico, funcionando não somente como meio de comunicação entre remetente e destinatário, mas também como uma forma de exposição da subjetividade que se revela pela aquisição dos discursos verdadeiros. Estes discursos manifestam-se no modo de agir do indivíduo, determinando a posição discursiva ocupada pelo *ethos* na enunciação. Os pressupostos da análise do discurso, de base enunciativa, na abordagem de Maingueneau e outros pesquisadores, nessa mesma linha, fornecem suporte teórico para as análises. Na cena genérica da enunciação ocorre a construção do gênero do discurso e este requer uma cenografia discursiva que o direciona no ato enunciativo, revelando o *ethos* do enunciador, responsável pelo discurso. A epístola como gênero, na escrita de Sêneca e Paulo, fornece espaço para que cada um desenvolva suas argumentações, segundo os fundamentos básicos da retórica antiga. A partir dos discursos constituintes, filosófico e religioso, estes autores recorrem a determinados *tópoi*, lugares comuns, e argumentos retóricos que são desenvolvidos na construção de suas epístolas. Nas fronteiras dos discursos filosófico, literário e religioso encontram-se as influências da cultura helenística que contribuem para aproximação destes discursos constituintes, exercendo um efeito de entrecruzamento, causando o fenômeno do interdiscurso. Assim, as posições discursivas de Sêneca e Paulo ora se aproximam, ora se afastam, tendo em vista os discursos constituintes que as direcionam.

Palavras-chave: Sêneca; Paulo; discurso constituinte; *tópoi*; gênero epistolar.

ABSTRACT

This research was elaborated from the construction of a parallel between the production of the epistles of Seneca and Paul, during the first century of our era. The constituent discourse is the determining element in the way of conducting the trajectory of the epistolary genre. Seneca is guided by the paths of philosophical discourse, while Paul supports his text based on religious discourse. As a starting point, one counts on the support of Foucault in his investigations on the writing of itself like an ingredient in the prescription of the care of itself, in the Antiquity. It is noted that epistolography plays a fundamental role in that historical moment, functioning not only as a means of communication between the sender and recipient, but a form of exposition of the subjectivity that is revealed by the acquisition of the true discourses. These discourses are manifested in the individual's way of acting, determining the discursive position occupied by the *ethos* in the enunciation. The assumptions of discourse analysis, with an enunciative basis, in Maingueneau's approach and other researchers, in this same line, provide theoretical support for the analyzes. In the generic scene of the enunciation occurs the construction of the discourse genre and this requires a discursive *scenography* that directs it in the enunciative act, revealing the *ethos* of the enunciator, responsible for the discourse. The epistle as genre, in the writings of Seneca and Paul, provides space for each one to develop their arguments according to the basic foundations of ancient rhetoric. Starting from the constituent discourses, philosophical and religious, these authors resort to certain *topoi*, commonplace, and rhetorical arguments that are developed in the construction of their epistles. At the frontiers of philosophical, literary and religious discourses are the influences of Hellenistic culture that contributes to the approximation of these constituent discourses, exerting an effect of intercrossing, causing the interdiscourse phenomenon. Thus, the discursive positions of Seneca and Paul sometimes come closer together and sometimes departing, in view of the constituent discourses that direct them.

Keywords: Seneca; Paul; constituent discourse; *topoi*; epistolary genre;

RESUMEN

Esta investigación fue elaborada a partir de la construcción de un paralelo entre la producción de las epístolas de Séneca y Pablo, durante el primer siglo de nuestra era. El discurso constituyente es el elemento determinante en el modo de la conducción de la trayectoria del género epistolar. Séneca se vuelve a los caminos del discurso filosófico, mientras Pablo sigue con su texto basado en el discurso religioso. Como punto de partida se cuenta con el apoyo de Foucault en sus investigaciones sobre la escrita de sí como ingrediente en el cuidado de sí en la Antigüedad. Se observa que la epistolografía desempeña un papel clave en ese momento histórico, actuando no sólo como un medio de comunicación entre el remitente y el receptor, pero también una forma de exposición de la subjetividad que se revela por la adquisición de los discursos verdaderos. Estos se manifiestan en los actos individuales, determinando la posición discursiva ocupada por el *ethos* en la enunciación. Los supuestos del análisis del discurso de la base enunciativa en el enfoque de Maingueneau y otros investigadores, en esta misma línea de ideas, proporcionan soporte teórico para el análisis. En la escena de la enunciación ocurre la construcción del género del discurso y esto requiere una cenografía discursiva que lo direcciona en el acto enunciativo, revelando el *ethos* del enunciador, responsable por el discurso. La epístola como género en la escritura de Séneca y Pablo proporciona espacio para cada uno exponer sus argumentos, según los fundamentos básicos de la retórica antigua. A partir de los discursos constituyentes, filosófico y religioso, estos autores recurren a determinados *tópoi*, lugares comunes, y argumentos retóricos que se desarrollan en la construcción de sus epístolas. En las fronteras de los discursos filosófico, literario y religioso están presentes las influencias de la cultura helenística que contribuyen para la aproximación de los discursos constituyentes, ejerciendo un efecto de entrecruzamiento entre los discursos, causando el fenómeno del interdiscurso. Así, las posiciones discursivas de Séneca y Pablo ora se aproximan, ora se apartan en vista de los discursos constituyentes que las dirigen.

Palabras-clave: Séneca; Pablo; discursos constituyentes; *tópoi*; género epistolar.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
------------------	----

PARTE I

1 O QUADRO TEÓRICO	30
2 CONTRIBUIÇÕES DE FOUCAULT PARA OS ESTUDOS DA ANTIGUIDADE	35
2.1 A ESCRITA DE SI	43
2.2 SUJEITO E AUTORIA	50
3 A RETÓRICA NA ANTIGUIDADE	54
3.1 CONTRIBUIÇÕES DE GREGOS E ROMANOS PARA A RETÓRICA.....	55
3.2 O TÓPOS NA RETÓRICA E A HETEROGENEIDADE DISCURSIVA	66
3.3 <i>PARRESÍA</i> E RETÓRICA	74
4 A ANÁLISE DO DISCURSO E SUA RELAÇÃO COM A RETÓRICA.....	82
4.1 DISCURSOS CONSTITUINTES	83
4.2 GÊNERO DO DISCURSO.....	86
4.3 CENOGRAFIA E <i>ETHOS</i> DISCURSIVO.....	91
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS DA PARTE I.....	97

PARTE II

6 A CENA DA ENUNCIAÇÃO NAS EPÍSTOLAS DE PAULO E DE SÊNECA.....	99
7 A EPISTOLOGRAFIA, SEU LUGAR NA ANTIGUIDADE E SUA CONTINUIDADE NA HISTÓRIA.....	102
7.1 PAULO E SUAS EPÍSTOLAS ÀS IGREJAS	123
7.2 SÊNECA E AS <i>EPISTULAE MORALES</i>	129
7.3 CONJECTURAS SOBRE A TROCA DE CORRESPONDÊNCIA ENTRE PAULO E SÊNECA	134
8 FORMAÇÃO JUDAICO-HELENÍSTICA DE PAULO E SEU POSICIONAMENTO DISCURSIVO NAS EPÍSTOLAS	138
8.1 CONSTRUÇÃO DA CENOGRAFIA COMO INSTRUÇÃO RELIGIOSA DE PAULO À IGREJA DE CORINTO	153
8.2 <i>ETHOS</i> DISCURSIVO DE PAULO DIANTE DE SEUS LEITORES	159
9 FILOSOFIA, LITERATURA E POLÍTICA NA TRAJETÓRIA DE SÊNECA E SEU POSICIONAMENTO DISCURSIVO NAS EPÍSTOLAS.....	166

9.1 CONSTRUÇÃO DA CENOGRAFIA DAS EPÍSTOLAS COMO INSTRUÇÃO FILOSÓFICA DE SÊNECA A LUCÍLIO.....	180
9.2 <i>ETHOS</i> DE SÊNECA DE ACORDO COM SUA POSIÇÃO DISCURSIVA.....	186
10 CONSIDERAÇÕES FINAIS DA PARTE II.....	194

PARTE III

11 A CONSTITUIÇÃO DO DISCURSO NAS EPÍSTOLAS DE SÊNECA A LUCÍLIO E DE PAULO AOS CORÍNTIOS.....	198
12 TÓPOS FILOSÓFICO-MORAL E ARGUMENTOS RETÓRICOS NAS EPÍSTOLAS DE SÊNECA E PAULO	209
12.1 TÓPOS FILOSÓFICO-MORAL “FALAR FRANCO”	210
12.1.1 O <i>tópos</i> “falar franco” nas epístolas de Sêneca a Lucílio	213
12.1.2 O <i>tópos</i> “falar franco” nas epístolas de Paulo à igreja de Corinto	216
12.2 O EXEMPLO COMO RECURSO RETÓRICO	220
12.2.1 Exemplos nas epístolas de Sêneca a Lucílio.....	221
12.2.2 Exemplos nas epístolas de Paulo à igreja de Corinto.....	230
12.3 CITAÇÕES E ENTRECRUZAMENTO DE DISCURSOS CONSTITUINTES	238
12.3.1 Citações de máximas e versos nas epístolas de Sêneca a Lucílio.....	240
12.3.2 Citações de Paulo nas epístolas aos Coríntios	248
12.4 USO DE METÁFORAS RETIRADAS DE UM LUGAR COMUM	257
12.4.1 A imagem do atleta em diferentes epístolas de Sêneca a Lucílio.....	262
12.4.2 A metáfora do atleta na primeira epístola aos Coríntios	265
13 O TEMPO NAS CONCEPÇÕES FILOSÓFICAS DE SÊNECA	269
13.1 O VALOR DO TEMPO	271
13.2 O TEMPO É CIRCULAR	275
13.3 FLUIDEZ DO TEMPO	279
14 O TEMA O AMOR NAS EPÍSTOLAS DE PAULO	283
14.1 A ORIGEM DO AMOR	285
14.2 O AMOR PROMOVE A UNIÃO	288
14.3 A GRANDEZA DO AMOR	295
15 CONSIDERAÇÕES FINAIS DA PARTE III.....	302
CONCLUSÃO	308
REFERÊNCIAS.....	314

INTRODUÇÃO

Pois, assim que o nosso pensamento encontra as palavras, ele já não é interno, nem está realmente no âmago da sua essência. Quando começa existir para os outros, ele deixa de viver em nós, como o filho que se desliga da mãe ao iniciar a própria existência.

Arthur Schopenhauer (2005, p.14).

Esta pesquisa visa a atender os interesses dos estudos da Antiguidade clássica, colocando em cena dois personagens de relevância na história do Império Romano. Por um lado, Sêneca é representativo no campo da filosofia, política e literatura, no contexto do Principado, na vigência do primeiro século de nossa era. Por outro lado, no mesmo período, destaca-se a figura de Paulo no campo da religião judaico-cristã, fortalecendo os primórdios do cristianismo através de sua missão evangelizadora e iniciativa de orientação às igrejas por ele formadas, por meio do recurso do gênero epistolar. Em especial, o ponto comum entre esses dois autores é o uso do gênero epistolográfico, o que também contribui para a hipótese de contato entre eles. Ebbeler (2001, p.1) informa que na obra de *De Viris Illustribus* (Jerônimo, 392 d.C.) é mencionada a suposta correspondência entre Seneca, o filósofo estoico, e o apóstolo Paulo. A tentativa de aproximação entre Sêneca e Paulo também levanta questões sobre a relação entre estoicismo e cristianismo. Para Candiotto (2012, p. 106-108) uma das contribuições dos estudos de Foucault, com foco na Antiguidade, é estabelecer, de forma indireta, oposições entre a prática do cuidado de si entre estoicos e cristãos. Pode-se dizer indireta, porque Foucault aponta diferenças entre os estoicos dos dois primeiros séculos d.C., e o cristianismo institucionalizado, que naquele momento histórico ainda não havia se estabelecido, se comparado à antiguidade institucional do estoicismo.

A primeira indagação que se instaura inicialmente é: que relevância esta pesquisa pode oferecer para os estudos acadêmicos? Necessariamente, uma pesquisa comparativa coloca em evidência posicionamentos que podem apresentar pontos de vista que se aproximam, mas que também se afastam no transcorrer da constituição do discurso. Por essa razão, este trabalho está investido na busca de observar como os discursos filosófico e literário funcionam como direcionamento na produção das

epístolas de Sêneca a Lucílio, e a determinação do discurso religioso na condução das duas Epístolas de Paulo aos Coríntios. Assim, ao situar as produções de Sêneca no campo da literatura e filosofia, as investigações contribuem para as reflexões, tanto na área da literatura quanto na área da filosofia, nos Estudos Clássicos. Quanto às produções de Paulo, no campo religioso e literário, as contribuições desta pesquisa podem atender os interesses das investigações históricas, no campo da religião e os estudos teológicos e hermenêuticos que se voltam para a concepção judaico-cristã de Deus e sua relação com o mundo, frente aos postulados filosóficos na Antiguidade.

Outro marco de relevância neste trabalho é o interesse em compreender a escritura da correspondência na Antiguidade, aproveitando as contribuições de Michel Foucault na última fase de suas pesquisas, em especial, o foco dado por ele ao estoicismo dos dois primeiros séculos de nossa era. Ainda, a escolha do quadro teórico da análise do discurso francesa, de base enunciativa, oferece categorias de análise¹ que podem ser produtivas nos estudos clássicos, de acordo com postulados desenvolvidos por Maingueneau.

O interesse nesta tese em observar a escrita das epístolas de Sêneca e a de Paulo surgiu a partir de um trabalho elaborado como requisito para a conclusão do curso Literatura e História, em 2011. Ao analisar as possibilidades de possíveis inter-relações entre os discursos de Sêneca e Paulo, no contexto histórico do primeiro século de nossa era, foram identificadas certas manifestações de estratégias retóricas como forma de aproximação entre posições discursivas entre esses dois autores. Este foi o ponto inicial que possibilitou o interesse na ampliação dessa investigação, como resultado das persistentes indagações: por que pesquisar o gênero epistolar na escritura de Sêneca e Paulo? Que implicações resultam do uso

¹ Discurso constituinte, gênero do discurso, cenografia e *ethos* são categorias de análise oferecidas pela análise do discurso que atendem aos interesses de análise desta pesquisa. Como registrado no *Dicionário de análise do discurso* (2008, p. 126), a noção de discurso constituinte foi introduzida por Maingueneau e Cossutau (1995) para delimitar um conjunto de discursos que servem de alguma forma como fiadores de outros discursos e que, não tendo eles mesmos discursos que os validem, devem gerir em sua enunciação seu estatuto de alguma maneira “auto-fundado”. A escolha do gênero do discurso é definida pelo enunciador no direcionamento do modo de condução do seu discurso. Segundo Maingueneau (2008a, p. 118) a cenografia é imposta pelo gênero de discurso, mas é instituída pelo próprio discurso, sendo validada pela própria enunciação. Portanto, o discurso se desenvolve a partir da cenografia que se estabelece sem modificar o gênero do discurso. Na definição de Amossy (2005, p. 127) o *ethos* é compreendido como o conjunto das características que se relacionam à pessoa do orador e a situação na qual esses traços se manifestam e permitem construir sua imagem.

do gênero epistolográfico em tipos de discursos distintos, como o filosófico e o religioso? Além destes questionamentos iniciais, no transcorrer da pesquisa outros pontos de interrogação foram se apresentando em relação à constatação do uso da epistolografia. Observou-se a importância de identificar a retórica e seus efeitos na escritura epistolar, situar os argumentos retóricos orientados a partir de Aristóteles, entendido como recurso estratégico na argumentação; congregar a noção de *tópos*, sugerida por Aristóteles, à prática do uso do lugar comum na literatura latina, no sentido amplo da produção do texto escrito.

Como hipótese inicial pleiteou-se dar um tratamento indistinto ao uso dos termos carta e epístola, na Antiguidade. Porém, ao deparar-se com as discussões sobre a diferença entre carta e epístola, em que Deissmann (1927, p. 218) é ponto de referência, nota-se uma preocupação em classificar os tipos de correspondência pelas características que as diferenciam, por meio de seus conteúdos. Para Deissmann, a principal distinção é a oposição literária e não literária, ou seja, uma relação direta com os objetivos da correspondência em termos de privado e público. Então, a noção de literária está interligada à ideia de publicação, enquanto a não literária se reveste de um interesse particular entre os parceiros na correspondência. A partir desta abordagem, a correspondência literária é designada como epístola e a não literária, como carta. De acordo com esta posição, Paulo teria escrito carta, por ser caracterizada como não literária, e Sêneca teria escrito epístola, pelo caráter literário, com vistas à publicação. Prosseguindo nas leituras e diversas comparações de autores que lideram as abordagens desse tema, foi necessária uma tomada de posição. Observa-se que, na Antiguidade, independente do objetivo da correspondência, o termo de uso corrente era epístola, tanto no grego quanto no latim, e o uso dos termos carta ou *letter*, referentes à correspondência, é posterior à Antiguidade. Portanto, é necessário identificar as distinções inerentes ao gênero epistolar e classificar os subgêneros que se enquadram na epistolografia. Assim, fica estabelecido no tratamento desta tese o uso exclusivo do termo epístola,² mediante a conclusão de que na Antiguidade o vocábulo carta não era considerado sinônimo de epístola, no mesmo campo semântico.

² Neste trabalho foi definido o uso do vocábulo epístola, mas a maioria das traduções e comentários dos textos antigos usa o termo carta e *letter*, e neste caso, nas citações são mantidos os vocábulos estabelecidos pelos tradutores.

Outra questão polêmica é a concepção das epístolas de Sêneca como tratado ou ensaio e não como gênero epistolar, como explorado por grupos especializados em estudos sobre ensaios. Uma das contribuições favoráveis à tomada de posição quanto ao gênero da correspondência de Sêneca se deve à análise das epístolas pelo viés da análise do discurso, de base enunciativa. Na enunciação da primeira epístola de Sêneca a Lucílio, como abertura da coleção de epístolas, a constituição da cenografia se configura como instrução filosófica, mas o gênero de discurso é identificado em suas características como gênero epistolográfico. Wilson (2001, 2007), Inwood (2007) e Ebbeler (2001) são pesquisadores voltados para a Antiguidade, concordantes em que Sêneca usa o gênero epistolográfico para seus questionamentos filosóficos. Portanto, estes autores servem de apoio para a decisão assumida de considerar as epístolas de Sêneca como gênero epistolar filosófico e as de Paulo como gênero epistolar religioso, tendo em vista o propósito da escrita de Sêneca em ministrar suas instruções filosóficas ao seu discípulo Lucílio e o de Paulo em assumir a posição de conselheiro e orientador diante dos problemas enfrentados na igreja de Corinto.

A concepção de retórica na Antiguidade é outra questão a ser tratada, visto que tanto Sêneca quanto Paulo se negam a assumir eloquência e rebuscamento da linguagem em suas epístolas. Como então situar a concepção de retórica naquele momento histórico, para compreender o posicionamento de Sêneca e de Paulo? No dizer de Alexandre Jr. (2005, 30), pode-se distinguir uma tendência para a retórica filosófica e outra para a retórica poética. No período Helenístico, os estoicos Cleantes e Crisipo defendiam a retórica como a arte do bem dizer, privilegiando o componente estético-estilístico. Quintiliano (*Institutio oratória*, V. 10. 54) também assume uma posição semelhante, ao referir-se à retórica como a arte de falar bem. Diante das divergências de posicionamentos no modo de conceber a atuação da retórica, Sêneca e Paulo tendem a privilegiar a retórica que se aproxima da filosofia, com sua origem na cultura grega,³ tendo continuidade e redefinição, em alguns de seus aspectos, a partir do período Helenístico. Com base nessas considerações, procura-se observar a retórica como desenvolvida pelos gregos e romanos, como

³ Segundo Dominik (2012, p. 102), “apesar da relação ambivalente entre retórica e filosofia, em grande parte a doutrina retórica romana foi influenciada pela filosofia grega, como é evidente naqueles textos (e.g., *Inv. Rhet.* 2.3.8; *Rhet. Her.* 2.11.16, 2.21.34, 3.2.3, 4.17.24) e como Crasso em *De oratore* relata a Antônio (3.15.56-3.18.68), cuja própria doutrina de *status*, a determinação da questão em disputa, é indicativa de tal influência (cf. Quint. *Inst.* 3.6.45).”

também os sentidos que advêm do uso de *tópoi*⁴ na Antiguidade. Tais preceitos são evidenciados na cultura greco-romana e reelaborados por Cícero, no contexto da filosofia e literatura latina, sendo também identificados nas concepções e produções de Quintiliano, na vigência do primeiro século d.C..

A partir do propósito de observação das produções da escrita epistolar de partes das Epístolas de Sêneca a Lucílio, e de partes também das duas Epístolas de Paulo aos Coríntios,⁵ esta pesquisa toma como hipótese a importância do discurso constituinte na direção dos discursos destes dois autores e o papel da retórica em suas escolhas de recursos argumentativos. Observa-se que Sêneca e Paulo apresentam maior disposição em optar pela retórica que tende para o campo da filosofia em detrimento da retórica que tende para o campo da estilística. Kennedy (1994, p. 173) analisa algumas epístolas⁶ de Sêneca e nota que ele não pretende recorrer aos recursos da retórica para transmissão de seus preceitos filosóficos da mesma forma que estes eram aplicados à oratória.

As argumentações de Sêneca sobre a transmissão dos ensinamentos da filosofia contribuem para certa distinção entre o tipo de retórica adequado à aplicação no exercício da oratória e o tipo de retórica ideal para compartilhar os preceitos filosóficos. O papel da retórica na oratória tem certas peculiaridades que evidenciam diferenças de sua função e uso na escrita do gênero epistolar, do qual Sêneca e Paulo lançam mão para elaborar suas ideias, por meio da correspondência. A esse respeito, Segurado e Campos⁷ (1991, p. XVII) comenta sobre o posicionamento de Sêneca quanto ao uso dos recursos da retórica, observando que seu texto apresenta certa ausência do rigor da tradição retórica, fato que provoca a crítica de Quintiliano (*Inst.* X. 1.130) ao seu estilo de escritor.

⁴ Na obra *Retórica*, de Aristóteles, *tópoi* é um termo grego com a ideia de lugares que funcionam como arquivos de onde são retirados os tópicos como recursos retóricos na argumentação.

⁵ Partes das sete epístolas de Paulo, consideradas autênticas pela academia, não são observadas e analisadas nesta pesquisa porque são dirigidas a diferentes destinatários, mesmo havendo pontos em comum entre elas, nos temas desenvolvidos. As duas Epístolas aos Coríntios são direcionadas aos destinatários componentes de um mesmo grupo, com localização geográfica e realidades específicas em relação às comunidades destinatárias das outras epístolas, sendo os objetivos de Paulo determinados para os destinatários específicos aos quais ele se dirige.

⁶ Na *Epístola* 40.4 Sêneca diz “os filósofos devem transmitir preceitos aos discípulos”. Nesta mesma epístola Sêneca acrescenta: “o estilo filosófico deve ter força, mas sem perder a moderação” (*Ep.* 40.8).

⁷ José Antônio Segurado e Campos é o tradutor para o português do texto *latino Annae Senecae ad Lucilium epistulae morales*, segundo o texto da Oxford University Press, 1965, intitulado na tradução do português de Portugal: *Cartas a Lucílio. Lúcio Aneu Sêneca*.

Foucault (2010a, 2010b) compreende a despreocupação de Sêneca com o rigor retórico tradicional, na produção de suas epístolas, por voltar-se para questões sobre a *parresía*, o falar franco e sincero. Este ponto é comum entre Sêneca e Paulo, pelo próprio caráter do uso do gênero epistolar. Muhana (2000, p. 341) aponta para o fato de que a epístola requer veracidade e sinceridade, na revelação da primeira pessoa do remetente no discurso epistolar, o que não aconteceria, por exemplo, em uma obra exclusivamente filosófica.

Sêneca produziu textos, optando por diferentes gêneros como tragédia, sátira e tratado, e a epistolografia representa sua escolha de fechamento de suas produções. Ele foi favorecido pelo gênero epistolar nos objetivos de sua escrita filosófica, pela liberdade de expressão e organização do discurso que este gênero possibilita. A produção da escrita de Sêneca⁸ na obra *L. Annaei Senecae ad Lucilium Epistulae Morales* forma um conjunto de cento e vinte quatro epístolas distribuídas em vinte livros, caracterizando a organização das epístolas como coleção.

Quanto às hipóteses de um destinatário fictício nessa correspondência, Paul Veyne (1995, p. 253) defende que a figura de Lucílio não é simplesmente representativa, ou ficcional, visto que a série de epístolas aponta situações reais de encontros, viagens e a própria adesão de Lucílio em atendimento aos conselhos de Sêneca.⁹ Paul Veyne (1995, p. 255) pondera que as epístolas dirigidas a Lucílio não são de caráter privado, visto que Sêneca declara sua intenção de publicação.¹⁰ Sêneca assumiu sua correspondência com Lucílio, não, exclusivamente, pelas necessidades deste, mas as de seus leitores, incluídos como destinatários.

Os textos da produção de Paulo são referentes, essencialmente, às sete epístolas¹¹ do Novo Testamento, reconhecidas como de sua autoria. Young (2004, p. 10) atribui

⁸ As partes das epístolas de Sêneca que formam o *corpus* de análise foram selecionadas de acordo com a identificação da cenografia e o tema recorrente na enunciação, o uso do *tópos* falar franco e dos argumentos retóricos como exemplos, citações e metáforas.

⁹ Veyne (1995, p. 253-254) aponta que em epístolas anteriores, Sêneca aconselhou Lucílio a retirar-se da vida pública. Tempos depois, Sêneca escreve: “Estou de acordo com a tua decisão: abriga-te no teu ócio, mas coloca o teu ócio ao abrigo dos deuses” (*Ep.* 68.1). O ócio refere-se ao retiro das atividades públicas, a aposentadoria, e para Sêneca essa era uma oportunidade para dedicação à filosofia.

¹⁰ “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” (*Ep.* 21.5).

¹¹ As epístolas consideradas pseudo-paulinas são: *Efésios*, *Colossenses*, *2 Tessalonicenses* e as pastorais *Tito* e *1 e 2 Timóteo*.

importância às contribuições de Foucault em suas formulações de questões sobre as funções do autor, fato este que interfere nas discussões relacionadas ao processo de formação do cânon neotestamentário. Segundo Young (2004, p. 10), as teorias críticas da pós-modernidade, com sua ênfase na morte do autor, procuram enfocar a natureza dos textos originários de comunidades do cristianismo primitivo, sem identificação de autoria, e que buscam credibilidade no nome do apóstolo Paulo. Esse fenômeno resulta no surgimento das pseudo-epístolas paulinas e outros textos apócrifos do mesmo período. Diante dessa posição, Young observa que reflexões sobre essa concepção atual de sujeito/autor, como tratada nas formulações de Foucault, influenciaram a tomada de posição que se tornou determinante para o estabelecimento das questões de autoria relativas às epístolas paulinas.

A identificação do funcionamento do gênero epistolar, da Antiguidade clássica até a prática do uso deste gênero nos primeiros séculos de nossa era, contribui para a compreensão da existência das pseudo-epístolas paulinas. A escolha das duas epístolas de Paulo, dirigidas à igreja de Corinto, definidas como base para o *corpus* principal de análise, se justifica por estas fazerem parte da composição do cânon paulino, de acordo com o consenso da academia. Outro fato relevante para esta escolha é a formação judaico-helenística de Paulo e sua identificação cultural com a comunidade de Corinto, tendo a língua grega como meio de comunicação. Estas questões apontadas formam um conjunto que acentua a identificação de Paulo com a cidade de Corinto. Outro ponto favorável em escolher as epístolas aos *Coríntios* é a aproximação com as epístolas de Sêneca no uso do *tópos* “falar franco” e a ocorrência de recursos retóricos. O aconselhamento como *tópos*, no protocolo do gênero epistolar, é uma questão que possibilita certa proximidade com a forma de tratamento, tanto nas epístolas de Sêneca a Lucílio, quanto nas de Paulo aos Coríntios.

A organização desta tese requer uma divisão em partes, pelo caráter de um paralelo entre dois autores, na realização das análises dos textos. Assim, a primeira parte está destinada às contribuições e formulações teóricas que servem de base para as observações. Inicialmente, conta-se com a colaboração de Foucault em suas investigações sobre sujeito e verdade, na Antiguidade, focalizando o cuidado de si como constituição do sujeito. A escrita de si é um fator que contribui para o

enriquecimento da compreensão sobre o funcionamento do gênero epistolar, nos dois primeiros séculos de nossa era. Ligadas à noção de sujeito, algumas questões sobre autoria são levantadas por Foucault em uma fase que se admitia a morte do autor.

Observa-se a função da retórica, a partir dos gregos, identificando-se a releitura sobre a retórica clássica realizada pelos romanos. Aristóteles efetivou a inclusão dos tópicos como recursos retóricos na argumentação e este funcionamento se estabeleceu na retórica romana, em alguns de seus aspectos, expandido para aplicações no campo da oratória e da literatura. Segundo Rezende (2009, p. 29), a retórica na Antiguidade se constituía como um programa abrangente que visava atender à oratória, capacitando o cidadão para seu desempenho na vida pública, por esta razão, seu objetivo era contribuir para o bom desempenho do orador. Nessa mesma perspectiva, Foucault (2010a, p. 462-463) observa que a retórica em Roma voltava-se para a preparação do cidadão romano e era defendida como arte que se ensina. Segundo Foucault (2010a, p. 463), “o que define a retórica, para Cícero, para Quintiliano, é essencialmente, como sabemos, o assunto tratado”. Nesse aspecto, a retórica, como técnica, orienta sobre a pertinência do que deve ser dito e o modo como se deve expressar.

Foucault observa que no período Helenístico, a *parresía*, como falar franco e honesto, entra em concorrência com a retórica tradicional, contribuindo para a aproximação entre retórica e filosofia. Segundo Foucault, Filodemo¹² tem destaque nesta contribuição ao considerar que “o homem sábio e filósofo aplica o franco-falar (a *parresía*) na medida em que raciocina conjecturando por meio de argumentos plausíveis e sem rigidez” (FOUCAULT, 2010a, p. 347). A aproximação entre retórica, filosofia e *parresía* é também observada por Foucault (2010a, p. 137) por meio da

¹² Segundo Foucault (2010a, p. 347) Filodemo era um filósofo epicurista, que se instalara em Roma bem no final da República e era o conselheiro filosófico, o conselheiro privado de Lucius Piso. Filodemo foi muito importante, quer pelo conteúdo significativo de seus escritos, quer por ter sido um dos fundadores, um dos inspiradores do movimento epicurista do final do século I a.C. - ou logo no começo do século I d.C.. Foucault analisa a influência de Filodemo, por meio de fragmentos de sua obra *Peri Parresía*.

escrita de uma epístola de Plínio,¹³ o Jovem, (*Ep.* I.1-10), em seu elogio a Eufrates, filósofo estoico, pela forma como este ministrava seus ensinamentos filosóficos, valendo-se de recursos retóricos. Outra questão que se extrai da prática da *parresía* na Antiguidade é o uso do *tópos* “falar franco”, que é identificado nas epístolas de Sêneca e Paulo, perceptível mediante a constituição da cenografia que se instaura a partir de partes das epístolas que introduzem o discurso, de acordo com o gênero epistolar. Foucault (2010a p. 344) afirma que “em textos de Sêneca encontramos, particularmente na carta setenta e cinco, uma verdadeira teoria do franco-falar.”

A análise do discurso francesa, de base enunciativa, resgatou de Aristóteles (*Ret.* I. 2, 1356a) as três provas técnicas do discurso que se efetivam pela ação do orador, *êthos*, reação do ouvinte, *páthos*, e pela realização do discurso, *lógos*. Para Maingueneau (2005, p. 69-74) a noção orador/auditório expande-se para a de texto/leitor, e no texto, o *ethos* emite uma voz silenciosa, através do enunciador, que alcança o *pathos*, isto é, a recepção do coenunciador. Nesta abordagem enunciativa dos discursos, Maingueneau desenvolve alguns postulados teóricos que favorecem a identificação do discurso, a partir de sua própria constituição. Os discursos filosófico, religioso, literário e científico apresentam características de independência e autossuficiência, pois cada um destes se sustenta sem depender do outro. A esse fenômeno Maingueneau (2008a, p. 38) designou de discursos constituintes. Estes dão origem e direção aos gêneros do discurso que a eles estão ligados. Para expansão e desenvolvimento do gênero do discurso é acionada a cenografia que conduz a enunciação, recorrendo às cenas validadas, na memória do leitor ou ouvinte. A definição da cenografia no discurso direciona as escolhas linguísticas no ato enunciativo e a própria enunciação valida o papel da cenografia e também é validada por ela.

A determinação do quadro de fundamentação teórica na primeira parte é seguida, na segunda parte, pelas categorias de análise fornecidas pelos postulados da análise

¹³Plínio elogia o filósofo Estrabão na epístola dirigida *Ao amigo Ácio Clemente*. “Se alguma vez nossa cidade floresceu por causa das artes liberais, ela, agora, floresce em seu máximo. 2. Há muitos e ilustres exemplos, apenas um seria suficiente: Eufrates, o filósofo. 5. Ele argumenta tênue, séria e elegantemente, além disso, com frequência aplica aquela sublimidade e grandeza de Platão. Seu discurso é copioso e variado, agradável principalmente, de modo que move e conduz até mesmo os relutantes” (PLÍNIO, *Ep.* I. 1,2,5). Tradução de Kátia Regina Giesen. “Sobre o elogiado, sabe-se que era um filósofo estóico, natural de Tiro, rival de Apolônio de Tiana e discípulo de Musônio Rufo” (GIESEN, 2016, p. 132).

do discurso, cenografia e *ethos*,¹⁴ tendo como pano de fundo o contexto histórico em que Sêneca e Paulo se situam, no momento da produção de suas epístolas. A partir do gênero do discurso epistolar, como praticado na Antiguidade, algumas questões são levantadas, colocando em discussão a concepção básica do uso do termo epístola em oposição ao termo carta. Na sequência, os debates sobre as pseudo epístolas de Paulo são contemplados de acordo com as vertentes de posições favoráveis e contrárias à autoria de Paulo em relação às treze epístolas, integrantes no Novo Testamento. O ponto seguinte destaca as opiniões que se formulam em torno das considerações sobre o enquadramento das epístolas de Sêneca no gênero epistolar. Ainda focalizando o gênero epistolográfico na Antiguidade, alguns comentários são mostrados sobre as conjecturas de suposta troca de correspondência entre Paulo e Sêneca.

Para situar o momento em que Paulo e Sêneca produzem suas epístolas, um panorama histórico contribui para localizá-los no tempo e espaço de suas atuações e os efeitos discursivos na produção de seus discursos. Algumas partes de textos das epístolas de Sêneca a Lucílio e de Paulo aos Coríntios são usadas como forma de citação ao longo da primeira e segunda parte desta tese, no desenvolvimento e aplicação da fundamentação teórica.

Para identificação da constituição da cenografia, na segunda parte, foram selecionados a primeira epístola de Sêneca a Lucílio e o primeiro capítulo de cada epístola de Paulo aos Coríntios, como *corpus* de análise. A cenografia constituída nas epístolas de Sêneca se apresenta como instrução filosófica, em que o tema “o tempo” é introduzido e se torna recorrente em toda a coleção das epístolas, no acontecimento da enunciação. A construção da cenografia nas epístolas de Paulo se configura como instrução religiosa e explora o tema “o amor”, que é revalidado em toda a cena enunciativa, no conjunto das duas epístolas. Ainda, na segunda parte, são colocados em pauta alguns aspectos da manifestação do *ethos* observado na constituição das epístolas de Sêneca e Paulo.

Na continuidade da pesquisa, na terceira parte, o foco é para o terceiro elemento do meio de prova, ou seja, o *logos*, entendido como o raciocínio desenvolvido e expressado por meio da linguagem, na formação do discurso. No segundo capítulo,

¹⁴ Os vocábulos *ethos*, *pathos* e *logos* referidos na análise do discurso não são acentuados, seguindo a forma da transcrição recorrente na escrita em textos da língua portuguesa, o que também será adotado nesta, quando os termos não forem usados no contexto da Antiguidade.

procura-se identificar o *tópos* “falar franco”, nas epístolas selecionadas, como lugar comum entre os dois autores. Na sequência, verifica-se a ocorrência dos mesmos recursos retóricos, tanto em partes das epístolas de Sêneca a Lucílio quanto em capítulos das duas epístolas de Paulo aos Coríntios, servindo como modo argumentativo, delimitados como: exemplos, citações e metáforas. Tal proposta constitui-se como uma ferramenta para uma possível identificação do uso dos argumentos retóricos determinados pela condução do discurso constituinte de base na enunciação. A identificação do uso dessas estratégias contribui para a observação de aproximações e afastamentos de posições discursivas entre Sêneca e Paulo. No terceiro capítulo, o critério para delimitação das epístolas de Sêneca a serem analisadas é o desenvolvimento do tema “o tempo” que se estabelece a partir da construção da cenografia. Nas epístolas de Sêneca o tema direcionador é o tempo e nas de Paulo é o amor, analisado no quarto capítulo. A partir da recorrência ao *tópos* “falar franco”, ligado à parresia, é possível identificar este *tópos* como filosófico, pela origem dos seus sentidos ligados à verdade; moral porque está ligado à ética, em relação ao modo de agir que se manifesta através do *ethos*.

A seleção dos *corpora* de análise dos recursos retóricos e temas é apresentada por meio de esquemas, em forma de quadros, tendo a finalidade de identificar as partes de epístolas que contêm os *tópoi* e argumentos retóricos observados, como também os temas desenvolvidos a partir da construção das cenografias nas epístolas de Sêneca e Paulo. No procedimento das análises, quando a citação em destaque não atinge mais de três linhas, é usado o recurso de caixas como forma de destacar a citação e situá-la fora do corpo do texto.

A primeira epístola de Sêneca é analisada para identificação da construção da cenografia. Nesta mesma epístola, a introdução do tema “o tempo” é ponto de referência para constatação da cenografia como instrução filosófica. As partes das epístolas em que a noção de *libertas* aparece como liberdade, no modo de falar, contribuem para a localização do uso do *tópos* “falar franco”. As epístolas que contêm exemplos e citações e metáforas foram selecionadas de acordo com a ocorrência do tema introdutório que se desdobra em *tópoi* que abordam questões sobre a velhice e a morte. As epístolas que registram o uso da metáfora do atletismo fornecem elementos para o desenvolvimento do *tópos* “é preciso exercitar-se” como preparação para o enfrentamento da velhice e da morte, como forma do cuidado de

si. As partes de epístolas que atendem à finalidade da verificação do desenvolvimento do tema “o tempo” são portadoras de diferentes abordagens como o valor do tempo, o tempo é circular e a fluidez do tempo. Cada abordagem funciona como um *tópos* que se localiza na memória do falante e serve como argumento para as aplicações das lições filosóficas sobre o tempo.

O *corpus* retirado das epístolas de Paulo segue o mesmo critério da seleção feita nas de Sêneca. O que diferencia os *corpora* é a delimitação dos textos para fonte de análise, pois as partes de epístolas de Sêneca, definidas como *corpus*, compõem o conjunto da coleção. Em relação às epístolas de Paulo, do conjunto de sete foram selecionadas as duas dirigidas à igreja de Corinto, e destas, foram retiradas partes de capítulos. Para identificação da cenografia foi delimitado o primeiro capítulo de cada epístola escolhida. Os versículos que contêm o termo *parresía* (*παρρησία*) são localizados para identificação do *tópos* “falar franco”. Na composição do *corpus* são selecionados outros versos que detêm uma carga semântica similar ao uso de *parresía*. Os exemplos são encontrados em textos de epístolas que fazem remissão ao Velho Testamento, como apoio e sustentação. As citações ou alusões são encontradas nas epístolas em que o discurso busca autoridade em uma fonte externa, seja religiosa, literária ou filosófica. O recurso do uso da metáfora que toma a imagem do atleta como modelo é encontrado no capítulo nove de 1 *Coríntios*, focalizando o *tópos* “é preciso exercitar-se espiritualmente”, sendo o cuidado de si um objetivo que auxilia no alcance final da vitória. O tema amor é desenvolvido por meio de diferentes abordagens como a origem do amor, o amor promove a união, a grandeza do amor. Estes tópicos são encontrados em diferentes capítulos e versos, sendo desenvolvidos como *tópoi* que os leitores são capazes de identificar como lugares comuns.

O texto das epístolas de Sêneca é traduzido por Segurado e Campos (1991) e sua introdução e também as notas são usadas como referência bibliográfica. O título original é *L. ANNAEI SENECAE AD LUCILIUM EPISTULAE MORALES* (Segundo o texto da Oxford University Press, 1965). Segurado e Campos traduziu o título para o português de Portugal: *Cartas a Lucílio. Lúcio Aneo Sêneca*. Os textos retirados das epístolas de Paulo são referentes à tradução *Almeida Corrigida e Revisada Fiel*, 4 ed., 2011.

Na organização da seleção do *corpus*, o quadro 1 registra a indicação do *tópos* filosófico-moral “falar franco” e os três recursos retóricos: exemplo, citação e metáfora. O exemplo é um recurso valorizado por Aristóteles pela sua eficácia na estratégia argumentativa. A citação, em seu sentido mais amplo, não faz parte direta das indicações feitas por Aristóteles, mas é verídico seu funcionamento como força de sustentação na argumentação, visto que Aristóteles recomenda a citação de máximas e ele mesmo se utiliza destas para ilustrar suas ideias no desenvolvimento da teoria proposta. O uso da metáfora também é indicado por Aristóteles pelo efeito de analogia que ela produz na área do raciocínio dedutivo, semelhante ao silogismo. No lado esquerdo do quadro 1 estão indicados o *tópos* filosófico/moral e os argumentos retóricos; no centro encontra-se a identificação das epístolas de Sêneca selecionadas e no lado direito, a seleção dos textos das epístolas aos Coríntios.

Corpus de análise de epístolas de Sêneca e de Paulo
Argumentos retóricos – *Tópoi* como fonte de um lugar comum

Quadro 1

TÓPOS FILOSÓFICO-MORAL ARGUMENTOS RETÓRICOS	SÊNECA	PAULO
<i>Tópos</i> falar franco	<i>Ep. 1.4; Ep. 25.1; Ep. 8.7; Ep.85. 28; Ep. 88.29; Ep. 80.5; Ep. 89.17; Ep. 75.4; Ep. 6.2</i>	1Cor. 2.1; 1Cor. 4.5 2Cor. 1.17; 2Cor. 3.12 2Cor. 10.2
Exemplo	<i>Ep. 82.9; Ep. 11.10; Ep. 24.9; Ep. 61.2; Ep. 82. 9-5; Ep. 96.2; Ep. 95. 68-69; Ep. 77. 10-12</i>	1Cor. 10. 1-11; 1Cor. 3.11 2Cor. 4. 7-11 ; 2Cor. 2.17 1Cor. 11.1
Citação	<i>Ep. 2. 5-6; Ep. 26.8; Ep. 29.10,11; Ep. 82. 15-18 Ep. 41.2; Ep. 77.12; Ep. 21.9; Ep. 42.2; Ep. 94.27-88; Ep. 95. 55-69</i>	1Cor. 9.9; 1Cor. 10.23 - 26; 1Cor. 15.33; 1Cor. 15.42; 2Cor. 6.2
Metáfora	<i>Ep. 59.6 Ep. 13.2 ; Ep. 78.16; Ep. 80. 3-4; Ep. 94.3</i>	1Cor. 9.24-27

No quadro 2 o *corpus* selecionado é referente ao tema que é desenvolvido a partir da construção da cenografia nas epístolas de Sêneca. Nota-se que no transcorrer da enunciação, a abordagem filosófica do tema “o tempo” se desdobra em reflexões distintas. No desenvolvimento desses temas são usados recursos retóricos como exemplo, citação, máximas e metáforas. Do lado esquerdo do quadro 2 são identificadas algumas abordagens que Sêneca desenvolve a partir do tema “o tempo”; no centro são mencionados os recursos retóricos utilizados e do lado direito, a identificação das principais epístolas analisadas. .

Corpus de análise das epístolas de Sêneca

Tema _____ Tempo

Quadro 2

ABORDAGENS	RECURSOS RETÓRICOS	EPÍSTOLAS
Valor do tempo	Metáfora Expressões metafóricas Exemplo Citação e Máxima	<i>Ep.1.1-5; Ep.22.12-17;</i> <i>Ep. 45.12,13;</i> <i>Ep. 62.1-2;</i> <i>Ep. 88.42; Ep. 117.32</i>
O tempo é circular	Metáfora Expressões metafóricas Citação Máxima	<i>Ep. 12.6-8; Ep.19.1;</i> <i>Ep. 24.20-21;</i> <i>Ep. 77.4; Ep. 19.1</i> <i>Ep. 24.20-21; Ep. 96.4-5</i>
A fluidez do tempo	Citação Máxima Metáfora Expressões Metafóricas	<i>Ep. 65.11; Ep. 49.3;</i> <i>Ep. 21; Ep. 25.4;</i> <i>Ep. 58.22-23; Ep. 99.7;</i> <i>Ep. 70.1- 4; Ep. 108.24</i>

O quadro 3 apresenta o tema filosófico-teológico “o amor” constituído nas epístolas de Paulo à igreja de Corinto, a partir da construção da cenografia. Este tema se expande para outras abordagens que funcionam como *tópoi*, unindo-se ao tema central. Os recursos retóricos, exemplo, citação e metáfora são usados como estratégias argumentativas na sustentação da enunciação do tema. Os recursos argumentativos usados favorecem o entrecruzamento dos discursos constituintes, contribuindo para a discursividade que se estabelece no ato enunciativo. Do lado esquerdo são mostrados os três desdobramentos contidos no tema amor, desenvolvidos por Paulo; no centro do quadro são identificados os recursos retóricos como argumentação e do lado direito, a delimitação das partes das epístolas que formam o *corpus*.

Corpus de análise das duas epístolas de Paulo aos Coríntios

Tema _____ Amor (Ágape)

Quadro 3

ABORDAGENS	RECURSOS RETÓRICOS	EPÍSTOLAS
A origem do amor	Citação Exemplo	1Cor. 1.9,10; 1Cor. 2.9 2Cor. 1. 3; 2Cor. 2. 4
O amor faz a união	Citação Metáfora Exemplo	1Cor.11.21,22; 1Cor.11. 23-26 1Cor. 12. 13-25; 1Cor. 16. 2-3 2Cor. 8. 10-15 ; 2Cor. 9. 2-10
A grandeza do amor	Metáfora Citação Exemplo	1Cor. 13 2Cor. 12. 14-15 2Cor. 13. 11-13

Estes quadros apresentam a síntese da seleção dos argumentos retóricos e temas definidos a partir da cenografia, com seus desdobramentos em que estão contidos

diferentes *tópoi* no percurso da enunciação, e as partes dos textos das epístolas de Sêneca e de Paulo, como *corpora* delimitados como fonte para as análises.

A função da terceira parte desta tese é observar o uso do “falar franco” e o uso dos recursos retóricos nas epístolas de Sêneca e de Paulo, tendo um lugar comum como fonte. Os discursos constituintes fornecem base de sustentação ao desenvolvimento dos assuntos, dando lugar ao uso de *tópoi* que apontam para diferentes aspectos de abordagens do tema escolhido. Sêneca está investido em sua posição discursiva pelos efeitos do discurso filosófico e Paulo, pelo discurso religioso. Os discursos destes autores são atravessados por outros discursos, pela influência e efeitos da cultura helenística.

Outro fenômeno da linguagem identificado no *corpus* de análise desta tese é a ocorrência de conceitos metafóricos, identificados por meio de expressões metafóricas. Segundo Lakoff e Johnson (2002, p. 245), “muitas das similaridades que percebemos são resultado de metáforas convencionais que são parte de nosso sistema conceptual.” As metáforas designadas convencionais são constituídas a partir das correlações resultantes das experiências que são vivenciadas em determinada cultura. Não é objetivo desta pesquisa analisar os conceitos metafóricos presentes nas epístolas de Sêneca e Paulo, mas identificar que esses conceitos são relacionados aos lugares comuns como forma de expressão da linguagem, no desenvolvimento dos temas com o recursos dos *tópoi*.

Nas abordagens de metáfora conceitual, defendidas por Lakoff e Johnson (2002, p. 45-85), as metáforas que ocorrem no cotidiano dos falantes são identificadas em três modos distintos: metáforas estruturais, metáforas orientacionais e metáforas ontológicas. Um dos conceitos que estes autores colocam como exemplo é TEMPO É DINHEIRO, identificado pelo uso de expressões metafóricas como ganhar tempo, perder tempo, investir tempo, reservar tempo, poupar tempo. Esta é uma metáfora estrutural porque um conceito mais abstrato (tempo) é pensado em termos de outro mais concreto (dinheiro). As metáforas orientacionais dão direção espacial ao conceito, como por exemplo ALEGRIA É PARA CIMA, TRISTEZA É PARA BAIXO. Estes conceitos podem ter suas origens em experiências físicas e culturais de uma sociedade. Estar alegre pode significar alto astral e estar triste, baixo astral, pois positivo é para cima e negativo é para baixo. As metáforas ontológicas consistem nas formas de conceber eventos, atividades, ideias, emoções como entidades e

substâncias. O uso de metáforas ontológicas é bem variado e frequente entre os falantes no contexto de diferentes culturas. Na cultura brasileira, por exemplo, o conceito INFLAÇÃO É UMA ENTIDADE permite identificá-la como um monstro, ela precisa ser combatida, e assim por diante. Segundo Lakoff e Johnson (2002, p. 88), “a personificação é uma categoria geral que cobre uma enorme gama de metáforas e o que elas têm em comum é o fato de serem extensões de metáforas ontológicas, permitindo dar sentido aos fenômenos do mundo em termos humanos”.

Em especial, no desenvolvimento do tema “o tempo” nas epístolas de Sêneca, algumas metáforas estruturais são identificadas, como por exemplo, A VIDA É UMA VIAGEM. Nas epístolas de Paulo identificam-se ocorrências do conceito metafórico ontológico O AMOR É UMA PESSOA, no transcorrer do desenvolvimento do tema “o amor,” pelo uso de expressões metafóricas: o amor é sofredor, o amor é benigno, o amor não é invejoso, o amor não trata com leviandade, o amor não se ensoberbece (1Cor. 13.4). Essa é uma forma de corporificar um conceito abstrato de amor, fornecendo qualidades que possam identificá-lo. Nos estudos da Linguística cognitiva, dirigidos por Lakoff e Johnson, os conceitos metafóricos são escritos em letras maiúsculas, o que também será mantido neste trabalho.

Na finalização desta pesquisa são apresentados alguns pontos demarcados como resultado da observação da escrita de Paulo e de Sêneca, com base nas análises realizadas ao longo da elaboração desta tese. Para a identificação de certas aproximações ou afastamentos de posições discursivas entre estes dois autores são retomados certos efeitos dos recursos argumentativos e temas por eles desenvolvidos por meio do gênero epistolar. Como hipótese central, o papel do discurso constituinte no ato enunciativo é relevante na determinação dos posicionamentos que Sêneca e Paulo assumem em seus discursos, sendo fundamental também para o direcionamento do desenvolvimento dos *tópoi* e recursos retóricos responsáveis pela dinâmica do discurso.

PARTE I

1 O QUADRO TEÓRICO

Entretanto, uma obra não pode viver nos séculos futuros, se não reúne em si, de certo modo, os séculos passados. Se ela nascesse toda e integralmente hoje (isto é, em sua atualidade) não desse continuidade ao passado e não mantivesse com ele um vínculo substancial, não poderia viver no futuro. Tudo que pertence apenas ao presente morre juntamente com ele.

Mikhail Bakhtin (2006, p. 363).

Nesta primeira parte, o foco de atenção é dado às bases teóricas que servem de sustentação e orientação para a análise do *corpus* delimitado. Esta parte representa o ponto de partida para uma viagem à Antiguidade. Para realização do planejamento dessa viagem metafórica, conta-se com algumas contribuições de Foucault (1996, 2004, 2010a, 2010b, 2011), concebidas pela experiência de seu empreendimento de visita à Antiguidade.¹⁵ Além disso, o local e o tempo histórico, que ele elegeu como um dos pontos de estadia em sua viagem, coincidem com os interesses da pesquisa aqui proposta. Foucault (2010a, p. 44) estava empenhado em identificar a relação entre sujeito e verdade e o fenômeno da subjetivação como efeito dessa relação. Sua opção prestigiou os estoicos da terceira fase, situados temporalmente nos séculos I e II d.C.. As análises que Foucault fez de textos de Sêneca, Plutarco e Marco Aurélio, sobre a escrita de si e o cuidado de si, também podem ser aplicáveis às epístolas de Paulo, escritas no mesmo ambiente cultural e temporal de Sêneca.

Foucault (2010a p. 36) deteve-se em analisar questões sobre subjetividade e verdade, observando que para apreensão da verdade era necessário o exercício de um conjunto de práticas determinadas que contribuíam para a transformação do

¹⁵ Revel (2005, p. 60, 61) observa que houve oposições a Foucault “concernentes à sua relação com a história; a utilização de uma busca histórica não implica uma “ideologia do retorno” (Foucault não se ocupa da ética greco-romana a fim de dar um “modelo a seguir” que se trataria de atualizar), mas uma historicização de nosso próprio olhar *a partir do que nós não somos mais*; a história deve nos proteger de um “historicismo que invoca o passado para resolver os problemas do presente. É esse duplo problema que se reencontra nos textos que Foucault consagra, no fim de sua vida, à análise do texto “O que são as Luzes?”, de Kant: trata-se de se defender, ao mesmo tempo, da acusação de apologia do passado e de relativismo histórico, o que Foucault faz em particular no debate - interrompido pela morte - com Habermas.”

modo de ser do sujeito, qualificando-o para um tipo de comportamento almejado. A subjetividade como concebida por Foucault, no contexto da Antiguidade, é considerada como um processo de subjetivação que se instaura no indivíduo, de acordo com os resultados de escolhas de certo modo de vida. Essa concepção não está atrelada à identificação de um sujeito como categoria previamente dada ou ontologicamente invariável, mas a modos de agir, a processos de subjetivação modificáveis e plurais. Essa é a razão pela qual Foucault (2010a, p. 36) opta por observar o cuidado de si como forma de subjetivação, visto que para os estoicos e epicuristas, o cuidado de si tornava-se uma obrigação permanente do indivíduo ao longo de sua existência.

Paul Veyne (1995, p. 13) identifica que a partir dos anos oitenta, em especial, na França, houve um efeito de ressurgimento da figura de Sêneca graças a um círculo editorial ligado a Michel Foucault. Inwood (2007, p. 133) também faz comentário semelhante, observando que o grande interesse de Foucault em observar os textos das epístolas de Sêneca fez renascer o sentido da importância da escrita de si, através da correspondência.

O tema sobre a escrita de si abordado por Foucault (2004), com base em correspondências, com destaque para as epístolas de Sêneca a Lucílio, serviu-lhe como suporte para pensar sobre o cuidado de si naquele momento histórico. Pelas próprias características inerentes ao fenômeno da correspondência, a relevância do gênero epistolar se sobressai como escolha de Sêneca para sua exposição do pensamento filosófico, como forma de ensinamentos a Lucílio a respeito do alcance e aquisição da sabedoria. Para se pensar sobre a circulação do gênero epistolar, na vigência do primeiro século de nossa era, faz-se necessário observar como circulam os preceitos de retórica e verdade na Antiguidade, situando o modo como se dá a construção da verdade na filosofia estoica e na religião judaico-cristã, e o papel que a retórica ocupa na transmissão do discurso verdadeiro¹⁶ endereçado ao sujeito.

¹⁶ Para Foucault (2010a, p. 288), na filosofia estoica, o discurso verdadeiro resulta de lições apreendidas de equipamento material do *logos*, sendo discursos existentes em sua materialidade, como proposições fundadas na razão. Esse discurso se investe de uma racionalidade que ao mesmo tempo diz o verdadeiro e prescreve o que é preciso fazer. São persuasivos no sentido em que acarretam não somente a convicção, mas também os próprios atos. É necessário que esses discursos sejam não apenas adquiridos, mas dotados de uma espécie de presença permanente. Foucault (2010b, p. 66) defende que a concepção de discurso verdadeiro está vinculada ao posicionamento de quem enuncia o seu discurso. Pode-se notar que este posicionamento é determinado pelo discurso constituinte, sendo distinta a concepção de verdade para os discursos

A discussão suscitada por Foucault (2010a, 2010b e 2011) sobre o tema *parresía*, que na Antiguidade grega indicava também o falar franco e sincero, estando associada à noção de discurso verdadeiro, levanta algumas questões sobre o relacionamento entre filosofia e retórica, na fase das produções das epístolas de Sêneca e de Paulo. A noção de *parresía* contribui para a instituição do *tópos* “falar franco” que pode ser identificado na construção das epístolas de Sêneca e Paulo.

Quando se pensa a respeito de lugar comum, no campo da retórica, toma-se como referência a palavra grega *tópos*.¹⁷ Com base na retórica antiga, Charaudeau e Maingueneau registram (2008, p. 474) que a palavra *tópos*, no singular, e *tópoi*, no plural, foi emprestada do grego (*τόπος, τόποι*) e corresponde ao latim *locus communis*, do qual resultou *lugar comum* que consistia numa ideia favorável à aceitação por determinado grupo, a partir de elementos sobre especificado problema e a viabilidade de fundamentação para a persuasão. Um *tópos* é um esquema discursivo característico de um tipo de argumento. Discussões de questões sobre o sentido de *tópos* e sua aplicação na retórica antiga têm ampliado a compreensão de seu uso na Antiguidade, como observado nas pesquisas de Curtius (1996) e Thom (2003), em estudos que acrescentam novas considerações aos sentidos mais originais do termo.

Aristóteles (*Ret.* II.18. 1392a) usa esse princípio de lugar comum quando desenvolve os pontos sobre os tópicos, como fonte de argumentação. Em seus estudos, no contexto da nova retórica, Perelman e Olbrechts-Tyteca (2005 p. 95) adotam o termo *lugares* em substituição ao termo *tópoi*. Partindo das reflexões de Aristóteles sobre *tópica*, Perelman e Olbrechts-Tyteca ponderam que os lugares formam um arsenal indispensável, do qual, de um modo ou de outro, quem quiser persuadir outrem deverá lançar mão. Nesta presente pesquisa, o *tópos* “falar franco” será considerado no seu valor como forma de apoio que possibilita a sustentação de argumentos que

religioso, filosófico e científico. Candiottto (2011, p. 35) observa o modo como Foucault situa a *parresía* em sua origem na Grécia antiga, no campo da política, sendo, posteriormente, assimilada na filosofia moral, a partir de Sócrates e Platão. “Desde então, a parrhesia será ao mesmo tempo uma noção política que coloca a questão de saber como é possível operar no interior de um governo democrático; e um problema filosófico moral, posto que governar os outros como é conveniente em uma monarquia dependerá unicamente do governo de si comprometido com o dizer-verdadeiro” (CANDIOTTO, 2011, p. 36).

¹⁷ Com base na retórica antiga, Charaudeau e Maingueneau (2008, p. 474) apontam que um *tópos* é um elemento de uma *tópica*, sendo uma *tópica* heurística, uma arte de coletar informações e fazer emergirem argumentos.

favoreçam as condições para um determinado propósito advindo do enunciador, no desenvolvimento do discurso.

Com base em textos herdados da Antiguidade, vislumbram-se possibilidades de se perceber o modo como Sêneca e Paulo são identificados no uso de argumentos retóricos em seus escritos. Vinculada a esta observação, por um lado, pleiteia-se também a verificação da ocorrência de influência da retórica como forma de aproximação entre os dois autores. Por outro lado, torna-se necessária uma busca de compreensão de posições discursivas¹⁸ desses autores, que na produção de seus discursos estabelecem sentidos vinculados às posições do lugar que cada um ocupa na enunciação, através da escrita de suas epístolas.

Alguns elementos do quadro teórico da análise do discurso foram selecionados para aplicação na análise do *corpus*. A escolha recaiu sobre a análise do discurso de base enunciativa, que tem como pressupostos a manifestação do discurso como enunciação. Assim, na enunciação, o enunciador (remetente) dirige-se ao coenunciador (destinatário) como parceiro na comunicação, de acordo com seu posicionamento discursivo que orienta de que lugar e momento ele profere seu discurso. Esta abordagem é produtiva para se pensar a comparação entre as epístolas de Sêneca e Paulo e o posicionamento que cada um deles ocupa em seus discursos. Nesses termos, a retórica pode ser considerada como um modo de organizar o discurso em seu acontecimento na cena enunciativa. Destaca-se também a escolha dos argumentos, no campo da retórica, e o modo do funcionamento desses recursos, segundo o direcionamento dos discursos constituintes.

No exame de textos pertencentes às epístolas produzidas por Sêneca e Paulo, tem-se instaurada a evidência de um desafio nesta pesquisa, ou seja, uma tentativa de se apreender a dinâmica dos discursos e a influência do interdiscurso, ou seja, o atravessamento constitutivo que movimenta a circulação de diferentes discursos na base da enunciação. De acordo com algumas reflexões de Maingueneau (2007, p. 23), pode-se pensar o discurso para além da simplificação da ideia de um conjunto de textos. Todo discurso é uma construção social e deve ser analisado na perspectiva de seu contexto histórico-social, e de suas condições de produção,

¹⁸ Para Charaudeau e Maingueneau (2008, p. 392) a posição discursiva diz respeito à instauração e conservação de uma identidade enunciativa.

como é tratado na parte II desta pesquisa. O próprio Maingueneau resgata o uso da terminologia prática discursiva,¹⁹ herdada de Foucault, e assim justifica:

O sistema de restrições semânticas, para além do enunciado e da enunciação, permite tornar esses textos comensuráveis com a “rede institucional” de um “grupo”, aquele que a enunciação discursiva ao mesmo tempo supõe e torna possível (MAINGUENEAU, 2007, p. 23).

O ato enunciativo pode ser circunscrito historicamente em sua apreensão, através do interdiscurso. Maingueneau (2007 p.17-21) sustenta que “o interdiscurso tem precedência sobre o discurso”. A unidade de análise não está focada no discurso, especificamente, mas no espaço de troca entre vários discursos, levando-se em conta o direcionamento efetuado por meio do discurso constituinte, que permite circular outros discursos, mantendo sua própria autonomia e prevalência, determinantes no posicionamento discursivo do enunciador.

O gênero epistolar tem sua função no ato enunciativo em estreita relação com a cenografia e o *ethos*. Todo esse conjunto participante da cena genérica da enunciação se estabelece a partir do discurso constituinte que é tomado como base no acontecimento enunciativo. Estas considerações abordadas nesta parte introdutória estão desenvolvidas ao longo da primeira parte da tese.

¹⁹ Foucault, na obra *Arqueologia do Saber* (2007, p. 133), faz uso do termo prática discursiva definindo-o como um conjunto de regras anônimas, históricas, sempre determinadas no tempo e no espaço, que definiram em uma dada época e para uma determinada área social, econômica, geográfica ou linguística, as condições de exercício da função enunciativa.

2 CONTRIBUIÇÕES DE FOUCAULT PARA OS ESTUDOS DA ANTIGUIDADE

Os últimos anos das pesquisas de Foucault foram enriquecidos com a produção de alguns postulados que favorecem a compreensão de como o sujeito se constitui ou é constituído ao longo da história. Com tal objetivo, Foucault, nas aulas ministradas no Collège de France, retomou a história da Antiguidade, observando que ao longo da passagem dos séculos houve uma transformação na visão filosófica. As aulas de Foucault no Collège de France foram permanentes de 1971 a 1984, mas, em especial, os cursos de 1980 a 1984 tinham como foco as questões sobre subjetividade e verdade, a partir da Antiguidade. O material coletado das aulas, gravações e dossiês forneceram material para compilação de algumas obras e as três últimas traduzidas para o português são: *A hermenêutica do sujeito* (2010a, 3ed), *O governo de si e dos outros* (2010b) e *A coragem da verdade* (2011).

Na manifestação do pensamento dos pré-socráticos podem-se observar mudanças que paulatinamente atravessaram também a cultura helenística. Foucault²⁰ destaca que, no caminhar da história, percebe-se um distanciamento das origens do pensamento socrático, fazendo emergir gradativamente, na Idade Média, a concepção de um sujeito cartesiano. A posição de Descartes implementou outro modo de acesso à verdade em detrimento do cuidado de si. Foucault (2010a, p. 15) examinou possíveis consequências desse pensamento, apontando que na abordagem de Descartes não é o sujeito que deve transformar-se. Portanto, para que o sujeito tenha acesso ao conhecimento da verdade basta que ele seja ele mesmo, sendo sua própria estrutura de sujeito a garantia que o habilita ao alcance da verdade.

Na primeira fase de seus estudos, Foucault, nas décadas de sessenta e setenta, apontou exatamente para a sujeição de um indivíduo que na época da Modernidade estava vulnerável às dominações da vontade de verdade. Tais dominações são impostas pela vontade de saber, submetendo-se ao que foi constituído institucionalmente como discurso verdadeiro.²¹ No segundo momento de suas

²⁰ Nas aulas introdutórias de 1982, no Collège de France, Foucault (2010a) fez um levantamento histórico das concepções filosóficas desde Sócrates até Descartes para situar suas colocações sobre subjetividade e verdade e o cuidado de si.

²¹ Em suas seis conferências realizadas na PUC do Rio de Janeiro, em 1973, Foucault apresentou

pesquisas, a partir de 1980, Foucault se situou nos estudos de técnicas de existência promovidas pela Antiguidade grega e romana,²² incluindo o período Helenístico, deixando aparecer outra figura do sujeito, não constituído como demonstrado na fase da Modernidade, mas constituindo-se através de práticas regradas, na fase da Antiguidade. Em *A Hermenêutica do Sujeito*, Foucault (2010a) declarou seu interesse em buscar na Antiguidade grega e romana suportes que contribuíssem para a compreensão da relação entre sujeito e verdade. Como meta em sua investigação, ele partiu de uma análise da noção de cuidado de si como orientação na trajetória de sua pesquisa. Ao refletir sobre o ensinamento milenar “conhece-te a ti mesmo”, Foucault argumentou sobre possíveis significados que esta máxima sustenta. Os valores que dirigem a vida do ser humano estariam em um patamar mais elevado do que o saber aparente que se julga ter no questionamento de si mesmo. O fundamental não é saber, mas ser de acordo com um determinado modo de vida. Nessa busca, Foucault (2010a, p. 9) verificou que Sócrates não se limitava a pensar o homem do conhecimento de si, mas o homem do cuidado de si. Desse modo, o cuidado de si implica o conhecimento de si que para Sócrates era um reconhecer-se que efetivamente buscava uma recuperação da memória da verdade.

Na Antiguidade, havia um relacionamento entre o ato do conhecimento e espiritualidade, no campo da filosofia. Foucault (2010a, p. 26) observa que a concepção de espiritualidade na filosofia antiga pode ser vista como condição de “acesso à verdade unicamente nos termos do sujeito cognoscente e, por outro lado, a necessidade espiritual de um trabalho do sujeito sobre si mesmo, transformando-se e esperando da verdade sua iluminação.” Com base na sua fonte de pesquisa, Foucault (2010a, p.171) argumenta que a filosofia antiga, de um modo geral, era

suas concepções de verdade naquelas conferências, que mais tarde foram compiladas no livro intitulado *A verdade e as formas jurídicas* (FOUCAULT, 2005).

²² No curso oferecido no Collège de France em 1982, Foucault apresentou sua pesquisa voltada para a cultura greco-romana, situando pensadores, como Sócrates, estendendo sua análise para o período Helenístico, relacionando seu trabalho de investigação com a construção das subjetividades. Essas aulas estão compiladas no livro *Hermenêutica do Sujeito* (2010a). No ano seguinte, em 1983, deu continuidade às suas pesquisas trabalhando questões voltadas para o tema sobre o governo de si e o governo do outro (2010b). Nesse período ele elaborou o texto *A escrita de si* (2004), enfocando escritores romanos dos séculos I e II de nossa era, voltados para o estoicismo da terceira fase. No ano de 1984, ao ministrar suas aulas, deu continuidade ao tema governo de si, aprofundando questões sobre *parresía*, fechando o curso com uma análise rápida sobre a *parresía* entre os pré-cristãos. Sua intenção era dar continuidade no ano seguinte, analisando a *parresía* no cristianismo, mas infelizmente sua morte não lhe permitiu. As aulas de 1984 estão compiladas no livro intitulado: *A coragem da verdade – o governo de si e dos outros II* (2011).

detentora de um pressuposto fundamental de que a conversão²³ era a garantia de acesso à verdade, ou seja, o indivíduo deveria passar por um processo de transformações para se tornar capacitado para apreensão da verdade. Esse fato pode ser identificado no pensamento de Sêneca.

Verifico, Lucílio que não apenas me estou corrigindo, antes me estou transfigurando. Não garanto, nem sequer espero, que nada já reste em mim sem necessitar de mudança! Como não hei de ter ainda muito que deva ser refreado, ou diminuído, ou elevado? Mas já é uma prova de que o espírito alcançou um degrau superior o fato de reconhecer os defeitos que até então permaneciam ignorados (SÊNECA, *Ep.* 6.1).

Sêneca se coloca como alguém que se encontra nesse processo de transformação, que é constante, dando sustentação ao conceito de conversão no campo da filosofia. Ao mesmo tempo, por um lado, percebe-se uma avaliação positiva de seus resultados alcançados, e, por outro lado, a consciência da necessidade de outras mudanças como um processo permanente. Essa epístola de Sêneca coloca em evidência que o conhecimento de si favorece o próprio cuidado de si, pois o efeito da conversão a si é a subjetivação da verdade pela qual alguém procura transformar seu modo de ser. Nesse percurso, Foucault desenvolve sua análise a respeito das relações entre conhecimento de si e cuidado de si, e assim comenta:

Temos pois, se quisermos no nível das práticas de si, três grandes modelos que historicamente se sucederam uns aos outros. O modelo que eu chamaria “platônico”, gravitando em torno da reminiscência. O modelo “helenístico”, que gira em torno da auto finalização da relação a si. E o modelo “cristão”, que gira em torno da exegese de si e da renúncia a si [...]. A moral austera do modelo helenístico foi retomada e trabalhada pelas técnicas de si definidas pela exegese e pela renúncia a si própria do modelo “cristão” (FOUCAULT, 2010a, p. 231).

A prática de si, de acordo com os três grandes modelos apontados por Foucault, pode ser identificada nos conteúdos das epístolas de Sêneca e Paulo. Os conselhos emitidos através daquelas missivas se constituem como alertas e instruções aos leitores sobre diferentes facetas do cuidado de si, como modo de fortalecer e dar credibilidade aos discursos constituídos como verdadeiros e seus efeitos na prática, por meio da ação mostrada pelo comportamento. Os ensinamentos contidos nas

²³ Termos como salvação e conversão pertenciam às diferentes correntes da filosofia antiga. Segundo Foucault (2010a, p. 176) salvação era relacionada ao cuidado de si e cuidado dos outros, como aparece em textos de Epicteto (*Discourses of Epictetus*, I. 19) que apontam para o fato de que quando o sujeito busca seu próprio bem faz bem também aos outros. O termo converter-se aparece em Sêneca com a expressão transfigurar-se (*Ep.* 6.1). Posteriormente, os termos salvação e conversão foram assimilados pela linguagem relacionada aos fundamentos do cristianismo.

epístolas de Paulo serviram também de sustentação na implantação do cristianismo, caracterizando o modelo cristão, ao qual Foucault faz referência.

Rogo-vos, pois, irmãos, pela compaixão de Deus, que apresenteis os vossos corpos em sacrifício vivo, santo e agradável a Deus, que é o vosso culto racional. E não sede conformados com este mundo, mas sede transformados pela renovação do vosso entendimento, para que experimenteis qual seja a boa, agradável, e perfeita vontade de Deus. (Rom. 12.1-2).

Paulo também menciona a renovação do entendimento como sustentação básica para o processo de transformação do sujeito. Para Foucault, a noção de cuidado de si na Antiguidade revela a fundamentação da moral em um momento bem anterior ao cristianismo,²⁴ sendo um fio condutor de ligação. Foucault procurou articular subjetividade e verdade a partir de sua própria visão de um passado histórico que lhe permitisse resgatar um entendimento do processo de subjetivação. Os textos demarcados para análise, na realização de sua pesquisa, estão contidos em produções de escritura do período que contempla a filosofia platônica, incluindo filósofos do período Helenístico, avançando para os dois primeiros séculos de nossa era. Nas ministrações de suas aulas no Collège de France, de oitenta a oitenta e quatro, Foucault procurou identificar como o indivíduo se relaciona consigo mesmo e com o outro, como práticas de apropriação do discurso verdadeiro.

Foucault (2010a, p. 373) delineou sua forma de análise no que concerne à sua abordagem sobre discurso verdadeiro: “Em suma, através das regras do silêncio e dos princípios da *parresía*,²⁵ do franco-falar, tentarei estudar um pouco as regras de formulação, transmissão e aquisição do discurso verdadeiro”. Assim, Foucault (2010a, p. 282) aponta que entre os gregos e os romanos da Antiguidade, a *áskesis*²⁶ era considerada o ponto chave para o dizer-verdadeiro, constituindo-se como o modo de ser do sujeito. A constatação de que a virtude podia ser adquirida

²⁴ Para Foucault (2010a, p. 231), o modelo helenístico, centrado em torno da auto finalização da relação a si, da conversão a si foi o lugar de uma formação moral que o cristianismo herdou, repatriou e elaborou.

²⁵ *Parresía* é uma expressão originária do grego – παρρησία. Segundo Foucault (2010b, p. 64) A *parresía* é a livre coragem pela qual alguém se vincula a si mesmo no ato de dizer a verdade. Ou ainda, a *parresía* é a ética do dizer-a-verdade, em seu ato arriscado e livre. (A grafia *parresía* é usada neste trabalho como transcrição do original – παρρησία).

²⁶ *Áskesis* (ascese) é um termo grego ἄσκησις que na Antiguidade significava prática, treinamento ou exercício. Segundo Foucault (2010a, p. 377), há uma diferença entre as práticas de exercícios da ascese, no contexto histórico do platonismo, neoplatonismo e estoico-cínica. Se comparada à ascética dos cínicos e dos estoicos ao que era formulado no Alcebiades, na época helenística e romana, há uma desvinculação do valor do conhecimento teórico em detrimento de um conhecimento posto em prática. Essa é a razão pela qual Foucault delimitou os séculos I e II d.C. para analisar a prática de si, naquele contexto histórico.

por meio da *áskesis* já se anunciava nos textos pitagóricos antigos. Em Platão²⁷ é citado o termo na obra *A República*, apontando para o valor da *áskesis* como exercício e hábito na aquisição da virtude. Nos textos de Platão, era fundamental a concepção de filosofia como *áskesis*. Também, os cínicos insistiam no valor da prática do exercício para além do valor do conhecimento teórico. Com o propósito de alcançar sentidos tão abstratos sobre a aquisição do discurso verdadeiro, Foucault faz as seguintes observações:

[...] a *áskesis*, em razão de seu objetivo final que é a constituição de uma relação de si para consigo plena e independente, tem essencialmente por função, por objetivo primeiro e imediato, a constituição de uma *paraskeuê* (uma preparação, um equipamento). E o que é essa *paraskeuê*? É, creio, a forma que os discursos verdadeiros devem tomar para constituir a matriz dos comportamentos razoáveis (FOUCAULT, 2010a, p. 291).

A ideia da ascese,²⁸ como exercício, pode ser identificada através do uso da metáfora do atleta,²⁹ tanto em textos de Sêneca como nos de Paulo. A identificação do uso dessa metáfora será analisada na parte III como lugar comum nos discursos destes dois autores. O bom atleta engaja-se na prática de movimentos específicos, por meio dos quais se fortalece face aos acontecimentos cotidianos, tendo por adversário as fatalidades da existência. Esses sentidos se aplicavam também à maneira ideal de aquisição das virtudes. Como Foucault ressalta, nos períodos que marcaram a Antiguidade, a ascese era fundamental como suporte na aquisição do discurso verdadeiro, pois permitia ao sujeito se fortalecer interiormente para enfrentar os acontecimentos. A ascese também direcionava a escuta e recepção do discurso verdadeiro. Por isso, Foucault (2010a p. 283) comenta que “a ascese não é uma maneira de submeter o sujeito à lei: é uma maneira de ligar o sujeito à verdade.” Pode-se pensar que essa ideia evidencia uma forma de sustentação para compreensão do posicionamento do apóstolo Paulo em sua epístola aos Romanos, em sua tentativa de intermediar os conflitos entre os primeiros cristãos. Segundo Heyer (2009, p. 202), havia um embate entre judeus e gentios, visto que a imposição do cumprimento da lei mosaica, por parte dos judeus convertidos, provocava certa desestabilidade na harmonia e convivência entre os dois grupos. Na epístola aos

²⁷ Na obra *A República* (VII. 518e), Platão faz a seguinte reflexão: “Quanto às chamadas virtudes da alma, apresentam certa afinidade com as do corpo, pois não sendo inatas, podem ser posteriormente adquiridas pelo hábito e pelo exercício (*áskesis*). Nesse texto, *áskesis* tem o sentido de exercício e treinamento.”

²⁸ Doravante, as referências ao termo grego ἄσκησις serão mencionadas pelo uso da palavra ascese, como traduzida para o português.

²⁹ Sêneca, *Ep.* 80. 3-4; Paulo, *1Cor.* 9.24-27.

Romanos, no capítulo três, Paulo endurece seu discurso a respeito do comportamento dos judeus em relação às intransigências polêmicas do cumprimento da lei mosaica.

Foucault (2010a, p.374) deu um tom mais pessoal aos seus estudos, anunciando que optou pelo uso do termo ascética,³⁰ ao invés de ascese, a qual tem certas características em sua origem que não se enquadram no todo do *corpus* de sua análise. O conceito de ascética é posto por ele da seguinte forma: “ascética é o conjunto mais ou menos coordenado de exercícios disponíveis, recomendados, até mesmo obrigatórios ou utilizáveis pelos indivíduos, em um sistema moral, filosófico e religioso”. Para Foucault (2010a, p. 374), os exercícios promovidos pela ascética constituíam a prática da cultura de si, na vigência do Principado. Nesse ambiente observado, havia certa prescrição que podia ser analisada como uma questão técnica, daí o uso da expressão técnicas de si. Esta é uma característica do estoicismo da terceira fase, situado nos séculos I e II d. C.. Nesse contexto histórico, Foucault encontrou uma rica fonte para suas análises na ascética estoica,³¹ observando como os exercícios de abstinência contribuíam para a constituição de um estilo de vida. Foucault (2010a, p. 387) identifica um paralelo entre prova e abstinência como um conjunto de práticas ascéticas. Porém, a prova comporta certas características que a diferencia da abstinência. O singular é que na prova, uma auto avaliação é oportuna para alguém definir-se como capacitado ou não, em determinadas situações. Há certo conhecimento de si quando a experiência de uma prova é assumida, o que não se evidencia na abstinência, que é simplesmente uma privação voluntária. Para contextualizar a noção de prova, Foucault (2010a p. 385) toma como exemplo trechos da epístola dezoito de Sêneca a Lucílio, com a finalidade de identificar a distinção entre prova e abstinência. Sêneca escreve a Lucílio, expondo suas ideias sobre um evento anual denominado *Saturnais*³² que acontecia em Roma, durante um período do mês de dezembro.

³⁰ Foucault (2010a, p. 374) justifica que optou usar o termo ascética para evitar a palavra ascetismo, porque está relacionada à uma atitude de renúncia, ou mesmo de mortificação, anteriormente entre os cínicos e posteriormente entre os cristãos. Também a palavra ascese remete a um comportamento individual envolvendo exercícios para purificação pessoal, ou recompensa espiritual.

³¹ Como observa Segurado e Campos, (1991, XXXIX), “o estoicismo que Sêneca defendia, talvez até com mais rigor do que seus antecessores, admitia que qualquer coisa, um objeto, uma ação, uma ocupação intelectual, uma ideia, só possuiriam valor se visassem a obtenção do bem moral que propusesse tornar o homem melhor do que era.”

³² As Saturnais serviam de pano de fundo para algumas produções do poeta Marcial. Por um lado, Alexandre Agnolón (2013, p. 14) menciona como as *Saturnais* desempenharam um papel

Estamos em dezembro: a cidade está coberta de suor! A ostentação desregrada invadiu toda a vida coletiva. Fazem-se estrepitosamente enormes preparativos, como se existisse alguma diferença entre período das Saturnais e os dias úteis. O fato é que não há qualquer diferença, e por isso mesmo acho que tem toda a razão quem afirma que se dezembro em tempos foi um mês, agora é um ano inteiro (SÊNECA, *Ep.* 18.1).

Nessa epístola, Sêneca compartilha com Lucílio suas reflexões, expondo suas opiniões sobre a gigantesca preparação para o evento das *Saturnais*. Desse modo, ele questiona se haveria necessidade de se quebrar toda uma rotina cotidiana por causa daqueles festejos tão prolongados, e se expressa: “dezembro em tempos foi um mês, agora é um ano inteiro!” (*Ep.* 18.1). Outro questionamento ligado àquelas comemorações se volta para o efeito da troca da toga pelas roupas de festa. Sêneca identifica que, em outros tempos, a troca da toga tinha outros significados.

Se estivesse aqui, de boa vontade trocava impressões contigo sobre qual te parece a atitude a adotar: ou não alterar em nada os nossos hábitos cotidianos, ou então, para não nos julgarem contrários aos costumes da maioria, darmos algo de animação ao jantar e abstermo-nos de usar a toga. Na realidade, enquanto antigamente “mudávamos de roupa” em situações de grande agitação e de calamidade públicas, agora fazemo-lo em atenção aos prazeres e aos dias de festa (SÊNECA, *Ep.* 18.2).

Sêneca pondera sobre a melhor atitude a ser tomada diante dos fatos expostos. Sua sugestão segue o caminho da moderação. Por um lado, Sêneca constata que seria um prova segura de firmeza de ânimo não se deixar levar pelos ímpetos do desregramento da multidão. Por outro lado, seria significativo manter-se lúcido no meio de uma multidão ébria. O importante seria não se colocar à margem, mas participar da festa com comportamentos moderados.

Se bem te conheço, no caso de teres que atuar como árbitro, não consentirias que fôssemos nem totalmente semelhantes nem totalmente diferentes da multidão. A menos que consideremos dever ser sobretudo exigentes com a nossa alma em dias festivos, e sermos os únicos a renunciar aos prazeres numa ocasião em que toda a gente se lhes entrega. Será de fato uma prova segura de firmeza de ânimo não acompanhar, não se deixar guiar por um ambiente aliciador de concessões à volúpia.[...] será mais moderada a nossa atitude se nos não situarmos à margem, não nos tornando notados nem nos deixando absorver na turba [...] Afinal de contas, é possível participar numa festa sem cair no deboche! (SÊNECA, *Ep.* 18. 3-4).

preponderante na produção de epigramas de Marcial. Pode-se dizer que aquele festival fornecia metaforicamente uma variedade de elementos aplicáveis à criatividade daquele poeta, na construção de gêneros de epigramas, os mais diversificados: o simpósio, o amor erótico, o riso, o caráter lúdico. Por outro lado, Leni Ribeiro Leite, (2011, p. 92) observa que “o livro de epigramas é, por seu gênero, próprio para a época das Saturnais. Adequado aos momentos de ócio e lazer, é breve para ser lido durante um banquete”.

Ao usar essa epístola de Sêneca, em sua análise sobre prova e abstinência, Foucault aponta para o exercício da prova como uma prática do conhecimento de si. Torna-se viável considerar que também Paulo, em sua epístola aos Coríntios, manifestou sua opinião a respeito do comportamento que se deveria adotar frente a determinadas situações, como exercício da prova. “Todas as coisas me são lícitas, mas nem todas as coisas convêm. Todas as coisas me são lícitas, mas eu não me deixarei dominar por nenhuma” (1Cor. 6.12). Pode-se dizer que nesse versículo se encontra uma síntese do modo de instruções de Paulo, em relação aos princípios que ele procurava transmitir aos destinatários de sua epístola. Esse ensinamento de Paulo apresenta um ponto de semelhança entre os conselhos de Sêneca acerca da diferença de significados entre abstinência e prova. Segundo Foucault (2010a p. 387), para os estoicos, a prova tornava-se uma atitude em face do real que se apresentava ao sujeito, implicando a noção do exercício do conhecimento de si. Diante dessas conjecturas, os exercícios de abstinência tinham seu valor como um propósito na formação de um estilo de vida e não exercícios para reger a vida diante de interdições e proibições. Em consonância com essas ideias estoicas, Foucault observou que o cuidado de si não tem por finalidade eximir o eu do mundo que o rodeia, mas capacitá-lo para o enfrentamento dos acontecimentos, como um sujeito verdadeiro em seus atos, sendo essa a fundamentação da ascese estoica.³³

Esse estágio da ascese na cultura romana, que Foucault cognominou de ascética, transforma o discurso verdadeiro, ou seja, a verdade em *êthos*,³⁴ no sentido da manifestação da maneira de ser e modo de existência do indivíduo. É nessa linha de pensamento que, no ano de 1983, Foucault (2010b) se debruçou sobre as noções de governo de si e governo do outro, considerando o discurso verdadeiro³⁵ como princípio permanente e ativo no desempenho do sujeito.

³³ No contexto histórico dos primeiros anos do século XX, Max Weber (2007, p. 166) analisou a importância do racionalismo ascético. Nesse estudo sobre a religiosidade ascética, ele fez um contraponto entre ascetismo protestante e ascetismo católico; o primeiro, mais voltado para o racionalismo e o segundo, para o humanismo.

³⁴ Segundo Spinelli, (2009, p. 9) a distinção entre *éthos* e *êthos* se deu bem cedo no contexto da cultura grega. O termo *êthos*, grafado com eta (ἦθος), era usado por Homero, e o *éthos*, com epsilon (έθος), era usado por Ésquilo, o fundador da tragédia grega. O *êthos*, na grafia de Homero, remonta ao século VII a.C., e comparece com uma significação um tanto abstrata, na medida em que designa os usos e os costumes enquanto relativos a modos (genéricos) de viver, ou seja, a uma sabedoria. *Éthos*, em Ésquilo, designa mais ou menos a mesma coisa, mas, fundamentalmente, a tradição, no sentido de o que é habitual, corriqueiro, usual. As discussões sobre *ethos* serão retomadas no final desta primeira parte.

³⁵ Para Foucault (2010a, p. 288) na filosofia estoica, o discurso verdadeiro resulta de lições apreendidas de equipamento material do *logos*, sendo discursos existentes em sua materialidade,

Naquele momento específico, Foucault analisou a escrita de si como processo da subjetivação, recorrendo, em especial, a três pensadores: Sêneca, Plutarco e Marco Aurélio,³⁶ inseridos no contexto histórico do império romano, nos séculos I e II d.C.. A escrita de si, como prática de apropriação do discurso verdadeiro, não tem como propósito a apreensão da verdade, nem do mundo em volta e nem de si mesmo. Assim, o saber adquirido tem a função de auxiliar o sujeito a agir corretamente diante das circunstâncias. Na obra de Plutarco, Foucault encontrou uma qualificação de verdade como *etopoiética*³⁷ que tornava possível identificar a verdade através da manifestação de atos realizados e posturas assumidas pelo sujeito.

O modo como Foucault lançou seu olhar direcionado à Antiguidade, nos séculos I e II d. C., é instigante para se tentar localizar e fundamentar a escrita epistolar de Sêneca e Paulo, de acordo com as condições de produção favorecidas naquele período.

2.1 A ESCRITA DE SI

Quanto às discussões sobre verdade, Detienne (1988, p.17-23) aponta o deslocamento que a noção de verdade – *alétheia*³⁸ – sofreu mais ou menos entre os

como proposições fundadas na razão. Esse discurso se investe de uma racionalidade que ao mesmo tempo diz o verdadeiro e prescreve o que é preciso fazer. São persuasivos no sentido em que acarretam não somente a convicção, mas também os próprios atos. É necessário que esses discursos sejam não apenas adquiridos, mas dotados de uma espécie de presença permanente.

³⁶ Marco Aurélio (121 d.C. - 180 d.C) foi imperador romano e dedicou-se à filosofia, especialmente à corrente filosófica do estoicismo da terceira fase, e escreveu a obra *Meditações*. Na introdução da tradução inglesa dessa obra, Staniforth (2002, p.13) comenta que “o estoicismo migrou do Oriente para o Ocidente e foi introduzido no mundo romano, assumindo um aspecto diferente. Os ensinamentos morais de Zenão despertaram atenção e o seu valor prático foi adequado aos ideais da cultura romana. Um código que era humano, racional e moderado, um código que insistia num procedimento justo e virtuoso, na autodisciplina, numa força moral inabalável adequava-se ao carácter romano. A influência do estoicismo ampliou-se ao longo dos séculos que assistiram ao declínio da república e ao nascimento do Principado; e por altura da ascensão de Marco Aurélio ao trono, tinha já atingido sua culminância e supremacia”.

³⁷ Segundo Bruno (2007, p. 43), o termo etopoiética é uma junção das palavras gregas *ἦθος* (*éthos*) e *ποίησις* (*poiesis*). O *éthos* era definido como o caráter de uma pessoa e a *poiesis* significava, em determinados contextos, um modo de escrever com a finalidade de exercer influência sobre o outro. A expressão etopoiética é identificada no modo de produção de Plutarco, pois determinadas práticas de si tinham a escrita como ponto de partida. O ato de escrever era tomado como uma espécie de *poiesis*, no sentido de transformação do modo de ser dos indivíduos. Essa *ethopoiesis* foi exercida, principalmente, através de duas formas de escrita: os *hupomnêmata*, como recurso de anotações para auxílio da memória e consulta, e a correspondência, como forma de expressão do EU que se abre diante do outro através da escrita.

³⁸ Detienne (1988, p. 23) informa que *alétheia* (ἀλήθεια) encobria o sentido de verdade como uma revelação mítico-religiosa. O poeta era o mestre da verdade, pois se ele estava inspirado, sua palavra se fundava em um dom de vidência, assim ocorrendo, a palavra passava a ser identificada com a verdade. *Alétheia* - verdade no sentido de desvelamento: de a-, negação, e *lethe* esquecimento. Para os antigos gregos, *alétheia* designava verdade e realidade, simultaneamente.

séculos XII e VI a. C. A memória do poeta permitia-lhe decifrar o invisível, sendo um privilegiado por ter acesso a outra dimensão, revelando os mistérios apreendidos, com o uso da palavra cantada. Sendo essa palavra cantada inspirada pelas musas, os poetas se tornavam sacralizados, como videntes possuidores da palavra que as musas, por meio da memória, o permitiam cantar. Sendo o poeta dotado, divinamente, pela capacidade de vidência, esse dom o autorizava a transmitir a verdade que lhe era revelada.³⁹ Nesse momento histórico da Grécia arcaica, a *alétheia* não representava uma concordância com determinada proposição de certo objeto, ou mesmo de um grupo com outro. Não havia uma oposição entre falso e verdadeiro. O que importava era o dom de vidência do poeta que o autorizava a dizer, pois ele era o mestre da verdade. Segundo Torrano (1995, p.11), na Grécia arcaica, “comunidade agrícola e pastoril, anterior à constituição da *polis* e à adoção do alfabeto, o aedo (i.e., o poeta-cantor) representa o máximo poder da tecnologia de comunicação.”

Considerando algumas contribuições de Detienne (1988, p.17) sobre a construção da verdade, na cultura grega, nota-se que o acréscimo da cultura da escrita à cultura da oralidade foi um processo lento que contribuiu para uma nova maneira de pensar e elaborar o próprio conhecimento. A memória valorizada na poesia já não é considerada como fonte exclusiva de busca da verdade. Desse modo, a verdade não é dada no seu produto final, de acordo com a inspiração do poeta, mas passa a ser construída e conquistada. Como consequência das evidentes mudanças

³⁹ Segundo os comentários de Torrano, na tradução de *Teogonia* de Hesíodo (1995, p. 21), [...] “passado e futuro, equivalentes na indiferença da exclusão, pertencem do mesmo modo ao reino noturno do Esquecimento até que a Memória de lá os recolha e faça-os presentes pelas vozes das Musas. O poeta, portanto, pelo mesmo dom das Musas, é o profeta de fatos passados e de fatos futuros. Só a força nomeadora e ontofônica da voz (das Musas) pode redimi-los, aos fatos passados e futuros, do Esquecimento, da Força da Ocultação, e presentificá-los como o que brilha ao ser nomeado, o que se mostra à luz: re-velação [...]. Torrano (1995, p. 24) observa que na *Teogonia*, o reino do ser é o não-esquecimento, a aparição (*alethéa*); toda negação de ser vem da manifestação da Noite e seus filhos, entre eles o Esquecimento (*léthe*, *lesmosyne*). A linguagem, — que é concebida e experimentada por Hesíodo como uma força múltipla e numinosa que ele nomeia com o nome de Musas, — é filha da Memória, ou seja: deste divino Poder trazer à Presença o não-presente, coisas passadas ou futuras. Ora, ser é dar-se como presença, como aparição (*alethéa*), e a aparição se dá sobretudo através das Musas, estes poderes divinos provenientes da Memória. O ser-aparição portanto dá-se através da linguagem, ou seja: por força da linguagem e na linguagem. O ser-aparição é o desempenho (= a função) das Musas. E o desempenho das Musas é ser-aparição. É na linguagem que se dá o ser-aparição — e também o simulacro, as mentiras (v. 27). É na linguagem que impera a aparição (*alethéa*) — e também o esquecimento (*lesmosyne* v. 55). O ser se dá na linguagem porque a linguagem é numinosamente a força-de-nomear. E a força-de-nomear repousa sempre no ser, isto é, tem sempre força de ser e de dar ser. Não se trata portanto de uma *relação* mas de uma imanência recíproca: o ser está na linguagem porque a linguagem está no ser” [...].

históricas, a *alétheia* torna-se valorizada pelas seitas filosóficas, enquanto sofística e retórica privilegiam a *apáte*.⁴⁰

Outra fonte que contém abordagens sobre oralidade e escrita é identificada em resultados das pesquisas de Havelock (1986, p. 23-24) que apontam Sócrates como uma figura que poderia ser ponto central entre a escrita e a oralidade na Antiguidade grega, como manutenção da tradição da oralidade. Sócrates teria aprimorado e reelaborado certos aspectos da manifestação da linguagem oral, tanto no uso do vocabulário, quanto na organização da estrutura da língua. Seus continuadores, através da dinâmica da escrita em forma de diálogo, de certo modo, demonstraram o valor da oralidade e contribuíram para um avanço no campo da lógica. Segundo Havelock (1986, p. 24-27), a literatura grega havia sido poética, porque a poesia cumpria uma função social, pois visava a preservar a tradição que era ensinada e memorizada pela oralidade. A oposição de Platão à poesia poderia estar relacionada à essa função didática da poesia. O surgimento do platonismo, identificado com a intensificação da prosa escrita em forma de diálogo, representou uma fase de acomodação entre oralidade e escrita. A permanência da influência da oralidade se manteve, através do funcionamento do teatro em que os diálogos eram valorizados. A forma de diálogo também contribuiu para a comunicação entre ausentes, por meio da correspondência, fortalecendo as noções de oralidade e escrita. Foucault situou suas pesquisas nesse ambiente da cultura letrada, procurando observar o modo como a escrita contribuía para a constituição do indivíduo e o processo de subjetivação que o envolvia naturalmente.

Na aula introdutória do curso de 1982, Foucault expôs seu objetivo de analisar o cuidado de si, observável a partir do século V a. C., tomando como base em sua reflexão o já mencionado aforismo grego: “conhece-te a ti mesmo”. Foucault (2004, p. 151) fez um levantamento dos modos e efeitos da escrita de si entre os estoicos da terceira fase, apontando para essa escrita etopoiética que aparece nos escritos,

⁴⁰ Segundo Detienne (1988, p. 61), no campo da poesia, a *doxa* (opinião) se opõe à *alétheia*, com afinidades com a *apáte* (engano) e com a ambiguidade, e como termo técnico-político, mais do que religioso. Detienne (1988, p. 58) cita o poeta Simônides de Céos (556 a.C. 468 a.C.), poeta grego que passa a praticar a poesia como um ofício, produzindo seus poemas por encomenda e cobrando honorários por seus serviços. Para Simônides a memória é o instrumento que contribui para o aprendizado de um ofício, e no lugar da *alétheia* ele reivindica a *doxa*. Simônides era um poeta que também se dedicava à criação de epigramas e é citado por Quintiliano (*Inst.* XI. 2.11-12).

na forma dos *hupomnêmata*⁴¹ e correspondência. Nessa abordagem, os *hupomnêmata* contribuem para a constituição de si mesmo através de uma ação intencional e racional que permite a apropriação de um já dito selecionado pelo exercício da leitura, constituindo dessa forma o processo de subjetivação, na elaboração dos discursos recebidos e reconhecidos como verdadeiros. O ato de escrever e a prática das anotações favoreciam a aquisição e internalização dos discursos verdadeiros, adquiridos por meio de ensinamentos resultantes das leituras e anotações.

Para situar a importância do valor das leituras e anotações, como uma prática de exercícios, pode-se também encontrar no contexto do I século d.C. algumas contribuições de Quintiliano na obra *Institutio oratoria*.

Deve-se igualmente deixar reservado um espaço no qual se registrem todas as ideias que, aos que escrevem, costumam ocorrer fora de ordem, ou seja, são ideias diferentes relativamente aos assuntos que no momento estejam sendo tratados. Irrompem, às vezes, excelentes ideias que nem é conveniente as inserir, naquele exato momento, nem é seguro deixá-las à solta, pois nesse espaço de tempo elas se esvaem; elas impedem de outras descobertas aqueles que as querem guardar de memória. Assim, o melhor a fazer é que estejam em depósito (QUINTILIANO, *Inst.* X. 3. 33).⁴²

As contribuições da escrita dos *hupomnêmata* e da correspondência são distintas entre si, mas complementares. Quanto à correspondência, Foucault (2004, p.156) afirma que “a reciprocidade que a correspondência estabelece não é simplesmente a do conselho e da ajuda: ela é a do olhar e do exame”. Assim, nessa mesma passagem, esse autor considera que “a carta que como exercício, trabalha para a subjetivação do discurso verdadeiro, para sua assimilação e elaboração como um bem próprio”. Quanto aos *hupomnêmata*, cuja função é a constituição de si a partir dos discursos dos outros, depois de internalizados, contribuem para a aquisição e instauração do discurso verdadeiro, atingindo o caráter da ação.

O discurso verdadeiro, como tratado por Foucault (1996, p. 14-20), está diretamente ligado à concepção de sujeito e de verdade como percebidos por ele, tanto em diferentes contextos históricos da Modernidade quanto da Antiguidade. Na

⁴¹ No dicionário grego-português (2008) o termo *υπόμνημα* (*hupomnema*) é uma palavra grega no singular e o plural é *υπομνήματα* (*hupomnêmata*). Este termo no plural se refere aos registros em uma caderneta de notas usada para destaques de leituras realizadas, comentários e observações. Foucault (2004, p. 147) informa que na Antiguidade, as notas serviam como um guia de conduta para um público que as usava como fonte de consulta. Nas anotações eram registrados fragmentos de obras, anotações, reflexões, testemunhos de coisas vistas e ouvidas.

⁴² Tradução Antônio Martinez Rezende, Livro X, *Institutio oratoria*.

Modernidade, o sujeito é constituído pela força da influência do saber e do poder, geradores da vontade de verdade que determina a orientação do discurso verdadeiro. Na Antiguidade, em especial os séculos I e II d.C., o sujeito se constituía pela busca do discurso verdadeiro, através de exercícios e técnicas como a leitura e a escrita, que contribuíam para uma constituição de *êthos*⁴³ de verdade. Então, o fato preponderante que favorece as condições para o discurso ser designado como verdadeiro é o fato de estar submetido ao princípio da ação, que possibilita ao indivíduo a capacidade de enfrentamento de desafios, ao longo da própria existência.

Ao refletir sobre a escrita de si, Foucault (2004) resgatou da Antiguidade algumas considerações que demonstram determinadas razões desse tipo de escrita. Inicialmente, no texto de Foucault são feitas algumas abordagens sobre a escrita como forma de exercício que auxilia na apreensão do sentido de viver, sendo a escrita o resultado de recolha das diferentes leituras, tanto de textos escritos como também da própria vida.

O papel da escrita é constituir, com tudo que a leitura constituiu, um "corpo". E, este corpo, há que entendê-lo não como um corpo de doutrinas, mas sim - de acordo com a metáfora tantas vezes evocada da digestão - como o próprio daquele que, ao transcrever as suas leituras, se apossou delas e fez sua a respectiva verdade: a escrita transforma a coisa vista ou ouvida "em força e em sangue". Ela transforma-se, no próprio escritor, num princípio de ação racional (FOUCAULT, 2004, p. 152).

Na continuidade de sua busca na Antiguidade, Foucault encontrou em Sêneca uma rica fonte de reflexões, tanto para essas considerações sobre o papel da escrita, como também para a concepção de identidade do escritor, a partir das influências que a própria leitura imprime na subjetividade, sendo o sentido de leitura considerado em sua ampla abrangência.

Pelo jogo das leituras escolhidas e da escrita assimiladora, deve tornar-se possível formar para si próprio uma identidade através da qual se lê uma genealogia espiritual inteira. Num mesmo coro há vozes altas, baixas e medianas, timbres de homem e de mulher: Nenhuma voz individual se pode

⁴³ Aristóteles, na *Retórica* (I. 2. 1356a), considera o *êthos* em uma perspectiva da argumentação, em que o papel primordial do orador é argumentar e convencer o ouvinte a aceitar suas posições e ideias. Quintiliano, na obra *Institutio oratoria*, (VI. 2.11-13), observa que o *êthos* (ἦθος) pode ser apreendido como formas de manifestação do comportamento humano. O que está relacionado ao caráter do indivíduo é revelado através de seu próprio discurso. Fica subentendido nas considerações de Quintiliano, que determinadas virtudes devem estar latentes no orador para que ele tenha controle sobre seu discurso e saiba lidar com sabedoria, mediante reações imprevisíveis por parte do ouvinte. A concepção de *ethos* na análise de do discurso engloba os dois sentidos recorrentes na retórica grega e romana, sem uso de acento na palavra.

aí distinguir; só o conjunto se impõe ao ouvido... Assim quero eu que seja com a nossa alma, que ela faça boa provisão de conhecimentos, de preceitos, de exemplos tirados de mais do que uma época, mas convergentes numa unidade (FOUCAULT, 2004, p.153).

Foucault tomou o próprio texto de Sêneca como base do desenvolvimento de argumentos sobre a manifestação de si na escrita da missiva. Assim, ele avalia as condições históricas que formam o pano de fundo, na ocorrência da troca de correspondência entre Sêneca e Lucílio. O momento em que Sêneca escreve *Epístolas Morais* é localizado no final de sua carreira profissional,⁴⁴ encontrando-se retirado de suas funções públicas. Pelo contrário, Lucílio, como destinatário fictício ou real das epístolas, estava em plena atividade, exercendo funções públicas importantes. Destaca-se que a figura de Sêneca nesse cenário não se limita em suas epístolas às informações ou aconselhamentos, como princípio de conduta. A esse respeito, o próprio Sêneca comenta: “Como não havemos de gostar de receber uma correspondência que nos traz a marca autêntica, a escrita pessoal de um amigo ausente?” (*Ep.* 40.1).

Em uma análise de texto autobiográfico, Rago (2011, p. 7) interliga essa produção textual a uma escrita que problematiza a sujeição e identidade daquele que escreve. A escrita de si é uma demonstração da subjetividade que se torna aberta ao outro em suas diferentes formas de aparição. O gênero autobiográfico, com prestígio de identificador da escrita de si, em determinados aspectos apresenta certa proximidade com o gênero epistolar, como espaço enunciativo que constitui a presença de um locutor em primeira pessoa. Mesmo trazendo outras vozes para a enunciação, a responsabilidade é a de um EU como remetente que se dirige a um TU como destinatário das epístolas. Em várias partes de sua correspondência, Sêneca se coloca em primeira pessoa, dirigindo-se ao seu destinatário:

Fico sempre muito alegre quando recebo cartas tuas. Elas enchem-me de esperança e mais do que promessas já me trazem certezas a teu respeito. Continua assim, é o que te peço com toda a insistência! (*Ep.* 19.1). Não penses que te escrevo para dizer como o inverno que, aliás, foi curto e pouco rigoroso, se portou bem conosco, ou como a primavera está desagradável, ou como o frio chegou fora do tempo! Isso são frioleiras de quem fala por falar. Eu só escrevo aquilo que sinto ter utilidade quer para ti, quer para mim (SÊNECA, *Ep.* 23.1).

⁴⁴ Sêneca se abre para Lucílio, dizendo: “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 salutareis como as receitas dos remédios úteis (*Ep.* 8.2).

Nessa escrita epistolar de si mesmo, trata-se de fazer coincidir o olhar do outro e aquele que se lança sobre si mesmo ao comparar suas ações cotidianas com as regras de uma técnica de vida. Fenômeno semelhante ao que ocorre na instauração da cena enunciativa da escrita das epístolas de Sêneca, presentifica-se também na constituição da enunciação do discurso, na epístola de Paulo à igreja de Corinto, através de uma evocação do uso da escrita em primeira pessoa: “Além disto, eu, Paulo, vos rogo, pela mansidão e benignidade de Cristo, eu que, na verdade, quando presente entre vós, sou humilde, mas ausente, ousado para convosco (2 Cor. 10.1).

Pode-se também ressaltar que a escrita epistolar se processa, atendendo a necessidade do adestramento pessoal na colocação de si mesmo, como remetente, e o contato com o outro, como interlocutor e colaborador na elaboração da leitura da imagem daquele que escreve, revelando o *êthos* de verdade. Em Sêneca e Paulo, a correspondência exerce uma função instrutora do ensino. Nesses termos, os *hupomnêmata* contribuem para a constituição de si mesmo como objeto de ação racional pela apropriação de um já dito fragmentário e escolhido, que, pelo processo da subjetivação, é incorporado ao sujeito comunicante. Por isso, o repertório demonstrado através da escrita das epístolas reflete a presença de elementos resultantes de leituras, estudos, e ainda uma cuidadosa observação do cotidiano da vida, formando desse modo uma construção doutrinária, de acordo com a posição discursiva de cada autor. Para Sêneca, leitura e escrita deveriam andar de mãos dadas, por essa razão ele dizia: é preciso ler, mas também escrever.

[...] devemos imitar as abelhas, discriminar os elementos colhidos nas diversas leituras, e depois aplicando-lhes toda a atenção, todas as faculdades da nossa inteligência, transformar num produto de sabor individual todos os vários sucros coligidos de modo a que, mesmo quando é visível a fonte donde cada elemento provém, ainda assim resulte um produto diferente daquele onde se inspirou (SÊNECA, *Ep.* 84.5).

Sêneca usa a imagem da abelha na colheita dos elementos que ela suga para resultar na produção do mel. Essa metáfora é utilizada para reflexão sobre a importância da leitura como colheita de elementos que contribuem para proveito e enriquecimento intelectual do leitor. Por um lado, essa epístola contém partes profundas para reflexão do destinatário que a recebe. Por outro lado, ela reflete, por parte do remetente, o prazer e realização no campo da leitura. Na escrita do gênero epistolar, Sêneca e Paulo não se limitavam a dar notícias ou instruções aos seus

destinatários, mas continuavam a se exercitar por dois princípios invocados: é necessário adestrar-se durante toda a vida e contar com a ajuda do outro na elaboração da alma sobre si mesma. Tais considerações intensificam o princípio de que quem ensina se instrui, pois a epístola que é enviada para ajudar ao destinatário constitui-se também em um treino para aquele que escreve. Assim, a escrita que ajuda o destinatário arma aquele que escreve e eventualmente terceiros que a leiam.

Amossy (2005, p. 9.) afirma que “todo ato de tomar a palavra implica a construção de uma imagem de si. Para tanto, não é necessário que o locutor faça seu autorretrato, detalhe suas qualidades nem mesmo que fale explicitamente de si”. É nessa perspectiva que se torna possível situar a escrita de si e sua manifestação no discurso, em especial, no gênero epistolar que tem sua base no diálogo. A partir do momento em que o remetente ocupa seu lugar na interação da correspondência, naturalmente, a imagem de si é recebida pelo destinatário.

Essas colocações contribuem como auxílio na análise das epístolas de Sêneca e Paulo como remetentes que se colocam em primeira pessoa, apresentando-se como instrutores que passam suas experiências para os destinatários, reafirmando também suas próprias convicções e valores, direcionados por fundamentos de discursos constituintes.

2.2 SUJEITO E AUTORIA

Na aula inaugural, como professor no Collège de France (1971), Foucault também abordou o tema da autoria, retomando alguns pontos da conferência de 1969, intitulada *O que é o autor?* Atualmente reivindica-se o retorno do autor, fortalecido principalmente com as obras autobiográficas. Porém, o conceito de autor pensado na atualidade não retoma a mesma identificação do sujeito cartesiano. Nos parâmetros desse novo olhar do sujeito, se apresenta uma duplicidade que o próprio binômio sujeito/autor sugere. Partindo das discussões sobre autoria, Foucault levantou questões fundamentais para revisão das abordagens que enfocavam o desaparecimento do autor. Para delinear o caminho que seria percorrido, como resposta à sua própria indagação, Foucault procurou distinguir e identificar na obra determinadas funções inerentes ao autor.

Um nome de autor não é simplesmente um elemento em um discurso (que pode ser sujeito ou complemento que pode ser substituído por um pronome etc.); ele exerce certo papel em relação ao discurso; assegura uma função classificatória; tal nome permite reagrupar certo número de textos, delimitá-los, deles excluir alguns, opô-los a outros [...] o nome do autor funciona para caracterizar um certo modo de ser do discurso; [...] A função autor é, portanto, característica do modo de existência, de circulação e de funcionamento de certos discursos no interior de uma sociedade (FOUCAULT, 2001, p. 273-274).

Essas contribuições de Foucault para as discussões de autoria são de suma importância porque elas não se fecham em uma classificação restrita de funções do autor. Tais posturas adotadas favorecem o estabelecimento de novas concepções que podem ser apreendidas com relação às posições tomadas pelo sujeito no discurso, em diferentes momentos históricos. Chartier, em suas indagações sobre questões da autoria, faz os seguintes comentários em relação às colocações de Foucault:

A função autor implica portanto uma distância radical entre o indivíduo que escreveu o texto e o sujeito ao qual o discurso está atribuído. É uma ficção semelhante às ficções construídas pelo direito, que define e manipula sujeitos jurídicos que não correspondem a indivíduos concretos e singulares, mas que funcionam como categorias do discurso legal. Do mesmo modo, o autor como função do discurso está fundamentalmente separado da realidade e experiência fenomenológica do escritor como indivíduo singular. Por outro lado, a função autor que garante a unidade e a coerência do discurso pode ser ocupada por diversos indivíduos, colaboradores ou competidores. Ao contrário, a pluralidade das posições do autor no mesmo texto pode ser referida a um só nome próprio (CHARTIER 1999, p. 99).

Nas epístolas de Sêneca a Lucílio é verificável um fenômeno de linguagem que corrobora a afirmativa de Chartier, de que a coerência do discurso pode ser ocupada por diversos indivíduos. Como determinado por Sêneca, no final de algumas epístolas a Lucílio, as máximas aparecem ora como um brinde, ora como tributo, ora como um prêmio e no final do Livro I ele assim se expressa:

Dirás tu: “Esta frase é de Epicuro; para quê recorrer à propriedade alheia?” Tudo quanto é verdade, pertence-me. E vou continuar a citar-te Epicuro para que todos quantos juram pelas palavras e se interessam, não pela ideia mas pelo seu autor, fiquem sabendo que as ideias corretas são pertenças de todos (SÊNECA, *Ep.* 12.11).

Este trecho da epístola de Sêneca aponta também para determinadas questões que identificam discussões atuais sobre autor. Sêneca também questiona a dominação autoral, defendendo que as ideias lançadas pelo autor são de domínio público. Foucault procurou analisar esse aspecto da liberdade de acesso aos discursos, identificando que as funções de autor na Antiguidade não eram equivalentes às da

Modernidade. Indiretamente, ele demonstrou essa questão, através dos próprios textos que ele selecionou para análise. O que Foucault (2001) designou de funções do autor é significativo no estabelecimento da formação do cânon de textos sagrados, no início da era cristã. Young (2004, p. 486) observa que as respostas de Foucault às discussões sobre a morte do autor são relevantes para os estudos da literatura cristã. A questão da atribuição de autoridade às figuras históricas, no início do cristianismo, evidencia que o tipo coerente do *êthos* do autor era essencial. Na obra *Institutio oratoria* (l. pr. 7), no prefácio, Quintiliano informa que após vinte anos de dedicação ao ensino, resolveu atender às solicitações de seus amigos para escrever um manual sobre a arte de falar, a partir dos seus ensinamentos de retórica. Nesse contexto, Quintiliano menciona que já circulavam dois livros como se fossem de sua autoria, mas na verdade, eram resultados da produção de seus alunos que tomaram as aulas de retórica como fonte, recorrendo ao nome de Quintiliano com a responsabilidade da autoria, como forma de homenageá-lo. Portanto, nota-se que naquele período histórico as questões de autoria eram mediadas por hábitos da própria cultura. Esse fato contribui para o entendimento da proliferação de obras consideradas apócrifas. Sêneca, sobre a citação de outros pensadores, assim se expressa: “fiquem sabendo que as ideias corretas são pertencas de todos” (*Ep.* 12.11). Por um lado, fica evidente que a função de autor, naquele momento da história, não era de exclusividade e posse de seu próprio texto. Por outro lado, havia um valor moral para o sentido de “ideias corretas”.

De acordo com as concepções de funções que o sujeito pode exercer como autor, Ruden (2013, p.13), em suas pesquisas sobre a trajetória literária da Antiguidade clássica, ressalta que Paulo foi indubitavelmente considerado como um autor e identificado como escritor greco-romano. Sua posição institucional, seus escritos em primeira pessoa, colocados como resultado de seus pensamentos e experiências o tornam um personagem histórico, definido pela responsabilidade de seu próprio nome. Se o sujeito é responsável pela execução de funções do autor, logo será considerado autor quando estiver no exercício dessa função.

Na segunda epístola aos *Coríntios*, percebe-se uma colocação de Paulo que o situa exatamente nessa região fronteira entre sujeito e autor, como pensado atualmente. “Não quero dar impressão de incutir-vos medo por meio de minhas cartas, pois as cartas, dizem, são severas e energéticas, mas ele, uma vez presente, é homem

fraco e sua linguagem é desprezível” (2 Cor. 10. 8-10). Na visão desses comentários de Paulo, percebe-se uma dualidade que favorece uma contraposição entre as figuras de autor e de sujeito, mas que na realidade são elementos inseparáveis, pois um não existe sem o outro. Nesse sentido, Maingueneau (2012, p. 136) argumenta que as formas de subjetivação não são justapostas pelo desempenho de um sujeito biográfico e um sujeito enunciador, mas o discurso é circunscrito em uma base que se apoia em três instâncias: a pessoa, o escritor e o inscritor.⁴⁵ Vale ressaltar que cada instância é atravessada pelas outras, não havendo uma ordem e nem valoração de sua presença no discurso, pois as três se sustentam reciprocamente. Não há a predominância da pessoa, com sua identidade pessoal, em seguida o escritor que define as escolhas da trajetória de sua escritura e o enunciador responsável pela direção da cena enunciativa. Essas instâncias formam um anel e são inseparáveis.

De acordo com a abordagem de Foucault as funções do autor recaem sobre um sujeito que responde por elas. O autor deve ser concebido não simplesmente como o indivíduo que pronunciou ou escreveu seu discurso, mas como “princípio de agrupamento do discurso, como unidade e origem de suas significações, como foco de sua coerência” (FOUCAULT, 1996, p. 25). Segundo Maingueneau (2012, p. 135), ao mesmo tempo, o sujeito do fazer literário incorpora as três instâncias: sujeito/pessoa, sujeito/escritor e sujeito/inscritor. Desse modo, essas três instâncias, inseparáveis e responsáveis pela execução do discurso, também respondem pelas funções de autor que delas dependem.

Young (2004, p. 486) relaciona as funções do autor com os três elementos que compõem a prova do discurso na retórica antiga: *êthos*, *páthos* e *lógos*. Assim, é essencial o *êthos* de autor, o reconhecimento dos leitores e a importância da força persuasiva do discurso. Com base nesse princípio, identifica-se que a formalidade da retórica como técnica de organização do discurso surge na Grécia e encontra ambiente favorável para sua estabilização entre os latinos, tornando-se um meio dinamizador no sistema educacional romano.

⁴⁵ Segundo Maingueneau (2012, p. 136), o termo pessoa refere-se ao indivíduo dotado de um estado civil, de uma vida privada. O escritor designa o ator que define uma trajetória na instituição que ele representa. O inscritor é o responsável pelas formas de subjetivação enunciativa da cena de fala contida no texto, como também a cena que o próprio gênero adotado impõe.

3 A RETÓRICA NA ANTIGUIDADE

De acordo com Detienne (1988, p. 60), o domínio da fase da oralidade na cultura grega diminuiu sua exclusividade, pois a implementação da escrita promoveu significativas mudanças nas características originais do pensamento, na Grécia arcaica. A poesia amplia sua atuação, ajustando sua finalidade reveladora no ambiente do sagrado ao setor profano, pois a atividade poética passa a atender uma demanda de caráter mais social e política. Nessa fase histórica identifica-se o surgimento progressivo da retórica e sua relação com a verdade. Conforme apontamentos de Pernot (2005, p. 7), Homero não tratou das leis da retórica, mas estabeleceu uma relação entre as ideias de seu tempo com a importância da palavra pronunciada.

Segundo Alexandre Jr. (2005, p.18), Péricles foi um personagem na política grega que atuou em Atenas em um momento que representa a passagem da Grécia de dominância da poética (Homero, Hesíodo, Safo, Esquilo e outros) para a Grécia de reflexão, da prosa e eloquência política, da filosofia e da ciência. Com o advento da prosa, no campo da filosofia e história, surge uma nova literatura fornecendo condições para reconhecimento do discurso retórico. O desenvolvimento da democracia em Atenas contribuiu para a oportunidade de o cidadão expressar-se por meio do discurso. Pernot (2005, p. 9) observa que na metade do século V a.C. Heródoto incluiu em sua obra debates no campo da política, em relação às ações dos persas. Nesse momento histórico, os sofistas⁴⁶ também desenvolvem uma justaposição de discursos retóricos contraditórios, no tratamento de temas políticos. Segundo Pernot (2005, p. 10), os sofistas não formavam nenhuma escola ou movimento e suas produções se perderam, restando poucos fragmentos. Os sofistas manifestavam um modo de pensar baseado no *kairós*,⁴⁷ ou seja, o tempo oportuno para a verdade e a justiça, como construção do discurso. Nesse mesmo contexto, Protágoras expõe uma série de argumentos aplicados ao mesmo tópico, construindo vários contrários por meio da palavra. A partir da noção do valor e o poder da palavra, não era considerada a possibilidade da pré-existência da justiça e da

⁴⁶ Segundo Pernot (2005, p. 12) certo número de pensadores da segunda metade do século V a.C. era tradicionalmente chamado de sofistas. Eram originários de diferentes partes do mundo grego, atuando como educadores com realização de palestras e publicações. Da lista dos sofistas podem ser citados: Protágoras, Górgias, Hípias, Pródico, Crítias e outros.

⁴⁷ Conforme informação de Kennedy (1994, p. 35), o conceito de *kairós* é atribuído a Górgias, significando o momento oportuno e tempo ideal para dizer ou fazer a coisa certa.

verdade, mas pronunciadas e efetivadas após o debate. A partir de posicionamentos dos sofistas, determinados aspectos da linguagem e do discurso adquiriram novos sentidos no campo da gramática, como por exemplo, distinção de tipos de nomes, sinônimos, entre outros. Os sofistas não limitaram suas atuações nas considerações teóricas, mas ampliaram o foco da educação para o campo da retórica, com o objetivo de tornar o cidadão capacitado em termos de comunicação das próprias ideias. Ao interrogar sobre o modo como ser e dizer se enlaçam, na época da sofística, Cassin (1993, p. 20) observa que “é Górgias, com efeito, que primeiro nos obriga a uma certa leitura da ontologia, daquilo que ela é por essência, como nó de ser e dizer.”

3.1 CONTRIBUIÇÕES DE GREGOS E ROMANOS PARA A RETÓRICA

Vislumbram-se a partir do século V a.C. posicionamentos que permitiram florescer as primeiras colocações documentadas sobre retórica. Alexandre Jr. (2005, p. 18) menciona que a partir desse período decisivo, a democracia se impôs à tirania e então, Córax e Tísias⁴⁸ publicaram o primeiro manual de desenvolvimento de uma retórica, com a ideia básica da tripartição: proêmio, argumentação e epílogo.

De acordo com as colocações de Shiappa e Hamm (2007, p. 5), a maioria dos pesquisadores sobre retórica concorda que das obras que sobreviveram, *Górgias* de Platão é a mais antiga que contém menção ao uso do termo retórica.⁴⁹ Nessa obra, identifica-se na enunciação dialética de Platão uma postura crítica em combate ao pensamento sofista, com relação à retórica e ao orador. Kennedy (1994, p. 37) expõe que na construção do diálogo de Platão em *Górgias*,⁵⁰ Sócrates, como personagem, argumenta que a retórica não é uma técnica ou arte com base em alguma forma de conhecimento, mas uma habilidade ou algo adquirido pela experiência. Para Sócrates, duas categorias de arte podem ser apontadas: a que atinge a alma e a que afeta o corpo. Legislação e justiça estabelecem a boa

⁴⁸ Alexandre Jr. (2005, P. 15) menciona que Córax e Tísias eram originários de Siracusa, sendo Córax o mestre de Tísias. Eles produziram uma retórica puramente sintagmática, uma retórica que se ocupa das partes do discurso e tem sobretudo a ver com os *dispositivos*, organização dos argumentos.

⁴⁹ Shiappa e Hamm (2007, p. 5) informam que a palavra retórica é formada pela junção de dois termos gregos: *rhétor* - executor do discurso e *ikê* - arte ou habilidade.

⁵⁰ Kennedy (1994, p. 35) relata que em *Górgias* de Platão, Sócrates visita a casa em que Górgias estava em Atenas. O diálogo é dividido em três partes; na primeira, Sócrates interroga Górgias sobre retórica; na segunda, Górgias é recolocado pelo seu seguidor Polo; na terceira, Sócrates debate com Cálicles sobre justiça. As questões filosóficas do debate se apresentam resumidas, sendo mais desenvolvidas em outros diálogos posteriores como *A República* e *Fedro*.

condição da alma; a ginástica e a medicina garantem o bem estar do corpo. Segundo Kennedy (1994, p. 38), a importância da construção deste diálogo de Platão está em colocar questões da moralidade da retórica na sociedade e a necessidade do conhecimento como base na comunicação.

Posteriormente, Platão escreveu o diálogo *Fedro*,⁵¹ estabelecendo alguns critérios acerca de formulações sobre a retórica. Kennedy (1994, p. 42) apresenta um resumo desta obra, salientando que alguns pontos devem ser considerados. O emissor do discurso deve ter bom conhecimento do objeto em discussão, uma boa compreensão da prova lógica, e conhecimento da psicologia humana que torna a argumentação adequada à audiência. A partir desses postulados, o objetivo da persuasão deve ser voltado para a ação virtuosa, justa e a crença na verdade.

Ainda remontando aos gregos, no âmbito da retórica, Habinek (2005, p. 80-83) faz um paralelo entre Isócrates e outros pensadores gregos, em especial, Platão e Aristóteles.⁵² Habinek acentua o papel que Isócrates exerceu no campo da retórica, procurando destacá-lo no contexto histórico dos gregos da Antiguidade. Segundo Habinek (2005, p. 81), para Isócrates, a qualidade do discurso está interligada ao estatuto moral do orador, pois aqueles oradores que são dignos de confiança são os que melhor cuidam de seu discurso, em todos os aspectos. A herança desse pensamento de Isócrates serve como influência para os romanos, fenômeno esse identificável nas formulações de Quintiliano, no que diz respeito à retórica, na obra *Institutio oratoria* (VI. 2. 17-18), pois o *êthos* denota o caráter moral do orador.

No que diz respeito à relação entre retórica e verdade, Aristóteles tomou outra direção em suas reflexões. Em sua pesquisa sobre a retórica antiga, Mosca (2004) comenta que Aristóteles procurou demonstrar uma ligação da retórica com a

⁵¹ Na concepção de Alexandre Jr. (2005, p. 28), a retórica no diálogo de *Górgias* é mais sofística e no diálogo *Fedro* é mais filosófica. Aristóteles desenvolve os postulados da retórica com algumas influências de Platão, mas é mais pragmático em relação à herança da retórica em *Fedro*. Para Aristóteles, a função da retórica não é persuadir como no *Górgias* e no *Fedro*, mas sim teorizar sobre o modo de persuadir (*Ret.* 1.1355b).

⁵² Segundo Habinek, (2005, p. 81) “unlike Aristotle, who accepts that rhetoric is the art of finding the most effective means of persuasion and thus seeks to systematize its study and presentation, Isocrates makes of rhetoric a collaborative process of deliberation, one that claims to produce both sound political judgment and trustworthy political agents”. (Diferente de Aristóteles, que aceita a retórica como arte de encontrar os meios mais eficazes de persuasão e, assim, procura sistematizar o seu estudo e apresentação, Isócrates faz da retórica um processo colaborativo de deliberação, que pretende produzir tanto juízo político sólido como agentes políticos confiáveis).

persuasão, desvinculando-a da noção de verdade. Aristóteles contribuiu para a ampliação das discussões referentes à dialética entre verdade e aparência da verdade, indicando que a representação da verdade “emerge do senso comum e se corporifica nos discursos do homem” (MOSCA, 2004, p. 21).

Aristóteles formulou alguns pontos de sua teoria através da obra *Retórica*, definindo o tratamento dessa retórica como o estudo dos meios de persuasão. Provavelmente, com base nas discussões e anotações das aulas na academia de Platão, construiu pressupostos da retórica, que posteriormente serviram de fontes para posições concordantes e discordantes também. No Livro I, Aristóteles estabelece uma diferenciação entre as funções da dialética e da retórica e o conceito desta assume uma posição abrangente: “Entendemos por retórica a capacidade de descobrir o que é adequado a cada caso com o fim de persuadir” (*Ret.* I. 2. 1356a).⁵³ No decorrer do Livro II, Aristóteles desenvolve todo um percurso com demonstrações de estratégias para um possível êxito da argumentação no discurso. Como destaque para o alcance de uma determinada finalidade no discurso, ele aponta o uso das máximas como uma investidura para alcance do propósito moral de um discurso. “Têm caráter ético os discursos que manifestam claramente a intenção do orador”. A esta premissa Aristóteles acrescenta que “todas as máximas cumprem essa função, porque exprimem de forma geral as intenções daquele que as enuncia” (*Ret.* II, 1395b). Nota-se uma possibilidade de concordância de Sêneca com essa postura de Aristóteles, visto que no final de suas epístolas ele fazia questão de registrar uma máxima que pudesse concorrer para o fortalecimento de seus conselhos, como nas epístolas iniciais de sua coleção ele escolhe a citação de máximas de Epicuro: “É um bem desejável conservar a alegria na pobreza” (*Ep.* 2.6). Da mesma forma, Paulo também usou desse recurso, como por exemplo, na segunda epístola aos *Coríntios*: “a letra mata, mas o espírito vivifica” (*2Cor.* 3. 6).⁵⁴ O uso de máximas, nas epístolas de Sêneca e de Paulo, é abordado e analisado na terceira parte deste trabalho.

⁵³ As traduções da obra *Retórica* de Aristóteles usadas nesta pesquisa são de Manuel Alexandre Junior (2005).

⁵⁴ No conto *O Livro*, Borges (2011, p. 13) faz referência a essa passagem bíblica como uma intertextualidade com as ideias do pensamento pitagórico. “Consideremos o primeiro caso: Pitágoras. Sabemos que Pitágoras optou por não escrever. Não escreveu porque não quis se prender a uma palavra escrita. Sentiu, sem dúvida, aquela história de que a letra mata mas o espírito vivifica, que depois estaria na Bíblia”.

No livro III, Aristóteles volta-se para o estilo da linguagem e a forma de organização do discurso. Algumas questões são levantadas sobre o valor do uso das metáforas na composição estilística do discurso. Alexandre Jr. (2005, p. 48) observa que “Aristóteles faz correlação entre o raciocínio metafórico e o silogístico, pois as regras fundamentais para o uso retórico das metáforas são as mesmas para o uso silogístico.” Em alguns aspectos as metáforas implicam enigmas, e um bom enigma pode fornecer uma boa metáfora (*Ret.* III. 2.1405b). Pode-se pensar que em muitas situações as analogias das metáforas devem ser inferidas, pois mesmo não estando claramente referidas, uma observação mais atenta pode contribuir para captar os sentidos. Quanto ao efeito do uso da metáfora, Aristóteles faz o seguinte comentário:

A maioria das expressões “elegantes” deriva da metáfora e radica no engano prévio do ouvinte. Pois torna-se mais evidente que se aprende algo se os elementos resultam ao contrário do que se esperava; e o espírito parece dizer: “como é verdade, e eu estava enganado!” (*Ret.* III. 1412a).

A partir das contribuições de Aristóteles para os estudos da retórica, a força da metáfora no discurso é um ponto de destaque para esta pesquisa. No percurso da análise que se estabelece neste trabalho, a função retórica da metáfora é pontuada como uma força argumentativa e persuasiva nas epístolas de Sêneca e Paulo. Para realização dos propósitos definidos, parte-se do princípio de que o lugar comum representa uma fonte de conhecimentos compartilhados em que se pode extrair argumentos aplicáveis à execução de um determinado discurso. Hansen (2012, p. 161) observa que na retórica antiga, os termos *tópos*, em grego, e *locus*, em latim significam o encontro de algo, já estabelecido entre falantes, possibilitando a descoberta de novos aspectos e sentidos a serem introduzidos no discurso. O uso de determinadas metáforas nas epístolas de Sêneca e Paulo funciona como marca que pode ser estabelecida como um lugar comum, que contribui para sustentar certos argumentos no desenvolvimento de tópicos que constituem o discurso. Os postulados teóricos desenvolvidos por Aristóteles tiveram continuidade na história da retórica antiga, sendo redimensionados e adaptados nos estudos que se seguiram.

Alexandre Jr. (2005, p. 54-54) considera que, no período Helenístico, a expansão do desenvolvimento das escolas filosóficas manteve certas ligações com abordagens filosóficas anteriores, na continuidade da história da retórica, possibilitando o

fundamento das raízes da retórica filosófica em Roma.⁵⁵ Alexandre Jr. (2005, p. 59) ressalta as produções de Teofrasto (sucessor de Aristóteles) sobre as virtudes do estilo e os estudos de Demétrio de Faleros⁵⁶ sobre o período oratório, o estilo e a composição. Na sequência dos destaques, Hermágoras de Temnos⁵⁷ é citado por sua contribuição para a vinculação da tese à retórica e o desenvolvimento da teoria dos estados de causa, aproveitando e diversificando o sistema retórico aristotélico. Deve-se também a Hermágoras a teoria da *inventio* e sua influência na *Rhetorica ad Herennium* e nos escritos de Cícero e Quintiliano.⁵⁸

Segundo as observações de Kennedy (1994, p. 121) não há nenhum conhecimento de alguma fonte histórica que certifique a autoria do tratado *Retórica a Herênio*, que foi estudado durante a Idade Média como um trabalho de Cícero, conhecido como *Rhetorica Secunda*. Os latinistas renascentistas perceberam a não veracidade da autoria de Cícero, e defenderam o nome de Cornifício como possibilidade de responsabilidade pela obra, com base em referências apresentadas por Quintiliano. Na obra *Institutio oratoria* (III. 1. 17-18) Quintiliano menciona que Cícero esclareceu sobre a prática da teoria da oratória e combinou o dom da eloquência com o ensino da arte. Logo em seguida, Quintiliano afirma que Cornifício escreveu sobre o mesmo assunto. Portanto, o autor de *Retórica a Herênio*⁵⁹ pode ou não ter sido nomeado

⁵⁵ Segundo Kennedy (1994, p. 90) no período Helenístico os estudos retóricos eram frequentes entre os orientais, da Ásia Menor. O estoicismo tornou-se a mais popular escola filosófica, e especialmente, entre os romanos, a austeridade moral estoica assemelhou-se aos ideais dos valores da tradição romana. A teoria retórica estóica é provavelmente derivada de escritos de Diógenes da Babilônia, líder da escola na primeira metade do século II a. C. As contribuições estóicas para a retórica vieram, em parte, de seu estudo de gramática. Kennedy (1994, p.160) informa que Apolodoro de Pérgamo, foi escolhido por Júlio César para mestre de retórica de Otávio (45 a.C.); Teodoro de Gadara, foi seguidor de Apolodoro e mestre do futuro imperador Tibério.

⁵⁶ Alexandre Jr. (2005, p. 59) expõe que há uma discussão sobre a autenticidade da autoria de Demétrio de Faleros da obra *De elocutione*. Em razão desse questionamento, às vezes a designação aparece como Pseudo-Demétrio.

⁵⁷ Segundo Kennedy (1994, p. 167) Hermágoras de Temnos, o rétor que atuou em Roma no século II a.C., estabeleceu a distinção entre tese e hipótese nos estudos retóricos. A tese trata de assuntos gerais e a hipótese de casos particulares do tema geral. Hermágoras era um mestre grego e escreveu sobre os fundamentos retóricos em sua própria língua.

⁵⁸ O próprio Quintiliano (*Inst.* III. 1.15-16) indica as contribuições de Isócrates, mas ressalta que a obra de Aristóteles é mais completa. Ele cita também Teofrasto, discípulo de Aristóteles, mencionando sua cuidadosa produção em retórica. A estes, são acrescentados também os peripatéticos e estoicos e o zelo devotado aos estudos da retórica. Nas referências às contribuições de retóricos está incluído também Hermágoras em sua própria trajetória seguida pelos seus discípulos. Após a apresentação de uma lista de citações de retóricos do período Helenístico, Quintiliano (*Inst.* III. 1.19-20) acrescenta o romano Catão, o Censor, como abertura da série dos nomes que contribuíram para o estabelecimento da retórica romana.

⁵⁹ Kennedy (1994, p. 122) afirma que não se sabe quem era Herênio, o destinatário do tratado. Há algumas suposições que poderia ser um tribuno identificado como Herênio, mas não há fontes que

Cornifício, mas mesmo que fosse, não se sabe mais nada sobre ele, exceto que era um romano de classe alta.

Na obra *Retórica a Herênio* identificam-se pontos em comum com a *Retórica* de Aristóteles, e que podem ser apontados como forma de observar certas continuidades do aristotelismo que foram adaptadas aos valores da formação do cidadão romano.

Retórica de Aristóteles (l. 3. 1358b)	Retórica a Herênio (l. 2)
Três gêneros de discurso retórico	Três Gêneros na ação da retórica
Deliberativo	Deliberativo
Jurídico	Judiciário/Forense
Epidítico	Demonstrativo

As definições de cada título apresentam certas semelhanças em seus significados, pois o deliberativo consiste em aconselhar e persuadir e também efetiva-se na discussão, que inclui aconselhar e desaconselhar; o jurídico atua na defesa ou acusação e o judiciário contempla a controvérsia legal e acusação pública ou reclamação em juízo com defesa; o epidítico consiste em elogiar ou censurar alguém e o demonstrativo destina-se ao elogio ou vitupério. Tanto na *Retórica* de Aristóteles como na *Retórica a Herênio* o capítulo sobre estilo é tratado por último, separadamente. O gênero judiciário é o mais discutido na *Retórica a Herênio*, e segundo Kennedy (1994, p. 122) é tomado como base a *stasis*,⁶⁰ que na tradução original latina significa *constitutio*, questões básicas para o discurso. As concepções teóricas da retórica de Hermágoras também servem de apoio às questões que dizem respeito às controvérsias, na constituição da retórica latina.

Partindo do objetivo de identificação de pontos em comum e diferenças entre a obra *Retórica* de Aristóteles e a retórica latina, vale registrar duas citações que auxiliam na observação da releitura que os romanos fizeram da retórica grega. Na *Retórica* de Aristóteles, encontra-se a seguinte afirmação: “A função da retórica não é

confirmam. De acordo com esta hipótese e pelas características do tratado, sua produção poderia ter ocorrido entre 85 a.C. e 80 a.C..

⁶⁰ Kennedy (1994, p. 122) informa que Hermágoras deixou suas contribuições sobre a teoria da *stasis* que, na essência, buscava identificar a questão central de um tema em voga, sendo um ponto de partida para as argumentações, no campo da retórica. A teoria da *stasis* fornece um sistema de regras para ajudar na formulação de pontos controversos de uma causa ou questão.

persuadir, mas discernir os meios de persuasão mais pertinentes a cada caso” (*Ret.* I. 1355b). Na *Retórica a Herênio* (I. 2), “o ofício do orador é poder discorrer sobre as coisas que os costumes e as leis instituíram para o uso civil, mantendo o assentimento dos ouvintes até onde for possível.” Para os romanos, os meios de alcance do êxito nos efeitos da argumentação estão diretamente ligados aos interesses e necessidades do povo romano.

A retórica na história dos romanos torna-se mais relevante a partir da atuação de Cícero, que nesse campo constrói uma ligação entre gregos e romanos.⁶¹ Na exposição de Dominik (2012, p. 97) “uma imagem do sistema de educação retórica no início do primeiro século a.C. pode ser construída a partir dos primitivos manuais de retórica”. Os manuais *De inventione* de Cícero⁶² e *Rhetorica ad Herennium* são considerados fundadores em língua latina.

Na obra *De oratore*, Cícero desenvolve suas questões sobre retórica, em forma de diálogo, comentando posições de Platão e Aristóteles, entre outros, e acrescentando suas próprias ideias. Para Cícero, a retórica divide suas funções em *delectare*, *docere* e *movere* (agradar, instruir e comover). Para agradar o orador precisaria usar uma variedade de estilos; para instruir, uma inteligência desenvolvida; para comover seria necessário conhecer as expectativas do ouvinte (*De oratore* 2. 310-12).

Habinek (2005, p.27), em seu levantamento biográfico de oradores da Antiguidade clássica, situa e analisa a oratória de Cícero através do seu desempenho tanto no campo da jurisprudência quanto na política. É possível perceber que se tornam indissociáveis as ações de Cícero, em sua função jurídica e política na Roma republicana, de suas convicções e posturas diante de suas concepções de retórica.

⁶¹ Segundo Dominik (2012, p. 97) “a partir dos tratados de retórica parece que houve duas principais vias de entrada para a retórica grega em Roma: através de estudiosos familiarizados com a retórica que, como professores, vieram da Grécia e da Magna Grécia para Roma e por meio de romanos que, com o objetivo de estudar, viajavam para a Grécia, especialmente Atenas e Rhodes, e, em seguida, retornavam a Roma.”

⁶² Dominik (2012, p. 121) expõe que “o mais antigo tratado romano de retórica existente é o *De inventione*, de Cícero, que pode ter aparecido em torno de 87/6 a.C. ou um pouco depois; a data é baseada na própria observação de Cícero de que o *De inventione* foi composto em sua juventude (*De or.* 1.1.5), provavelmente em 88 a.C., na idade de 18 anos, depois de ter estudado filosofia sob os ordens de Filão de Larissa, em Roma (*Cic. Fam.* 13., *Tusc.* 2.3). O *De inventione* sucedeu quase ao mesmo tempo, possivelmente entre 86-82 ou mesmo mais tarde, de acordo com a *Rhetorica ad Herennium*, de autoria incerta, que é o primeiro tratado completo de retórica escrito em latim a sobreviver, pois da obra *De Inventione* somente sobreviveram os dois primeiros livros. Ambas as obras são derivadas de atividade acadêmica e de uma fonte grega comum que provavelmente se desenvolveu na ilha de Rhodes, um importante centro de retórica, de modo que fornecem um vislumbre do estado de retórica em Roma nas primeiras duas décadas do primeiro século a.C.”

Habinek (2005, 25) identifica que no contexto das atividades produtivas de Cícero, o discurso contra Catilina imprime possíveis marcas da figura do orador. Por um lado, aponta para o orador que facilmente adapta seu estilo e argumento a tipos diversificados de audiência. Por outro lado, o desempenho de Cícero permite-lhe estabelecer uma possível união entre povo e aristocracia. Em sua oratória, era fundamental convencer o ouvinte, orientando-o para a concretização da idealização do cidadão romano. Nessa direção, a retórica de Cícero se aproxima mais de Aristóteles no que se refere ao binômio retórica e verdade.⁶³

Segundo considerações de Kennedy (1994, p. 166), no século I a.C., a declamação era uma prática nas escolas de retórica em Roma. Os alunos coletavam passagens que eram valorizadas na tradição literária e exerciam com habilidade o uso da memória para recitação e aplicação nos seus discursos. A maior fonte de informações sobre declamação é encontrada nas obras *Controvérsias* e *Suasórias*, de Sêneca, o Velho, que defende a novidade do termo na execução dos exercícios nas escolas de retórica. Kennedy (1994, p. 171) aponta que desde o império augustano, as escolas retóricas dominaram o campo da educação formal e a prática da declamação representou uma continuidade na atividade popular para adultos. A influência dos ensinamentos retóricos se fez presente na produção de gêneros literários tradicionais como épica, sátira, tragédia, epigrama, historiografia e filosofia. Rezende (2009, p. 138) pontua que a função da declamação na educação romana representava a passagem para o nível mais elevado da formação do aluno, que nessa fase, seria capaz de criar um discurso que se sustentasse de acordo com a causa em questão. A prática da declamação era uma metodologia conveniente para o desenvolvimento da escrita. Esta se efetivava por meio de exercícios com base em uma questão escolhida, e sua exposição diante de ouvintes, e estes, se colocavam como críticos no julgamento da produção do discurso apresentado. O método praticado era desenvolvido por meio de controvérsias, discussão contra e a favor de determinada questão, como preparação para as causas judiciais; as suasórias se fundamentavam em argumentações com base em situações fictícias. Observa-se

⁶³Habinek (2005, p.73) afirma que “The very form of the Ciceronian dialogue, with its lengthy speeches and genial conversation, rather than the intense dialectical inquiry that characterizes Plato’s dialogues, enacts its commitment to the construction of truth as a social enterprise”. (A própria forma do diálogo Ciceroniano, com seus extensos discursos e conversação, ao invés do inquérito da dialética intensa que caracteriza os diálogos de Platão, representa seu compromisso com a construção da verdade como um empreendimento social).

que controvérsias e suasórias não representavam tipos de gênero, mas uma metodologia de elaboração do discurso. Nesse contexto, como observa Dominik, a metodologia com recursos da declamação era ajustável às expectativas dos ideais da educação romana.

A declamação era valorizada nas escolas porque forneceu o treinamento retórico necessário ao avanço político e social em Roma. Os exercícios declamatórios, que promoviam a agilidade mental e exigiam a capacidade de envolver-se em argumento engenhoso, não só tiveram a vantagem de proporcionar a prática em temas mais amplos (embora ainda limitados) e em situações mais extremas do que as que eram encontradas em casos reais, mas também permitiram aos praticantes o emprego de expressões mais elaboradas do que as normalmente utilizadas numa sala de tribunal ou numa reunião pública (DOMINIK, 2012, p.106).

A partir das obras *Controvérsias* e *Suasórias*, Fairweather (2007, p. 321) considera que na visão de Sêneca, o Velho, a educação retórica poderia ser benéfica ao futuro filósofo. No tratamento dos temas, questões sobre ética e moral eram levantadas nas controvérsias; na declamação de suasórias eram discutidos determinados questionamentos sobre intervenção dos deuses na vida humana, como também se haveria possibilidade de previsão do futuro. Fairweather (2007, p. 322) defende que em sua obra, Sêneca, o Velho, limita a ampliação das questões filosóficas por não haver condições de conclusões pontuais para todas as questões.

Sêneca, o Jovem, se volta para um interesse mais específico de engajamento na filosofia estoica⁶⁴ e na literatura latina, procurando extrair da retórica grega, helenística e romana o que é identificável e satisfatório aos seus valores, na produção de suas obras. O desempenho de Sêneca no campo da filosofia tinha como base o pensamento estoico, inaugurando, como representante, a terceira fase da filosofia estoica. Novak (1999, p.168) expõe que o pensamento moralista da filosofia estoica era compatível com as expectativas da moralidade romana. As especulações físicas e lógicas dos estoicos da primeira fase cedem lugar ao caráter prático dos romanos, valorizando o aconselhamento moral, muito recorrente entre os estoicos romanos, integrantes da última fase. Segundo Sharples⁶⁵ (1996, p. 4), Sêneca é reconhecido como fundador da terceira fase do estoicismo, mas sabia aproveitar e aplicar em sua filosofia estoica o que era conveniente do pensamento

⁶⁴ Segundo Novak (1999, p. 268) a terceira fase do estoicismo, iniciada por Sêneca, restringe a lógica e a física em benefício da moral. O seu cenário é principalmente Roma.

⁶⁵ Sharples (1996, p. 4) afirma que "Seneca, though writing as a Stoic, is ready to make use of Epicurean doctrines too where they suit his purpose" (Sêneca, através dos escritos, como estoico, faz também uso das doutrinas epicuristas no que diz respeito aos seus propósitos filosóficos).

epicurista. Na segunda parte desta tese estão contidas algumas informações sobre a origem do estoicismo e a sua penetração no império romano.

Na obra *Epístolas morais*, Sêneca expressa seu pensamento abordando partes da filosofia estoica que ele procura ministrar ao seu destinatário Lucílio. Na epístola quarenta há uma série de tópicos específicos que tratam da oratória no discurso do filósofo, pois “um estilo oratório que visa à transformação da mentalidade deve descer até ao mais fundo de nós mesmos” (*Ep.* 40. 4). Continuando em suas instruções a Lucílio sobre a oratória, Sêneca comenta:

De resto, entendo que certos estilos podem ser mais ou menos convenientes conforme os povos. Entre os gregos, por exemplo, já este estilo (em passo de corrida) seria possível, enquanto nós temos o hábito de fazer pausas, mesmo ao escrever. Até mesmo o nosso Cícero, o homem que elevou ao cume a eloquência romana, andava a passo. O estilo romano é mais circunspecto, sabe avaliar o seu valor, e submete-se à avaliação dos outros (SÊNECA, *Ep.* 40.11).

Essa questão da oratória no discurso filosófico que Sêneca aborda é retratada com uso da seguinte metáfora: “O estilo filosófico deve ter força, mas sem perder a moderação, deve ser um rio a fluir, e não uma torrente” (*Ep.* 40. 8). No final da epístola, Sêneca apresenta um comentário, encerrando com a criação de uma máxima: “para terminar, a súpula dos meus conselhos é esta: sê lento a falar” (*Ep.* 40.14). Segundo Kennedy (1994, p.175) a marca do método da declamação nas epístolas de Sêneca é a criação de suas próprias sentenças e a citação das de outros autores.

Quintiliano, (*Inst.* II. 1.1-10) aponta o valor e utilidade da declamação como exercício na produção do discurso, tanto na escrita quanto na oralidade, mas ressalta a adequação à maturidade e nível escolar do aluno. Na posição de continuador de Cícero, no campo da retórica, Quintiliano sistematizou seus estudos sobre a retórica latina, formalizando-os em sua obra *Institutio oratoria*. Quintiliano (*Inst.* II. 14) procura definir retórica, aludindo ao fato de que os tradutores do seu tempo procuraram traduzir retórica como oratória. Depois de levantar algumas questões sobre o termo em pauta, Quintiliano registra sua própria defesa em optar pelo termo retórica, como originário do grego, sem tentativa de tradução para o latim. E ainda, ressalta que o próprio Cícero fez uso do termo. “E, por fim, já que M. Túlio nos primeiros livros que escreveu sobre o tema usou o termo grego, não há que de todo nos envergonharmos, por parecer agir temerariamente, ao creditarmos ao maior dos

oradores o nome da sua arte” (QUINTILIANO, *Inst.* II. 14. 4). Na sequência da exposição de suas ideias, Quintiliano (*Inst.* II. 14. 5) reafirma: “*rethorice*, pois que utilizaremos esta designação sem medo da polêmica”. No livro II da obra *Institutio oratoria*, Quintiliano realiza uma retrospectiva, remontando aos gregos, para definir retórica na perspectiva de uma discussão sobre os significados e efeitos da persuasão no discurso. Em suas referências, no livro II, Quintiliano pondera que Platão não concebia a retórica como um mal, porém defendia que somente um homem bom é capaz de alcançar a retórica verdadeira. Ainda na defesa de Platão, Quintiliano (*Inst.* II. 14. 28-29) assim se posiciona: “Isto ainda é mais manifesto no diálogo Fedro, pois que não se pode exercer cabalmente a retórica sem o conhecimento da justiça, opinião esta que também eu partilho”.⁶⁶

Ao fazer um passeio histórico sobre produções de escritores gregos e latinos, Quintiliano elabora o seguinte comentário: “Os oradores nossos podem especialmente fazer a eloquência latina em parâmetro de igualdade com a grega.” Ainda, ele exalta a literatura e a retórica latinas, enfatizando que sem nenhuma hesitação ele oporia Cícero a qualquer um dos oradores gregos, e complementa sua defesa objetando que “em Demóstenes nada se pode suprimir e em Cícero nada se pode acrescentar” (QUINTILIANO, *Inst.* X. 1.105).⁶⁷

Quintiliano, no livro X de *Institutio oratoria* fornece algumas contribuições de suas ideias sobre discurso oral e escrito, apontando determinadas vantagens do escrito, alegando que a leitura é livre, nem mesmo transcorre como o ímpeto de um discurso proferido, sendo permitido ir e voltar várias vezes ao texto, seja porque ainda restam dúvidas ou se queira fixar na memória. Na sequência de suas ideias, Quintiliano usa metáforas para clarear a expressão de seu pensamento:

O texto escrito permite montar e remontar tal como os alimentos que, mastigados e liquefeitos para que sejam mais facilmente digeridos, engolimos, assim também a leitura não crua, mas moída repetidas vezes, e como que dissolvida, pode ser entregue à memória e à imitação (QUINTILIANO, *Inst.* X. 1.19).⁶⁸

A metáfora usada por Quintiliano toma a imagem do alimento para representar a leitura. O processo da mastigação e absorção do alimento, pelo corpo, é comparado

⁶⁶ Tradução de Antonio Fidalgo.

⁶⁷ As traduções do livro X de *Institutio oratoria* são de Antonio Martinez Rezende.

⁶⁸ Tradução de Antonio Martinez Rezende.

aos efeitos da leitura na mente do leitor, que a absorve, extraindo dela a essência que pode ser incorporada ao modo de agir.

Observa-se que Quintiliano é ponto de referência para se pensar a retórica naquele momento da segunda metade do primeiro século d.C. Habinek (2005, p. 61)⁶⁹ ressalta que no final da obra *Institutio oratoria*, Quintiliano argumenta que a finalidade da retórica é a formação de um homem que combine a sabedoria do grego com a praticidade do romano. Complementando esta posição, Shiappa e Hamm (2007, p. 6) apontam que Quintiliano direciona a retórica romana em dois caminhos: retórica destinada à oratória e retórica educacional. Tal fato fortalece a afirmativa de que na Antiguidade podem ser citadas algumas formas diferentes de aplicação do termo retórica: retórica como forma de organização do discurso, como técnica persuasiva, como função tática da linguagem, como um programa educacional e como uma teoria da comunicação humana. Portanto, observar as diferentes concepções de retórica entre gregos e romanos contribui para situar os discursos de Sêneca e de Paulo no campo da retórica, no contexto social e político do império romano, no século I d.C.

No amplo campo da retórica identifica-se que nos postulados aristotélicos a noção de *tópos*, para os gregos, e lugar comum para os latinos, torna-se parte integrante dos estudos retóricos e desempenho na oratória. Em relação aos *tópoi* como recursos retóricos na organização do discurso, Aristóteles implementou um ponto de partida que os romanos seguiram dando novas conotações e aplicações.

3.2 O TÓPOS NA RETÓRICA E A HETEROGENEIDADE DISCURSIVA

Aristóteles utiliza a palavra *tópos* (τόπος) com referência ao lugar, fazendo menção aos recursos da linguagem que servem como ponto de partida ou fonte para uma argumentação, originando a ideia de tópicos como é defendida por ele. Nessa abordagem, Aristóteles faz o seguinte comentário: “Quem se predispõe a assumir o papel de questionador deve encontrar o lugar a partir do qual vai conduzir a argumentação” (*Tóp.* VII. 1. 155b). A partir desses pressupostos, Aristóteles recorre

⁶⁹ Habinek (2005, p. 61) também comenta que “the final book of Quintilian’s *Institutio Oratoria* argues that the end of rhetoric is the formation of a *Romanus sapiens*: someone who combines the wisdom of a Greek sage with the practicality of a Roman man of action.” (No final da obra *Institutio oratoria*, Quintiliano argumenta que o objetivo da retórica é a formação de um romano sábio: alguém que combina a sabedoria de um grego com a ação prática de um homem romano.)

ao termo *tópos* como um dispositivo que permite acionar de um determinado lugar os recursos da linguagem acessíveis a quem produz o discurso.

Por meio do uso da expressão *koinós tópos* (*κοινός τόπος*), lugar comum, Aristóteles refere-se aos tópicos que de uma mesma forma podem ser usados em qualquer um dos três gêneros de discurso oratório: deliberativo, judicial e epidíctico. Assim, ele delimita e distingue os tópicos que são aplicáveis à retórica, orientados pelo raciocínio dedutivo (entimemas) e indutivo (exemplos), e os aplicáveis à dialética, voltados para a lógica.

Quanto à expressão lugar comum, como usada por Aristóteles, nota-se uma diversificação de usos, conforme constatação de Segurado e Campos.

Emprega-se actualmente a expressão «lugar-comum» para designar uma frase, um dito, uma ideia que, de tão usada, se banalizou em extremo, a ponto de o seu emprego carecer de qualquer impacto como recurso retórico ou literário. Ora «lugar-comum» não é mais do que a tradução, para português ou qualquer outra língua moderna, do latim *locus communis*, que por sua vez reproduz a expressão grega *κοινὸς τόπος*. Deve notar-se, no entanto, que as expressões das línguas modernas possuem uma conotação negativa de «banalidade» ausente da expressão original grega. Na realidade, enquanto em «lugar-comum» o adjetivo «comum» equivale a «gasto», «banal», «mil vezes repetido», em grego *κοινὸς* apenas denotava que um dado «esquema argumentativo» era comum, isto é, podia ser empregado em muitas situações discursivas diferentes (SEGURADO E CAMPOS, 2007, p. 109).

Nos estudos da retórica, Aristóteles dá ênfase à importância dos tópicos (*Ret.* II. 22-23-24). Algumas concepções identificadas por ele podem ser observadas também em alguns aspectos da produção da retórica entre os romanos. Na obra *Retórica a Herênio* o termo tópico é traduzido para o latim *locus communis* (lugar comum) significando o que era de praxe para ser dito e discutido pelo orador, mediante determinada situação, como pode ser visto no Livro II. 24.⁷⁰ Os lugares comuns nessas causas são o do acusador contra aquele que, embora já tenha confessado o delito, ainda retém os juízes com seu discurso; o da defesa, sobre a humanidade e a misericórdia: em tudo se deve considerar a intenção.⁷¹

A reestruturação que Cícero deu à noção de tópica, desenvolvida por Aristóteles, ajuda a ampliar a sua aplicabilidade no discurso. Na obra sobre os tópicos,⁷² Cícero

⁷⁰ *Loci communis in his causis accusatoris contra eum, qui cum pecasse confiteatur, tamem oratione iudices demoretur ; defensoris de humanitate, misericordia; uoluntatem in omnibus rebus spectari conuenire; quae consulto facta non sint ea fraudei esse non oportere* (*Ret. Her.* II. 24).

⁷¹ Tradução de Ana Paula Celestino Faria e Adriana Seabra.

⁷² Tópicos – Tradução para espanhol e notas de Bulmaro Reyes Coria.

consegue estabelecer uma junção entre a ideia de *tópos* como forma de argumentação e a tópica como a teoria dessa forma. A esse respeito, Aristóteles trabalhou em separado o papel dos entimemas⁷³ na lógica da argumentação, tratando no final as figuras de linguagem como estilo na força persuasiva. Cícero coloca no mesmo bloco a importância das figuras de linguagem no discurso e o efeito na argumentação que elas podem oferecer. Ele observa que o uso da metáfora é muito produtivo na apreensão das semelhanças, o símile contribui para efeito de comparação e a hipérbole torna-se argumento tanto nas questões grandes quanto nas pequenas. Conceções idênticas a essas se confirmam também na obra *Retórica a Herênio* (IV. 58-69).

Na língua portuguesa, a recorrência ao termo lugar comum tornou-se corriqueira, em relação ao significado de origem e é até mesmo considerada como um clichê, no linguajar do cotidiano Segurado e Campos (2007, p.111), tanto na introdução como em nota, aponta as dificuldades relacionadas a uma definição de lugar comum, visto que nem o próprio Aristóteles fornece uma conceituação clara. Entre algumas colocações, Segurado e Campos apresenta a de Cícero, que semelhante às de outros tantos, tenta uma definição com recursos metafóricos.⁷⁴

Cícero faz referência mais ligada aos tópicos definidos por Aristóteles como funcionais e úteis na argumentação. Sêneca aponta para outra forma de uso do lugar comum, fazendo alusão ao tratamento de um determinado tema acessível aos poetas. Na epístola setenta e nove, ele tece alguns comentários com Lucílio sobre o monte Etna, desafiando-o a registrar, na criação de seu poema, uma descrição do Etna, visto ser este um *tópos* que atraía muitos poetas.

Tema que nem o fato de Vergílio o ter desenvolvido, impediu Ovídio de também o tratar, tal como ambos estes poemas não dissuadiram Cornélio Severo de igualmente o versar. De resto, foi este um tema que se prestou a todos eles em abundância: parece-me a mim que os poetas mais antigos,

⁷³ O entimema é um silogismo formulado em função de seu efeito retórico, contendo uma premissa implícita em seu uso na argumentação, Na *Retórica*, (l. 2. 1357a) Aristóteles coloca o entimema como silogismo, formado de poucas premissas e em geral menos do que as do silogismo primário. Porque se alguma destas premissas for bem conhecida, nem sequer é necessário enunciá-la; pois o próprio ouvinte a supre.

⁷⁴ Segurado e Campos cita em latim o dito de Cícero sobre lugar comum: *ut igitur earum rerum, quae absconditae sunt, demonstrato et notato loco facilis inuentio est, sic, cum peruestigare argumentum aliquod uolumus, locos nosse debemus; sic enim appellatae ab Aristotele sunt eae quasi sedes, e quibus argumenta promuntur* (Cícero, *Top.* 7). Na nota 188, da p.111 da introdução de *Tópicos* de Aristóteles, a citação de Cícero está traduzida para o português: “assim como se torna fácil encontrar coisas escondidas quando se indica e assinala o lugar delas, assim também, quando queremos analisar um argumento qualquer, devemos conhecer os ‘lugares’ deles, pois é este o nome que Aristóteles dá àquela espécie de ‘esconderijos’.”

longe de esgotarem o assunto, apenas indicaram os tópicos a desenvolver (SÊNECA, *Ep.* 79.5).

Nesta abordagem, Sêneca apresenta a exploração de um tema que se posiciona em um lugar comum em que a matéria ganha amplitude pela agregação de novas exposições. Hansen (2013, p. 28) é concordante com essa colocação de Sêneca, ao afirmar que “o mesmo lugar nunca é repetição simples do idêntico, pois a cada vez é a diferença efetuada pela sua variação elocutiva.”

Referências ao uso do lugar comum são encontradas também em Quintiliano (*Inst.* II. 1. 9). É possível verificar que ele também remonta suas ideias aos contextos mais antigos, mencionando o uso de lugar comum como fonte para retirada de temas a serem discutidos nos exercícios de retórica, mas não entra no mérito da questão e nem sinaliza nenhum aprofundamento que contribua para a formulação dessa ideia de prazer inovador ao lugar comum.

É indício certo de vigor criativo expandir o que pela natureza veio condensado, ampliar o resumido, dar variedade à mesmice e prazer inovador ao lugar comum, enfim, dizer com clareza e elegância muitas coisas a respeito de assuntos de pouca relevância (QUINTILIANO, *Inst.* X. 5. 11).

O que se nota nas explicações de Quintiliano é a ênfase em valorizar o ato criativo no tratamento de um mesmo tema originário de um lugar comum, dando a ele certos destaques ainda não abordados, fazendo valer as potencialidades que o tema oferece.

Mediante essas concepções sobre *tópoi* e a dificuldade de se estabelecer uma única função para o uso deles, Thom (2003, p. 556) fornece algumas sugestões resultantes de suas próprias experiências na identificação de *tópoi* no Novo Testamento. Este autor aponta que a análise de *tópoi* usados na Antiguidade enriquece o entendimento da moral e religião no contexto do Novo Testamento.

Thom (2003, 557) faz referências às limitações do uso do termo *tópos* e destaca a contribuição de Curtius em situar os *tópoi* como função intelectual de abordagens de temas, desenvolvidos e modificados de acordo com a preferência do autor. Curtius (1999, p. 131) faz alguns levantamentos sobre o encontro de temas identificados como *topói*, na Antiguidade, e cita a seguinte referência: “a posse do saber obriga a comunicá-lo a outrem”. Curtius identifica este *tópos* em Horácio (*Odes* II. 2.1) e também em Sêneca quando diz: “eu não desejo outra coisa senão transmitir-te toda a minha experiência” (*Ep.* 6.4). Curtius aponta que este *tópos* aparece de igual modo

no texto bíblico: “Sabedoria oculta e tesouro escondido, para que servem ambos?” (Ecl. 20.32).

Voltado para um interesse em ampliar as discussões sobre o uso de *tópos*, Thom (2003, p. 566) observa que este pode ser empregado no uso do argumento retórico ou na aplicação de valores éticos e morais. Portanto, um *tópos* expressa um consenso cultural. Mesmo sendo organizado como estratégia retórica, o espaço cognitivo ordena seu uso e é culturalmente determinado. Assim, Thom (2003, p. 567) distingue três tipos de *tópoi*. O primeiro tipo pode ser chamado *tópos* retórico que funciona como estratégia para delinear a linha de argumentação no esquema do pensamento, e este tipo é apresentado na obra *Retórica* de Aristóteles. O segundo tipo pode ser denominado de *tópos* literário, consistindo em temas literários ou assuntos que são usados e retomados a partir de novas perspectivas. Este *tópos* era recorrente entre os poetas latinos, conforme mencionado por Sêneca na epístola 79.5, em seu pedido a Lucílio para incluir em seu poema uma descrição do Etna, tema comum que Sêneca identifica na obra de poetas como Vergílio⁷⁵ e Ovídio. O terceiro tipo se enquadra como *tópos* filosófico, sendo identificado nos escritos da cultura helenística em abordagens sobre a moral ou temas filosóficos, que também são tratados e retomados em diferentes textos.

Assim, os *tópoi* que apresentam temas desmembram-se em coleções de teses, pois cada tema pode subdividir-se em partes que colaboram para a formação de sentidos do tema geral. Este fato é observado na construção do tema “o tempo”, nas epístolas de Sêneca e “o amor”, nas epístolas de Paulo, conforme mostrado na constituição das cenografias, na segunda parte deste trabalho. Pode-se afirmar que a identificação dos *tópoi* tem seu valor na interpretação dos textos e a conexão com outros textos. A contribuição de Thom, sobre os tipos de *tópoi*, é aproveitada na terceira parte desta tese, na análise dos *corpora* que compõem a seleção das epístolas de Sêneca e Paulo. O uso do *tópos* filosófico-moral “falar franco” é identificado nas epístolas dos dois autores e analisado segundo o posicionamento discursivo de cada um, de acordo com o discurso constituinte que funciona como base da enunciação. Os *tópoi* retóricos são identificados indiretamente, por meio dos exemplos, citações e metáforas que funcionam como contribuição argumentativa na

⁷⁵ A grafia Vergílio, ao invés de Virgílio, será mantida neste trabalho conforme usada pelo tradutor das epístolas de Sêneca, Segurado e Campos.

produção das epístolas. A recorrência a estes argumentos retirados de lugares comuns pressupõem partes integrantes de um discurso enunciado em momento e lugar anteriores, e funcionam nas epístolas de Sêneca e de Paulo como um fenômeno dialógico, que permite cruzar diferentes discursos no ato da enunciação.

Ao analisar o *corpus* desta pesquisa de forma comparativa é essencial uma abordagem dialógica da linguagem que permita auxiliar na identificação do modo como Sêneca e Paulo recorrem ao uso dos recursos retóricos em conexão com outros discursos, na fronteira com os discursos constituintes por eles assumidos. As reflexões de Bakhtin e seu círculo muito têm contribuído para os estudos da linguagem, principalmente as que se referem ao princípio dialógico. Bakhtin considera que o dialogismo é princípio constitutivo e característica essencial da linguagem, sendo condição do sentido do discurso. Na visão de Bakhtin (2006, p. 366), num encontro dialógico entre culturas, elas não se fundem nem se confundem; cada uma mantém a sua unidade e a sua integridade aberta, mas elas se enriquecem mutuamente. Nesse sentido, a cultura do período Helenístico tanto exerce influência na escrita de Sêneca, em sua origem ocidental, como também em Paulo, em sua origem oriental, promovendo o entrecruzamento dos discursos.

Nos seus estudos sobre dialogismo, Bakhtin afirma que existe diálogo não somente entre interlocutores, mas entre enunciados também. Portanto, a produção da linguagem num enfoque dialógico se articula duplamente: na situação de interação (comunicação oral ou escrita entre falantes) e entre discursos que circulam nos meios sociais. A esse respeito Bakhtin argumenta:

Os enunciados não são indiferentes entre si nem se bastam cada um a si mesmos; uns conhecem os outros e se refletem mutuamente uns aos outros. Esses reflexos mútuos lhes determinam o caráter. Cada enunciado é pleno de ecos e ressonâncias de outros enunciados com os quais está ligado pela identidade da esfera de comunicação discursiva (BAKHTIN, 2006, p. 297).

Um enunciado pode ser introduzido no outro sob formas variadas, numa interação dialética com o próprio texto, o que estabelece novos dados para a compreensão de outros textos, num processo dinâmico, para garantir a comunicação. Maingueneau (Maingueneau; Charaudeau 2008, p. 286-287) postula que a produção do discurso se realiza no bojo do interdiscurso e, em linhas gerais, pode-se dizer que o interdiscurso é constituído pela relação existente entre os discursos. Entende-se que

essa relação particulariza um determinado discurso, como também sustenta historicamente os sentidos nele inscritos.

No dizer de Bakhtin (2006, p.298), “a expressão do enunciado, em maior ou menor grau, responde, isto é, exprime a relação do falante com os enunciados do outro, e não só a relação com os objetos do seu enunciado”. Essa contribuição bakhtiniana sobre o dialogismo que se instaura na comunicação, por meio das palavras e enunciados, é fundamental para compreensão da visão dialógica da linguagem que se estabelece também na forma do discurso epistolar que é a base do *corpus* de análise aqui pretendida. De acordo com essa perspectiva dialógica da linguagem, a palavra se apresenta com ecos de outros enunciados, de algo dito em outro lugar, em outro momento. A expressão da palavra como recurso da linguagem concebe o diálogo de uma língua com outra língua, ou ainda de cultura para cultura. Palavras, obras, enunciados ecoam as tradições de cada época e de cada cultura. Nessa direção, tais contribuições favorecem certos aspectos do diálogo entre culturas, no contexto das produções grega e latina, na Antiguidade, em especial no período Helenístico, como abordado na segunda parte deste trabalho.

Nesse percurso de abordagem do dialogismo destaca-se a importância da fundamentação teórica herdada de Bakhtin para concepções de intertextualidade e interdiscursividade, que contribuem na operação de análise de discursos de Sêneca e Paulo. O dialogismo na enunciação deve ser apreendido como meio de identificação de outros discursos presentes no ato da enunciação, o que em análise do discurso é concebido como heterogeneidade enunciativa.

A partir dos estudos bakhtinianos, Authier-Revuz (1990, p. 25) apresenta duas concepções de heterogeneidade no discurso: a heterogeneidade mostrada e a constitutiva. A heterogeneidade mostrada caracteriza-se como forma de inscrever o outro na sequência do discurso, como o discurso citado, por exemplo. Segundo Authier-Revuz (1990, p. 33) “as formas marcadas da heterogeneidade mostrada reforçam, confirmam e asseguram o eu [...] dando forma ao sujeito enunciator”. Esta autora expõe que a heterogeneidade mostrada revela-se ao introduzir o outro no discurso, de variadas formas. Este fenômeno é observado na introdução de citações e máximas, como também imagens através de exemplos que Sêneca e Paulo usam como recursos retóricos em suas epístolas.

A heterogeneidade constitutiva da linguagem, como forma da tessitura do discurso, é vista por Authier-Revuz (1990, p.34) na concepção do discurso como produto do interdiscurso. Esta autora defende que a metáfora e jogos de palavra conduzem os discursos mais próximos da heterogeneidade constitutiva.

Maingueneau (1997, p. 75) oferece uma síntese sobre heterogeneidade enunciativa, concordando que a mostrada incide sobre manifestações explícitas, introduzidas no discurso, enquanto a constitutiva não é marcada na superfície do discurso, mas pode ser formulada com o recurso de hipóteses, através do interdiscurso, recuperável pelo posicionamento discursivo do enunciador. Nesse aspecto, o diálogo entre enunciados, anteriormente produzidos, resulta nas relações interdiscursivas, ou seja, na interação discursiva entre enunciados.

Ainda, sobre questões do dialogismo, outro aspecto a ser pensado é o já dito⁷⁶ nas entrelinhas dos discursos e o efeito de intertextualidade que esse fenômeno fornece a um determinado direcionamento do discurso, como também os significados que podem ser estabelecidos. Em seus postulados sobre a nova retórica, Perelman e Olbrechts-Tytec defendem que o posicionamento assumido por aquele que escreve conduz o texto à determinadas intertextualidades, como resultado de um efeito que gera uma estreita relação entre “posicionamento, memória intertextual e investimento em um gênero” (PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, 2005, p.104).

No dicionário de análise do discurso elaborado por Maingueneau e Charaudeau (2008, p. 289), a noção de intertextualidade⁷⁷ é definida como um termo que apresenta determinadas propriedades. Por um lado, a intertextualidade se mostra integrante da constitutividade de qualquer texto. Por outro lado, a intertextualidade forma um conjunto de relações, explícitas ou implícitas, entre os textos, em forma de intertexto. Portanto, o intertexto pode ser recuperável pelo fenômeno da citação, mas em certas situações ele é anônimo, às vezes tornando-se impossível a recuperação de sua fonte, se não for indicada por aquele que enuncia. Para sintetizar essas noções, Maingueneau e Charaudeau (2008, p. 289) conceituam o

⁷⁶ Charaudeau e Maingueneau (2008, p. 401) definem que a noção de pré-construído pode ser entendida como a marca, no enunciado, de um discurso anterior já dito e esta noção está intimamente ligada à de interdiscurso.

⁷⁷ Charaudeau e Maingueneau (2008, p.288) elaboraram o conceito de intertextualidade citando as contribuições de Kristeva sobre a noção de intertextualidade para estudo da literatura. Esses autores ainda acrescentaram também algumas considerações de Genette ao pensar a intertextualidade como um dos aspectos da transtextualidade, relacionando o papel da intertextualidade à ideia da presença de um texto em outro, por meio da citação, alusão e outras formas.

intertexto como “o conjunto de fragmentos convocados (citações, alusões, paráfrases) em um *corpus* dado”. A intertextualidade funciona como em “sistema de regras implícitas que subjaz a esse intertexto”. Os efeitos da intertextualidade podem ser vistos como resultado do dialogismo no discurso. Pode-se dizer que essas regras são ditadas de acordo com o posicionamento do enunciador no discurso. A ocorrência de citações, exemplos e metáforas tem um efeito de intertextualidade na construção discursiva das epístolas de Sêneca e Paulo, determinando os sentidos captados pela presença de outros discursos, auxiliando também na identificação de posicionamentos dos enunciadores em seus discursos.

Os recursos retóricos de argumentação, os temas desenvolvidos com seus desdobramentos pelo uso dos *tópoi*, como manifestações da linguagem, são identificados nas estratégias retóricas no uso do gênero epistolar. O já dito promove o dialogismo da linguagem, pois, através de citações de máximas, versos, exemplos e metáforas, ecos de enunciados pertencentes a outro tempo e outro lugar se atualizam na enunciação com diferentes funções, segundo o posicionamento discursivo do enunciador

Pode-se considerar também que a heterogeneidade enunciativa contribui para o exercício da construção do discurso verdadeiro. A partir dos postulados de Foucault, compreende-se que a captação do já dito, por meio das leituras e anotações, fundamenta as convicções que depreendem de outros discursos. A apreensão do discurso verdadeiro e seu efeito na constituição da subjetividade funcionam também como direcionamento do falar sincero e franco, designado como *parresía*.

3.3 PARRESÍA E RETÓRICA

Ao retornar ao assunto do uso da *parresía*, Foucault (2010b, p. 10) apresentou uma síntese do contexto histórico em que circulava o uso do termo grego *parresía* (παρρησία), que em sua origem significava “dizer tudo”. Esse termo aparece em Demóstenes, na *Primeira Fílipica* (I.1) em que ele diz que vai expor seu pensamento sem nada dissimular. Contudo, Foucault menciona que na Grécia antiga, a palavra *parresía* também era usada com intuito pejorativo, no sentido de se dizer qualquer coisa que passasse pela cabeça. Nos textos de Platão, Foucault (2010b, p. 189) identificou a *parresía* como “ação a exercer não apenas no corpo da cidade, mas sobre a alma dos indivíduos, seja a alma do príncipe, seja a alma dos cidadãos”.

Nesse contexto, a *parresía* é identificada como uma questão da ação filosófica, o que Foucault designou de *parresía* filosófica.⁷⁸

Na ministração das aulas do curso de 1983, Foucault (2010b, p. 64) argumenta que *parresía*, como procedimento ou maneira de dizer as coisas, efetivamente usa os recursos da retórica antiga, que por sua vez, integra os modos de organização do discurso. Nota-se então que a *parresía* pode ser identificada pelo modo como o efeito de seu próprio dizer a verdade pode produzir no locutor, em sua relação comunicativa com o interlocutor. Foucault ainda expõe que “o parresiasta é o indivíduo verídico, ou seja, aquele que tem a coragem de arriscar dizer a verdade, num pacto consigo mesmo, precisamente na medida em que é o enunciador da verdade” (FOUCAULT, 2010b, p. 64).⁷⁹

O conceito de *parresía*, como falar franco, contribuiu para a análise de Foucault (2011) quando este buscou identificar as estruturas que sustentam discursos que se dão ou que são recebidos como verdadeiros. Por isso, é preciso analisar as condições de como o sujeito se representa para si e para os outros como um possuidor, um enunciador da verdade. De acordo com a *parresía*, o discurso verdadeiro emerge na relação do sujeito com seu exterior. Por um lado, essa condição do falar franco e honesto torna o enunciador corajoso, como alguém que não recua diante de enfrentamentos. Por outro lado, a *parresía* indica os princípios necessários para o discurso verdadeiro coincidir com o sujeito que fala.

Esse tema *parresía* instigou a curiosidade de Foucault, incentivando-o a retomá-lo em suas aulas no Collège de France em 1983 e posteriormente, no último curso oferecido em 1984. Foucault lembrou ao seu público ouvinte o seu objetivo em

⁷⁸ Para Foucault (2010b, p. 296) “filosofar, se ocupar de si mesmo, exortar os outros a se ocupar deles mesmos e isso escrutando, testando, provando o que sabem e o que não sabem os outros, é nisso que consiste a *parresía* filosófica que se identifica, não simplesmente com um modo de discurso, com uma técnica de discurso, mas com a própria vida.”

⁷⁹ Sobre os procedimentos da *parresía* na enunciação do discurso verdadeiro, Foucault assim argumenta: “A análise da *parresía* é a análise dessa dramática do discurso verdadeiro que revela o contrato do sujeito falante consigo mesmo no ato do dizer-a-verdade. E creio que poderíamos, dessa maneira, fazer toda uma análise da dramática e das diferentes formas dramáticas do discurso verdadeiro: o profeta, o adivinho, o filósofo, o cientista. Todos eles, quaisquer que sejam efetivamente as determinações sociais que podem definir seu estatuto, todos eles de fato empregam uma certa dramática do discurso verdadeiro, isto é, têm uma certa maneira de se vincular, como sujeitos, à verdade do que dizem. E é claro que eles não se ligam da mesma maneira à verdade do que dizem, conforme falem como adivinhos, conforme falem como profetas, conforme falem como filósofos ou conforme falem como cientistas dentro de uma instituição científica. Esse modo muito diferente de vinculação do sujeito à própria enunciação da verdade é o que, a meu ver, abriria o campo para estudos possíveis sobre a dramática do discurso verdadeiro” (FOUCAULT, 2010b, p. 66).

refletir sobre as questões sobre sujeito e verdade. Ele insistiu no ponto crucial de seu interesse de pesquisa, em não olhar para “o discurso que poderia dizer a verdade sobre o sujeito, mas a do discurso de verdade que o sujeito é capaz de dizer sobre si mesmo” (FOUCAULT, 2010b, p. 5).

Na aula de abertura, em fevereiro de 1984, Foucault (2011, p. 5) declarou seu entusiasmo ao descobrir na moral da Antiguidade, a importância do princípio: “é preciso dizer a verdade sobre si mesmo.” Foucault cita como exemplo a riqueza que se pode obter na busca de fontes nas epístolas de Sêneca, Plínio, o Jovem, e Marco Aurélio. Ele também menciona a importância do uso frequente dos cadernos de anotações, e lamentou o fato da ausência de publicação e registro daquele tipo de material tão valioso, que poderia servir de fonte para análises atuais. Talvez essa seja uma razão que justifica a recorrência da escrita epistolar naquele período que ele analisou.

A viagem por textos da Antiguidade possibilitou a Foucault a identificação de formas diferentes do uso do termo *parresía*. Na última aula do curso de 1984, ele apresentou o resultado de um levantamento feito em textos da cultura helenístico-judaica, principalmente os da Septuaginta⁸⁰ e os de Fílon de Alexandria. Como indica Foucault (2011, p. 286), nesses textos, *parresía* toma outra conotação, significando o relacionamento do homem com Deus. Nessa relação vertical, o homem se abre de forma sincera, se oferecendo diante do olhar de Deus.

A *parresía* se situa, por assim dizer, não mais no eixo (horizontal) das relações do indivíduo com os outros, daquele que tem a coragem diante dos que se enganam. A *parresía* se situa agora no eixo vertical de uma relação com Deus onde, de um lado, a alma é transparente e se abre para Deus, e em que, por outro lado, ela se eleva até Ele (FOUCAULT, 2011, p. 286).

Ligado ao sentido de relação do homem com Deus, nos textos de Fílon de Alexandria, o termo *parresía* faz referência ao significado de prece. Apontando as semelhanças, Foucault (2011, p. 287) comenta que “a *parresía* continua a ser, em certo sentido, um dizer a verdade, mas já não é nem mesmo um dizer: é a abertura da alma que se manifesta em sua verdade a Deus e leva essa verdade até Ele.”

⁸⁰ Foucault (2011 p. 287) identifica que na versão da *Septuaginta*, ao traduzir do hebraico para o grego uma expressão no livro de Jó 22.26 “farás então do Todo-Poderoso tuas delícias” é utilizado o verbo *parresiázesthai* como significacado dessa expressão no sentido de relação no contato com Deus, de alegria e gozo, quando a alma se encontra nessa comunhão. Jó 22. 26 (εἶτα παρρησιασθήσῃ ἔναντι κυρίου ἀναβλέψας εἰς τὸν οὐρανὸν ἡλαρώς).

Na literatura neotestamentária, situada em torno do primeiro século de nossa era, a noção de *parresía* adquire outros contornos no contexto do pré-cristianismo. Foucault assim analisa:

[...] agora, o termo *parresía* intervém certo número de vezes, e com um sentido diferente do que acabamos de ver na tradição judaico-helenística, diferente também, é claro, do que encontramos no uso grego. Duas mudanças importantes. A primeira é que doravante nessa literatura neotestamentária, a *parresía* não aparece mais como uma modalidade da manifestação divina. Deus não é mais o parresiasta que era na versão dos setenta e, até certo ponto de Fílon de Alexandria. A *parresía* é simplesmente um modo de ser, um modo de atividade humana. Segunda mudança, esse modo humano de atividade comporta, até certo ponto, em certo contexto e em certas circunstâncias, a conotação de coragem, da ousadia de falar, mas é também uma atitude de coração, uma maneira de ser, que não tem necessidade de se manifestar no discurso e na palavra (FOUCAULT, 2011, p. 289).

Outra marca da *parresía* neotestamentária é a intensificação da atitude corajosa dos apóstolos na pregação do evangelho. Pode-se pensar na ideia de coragem na forma de assumir o discurso de cristão, como característica inerente ao apostolado, pelo enfrentamento às perseguições naquele momento histórico, como mostrado na narrativa de Atos: “E disse o Senhor em visão a Paulo: Não temas, mas fala, e não te cales” (Atos 18.9). Nesse contexto, existe uma recuperação de pontos de semelhança com a *parresía* grega, principalmente quanto ao uso corajoso da palavra. Foucault aponta o apóstolo Paulo como exemplo, naquela cena em que ele se apresentou no areópago em Atenas e discutiu com os gregos, apresentando-lhes o Deus desconhecido, conforme narrativa no livro de Atos (17.15-34). Aceitando o desafio de falar publicamente em local que registra a presença de epicuristas e estoicos, Paulo teve a oportunidade de expor o evangelho aos atenienses, mas eles tentaram tirar-lhe a vida. Nessa linha de raciocínio, Foucault (2011, p. 290) faz a seguinte análise: “o fato de Paulo tomar a palavra, discutir com os gregos, pondo em risco a própria vida, é caracterizado como sendo *parresía*.” Essas concepções de *parresía* nas pesquisas de Foucault auxiliam no modo de identificação de diferenças no uso do termo, mas na essência do significado há estreita ligação com a noção de verdade, no que se refere ao modo de expressão do discurso sem dissimulação.

Foucault (2010b, p.310) avaliou que o sentido original de *parresía*, na antiga Grécia, estava mais ligado ao campo da política, e aos poucos foi se tornando fundamental no contexto da filosofia, em determinados aspectos.

Em suma, a *parresía*, essa função que consiste em dizer livre e corajosamente a verdade, se desloca pouco a pouco, desloca seus acentos

e entra cada vez mais no campo do exercício da filosofia. Fique claro, mais uma vez, que o que é a filha da *parresía* não é certamente toda a filosofia, não é a filosofia desde a sua origem, não é a filosofia sob todos os seus aspectos, mas é a filosofia entendida como livre coragem de dizer a verdade e, dizendo assim corajosamente a verdade, de adquirir ascendência sobre os outros para conduzi-los convenientemente, e isso num jogo que deve aceitar, de parte do próprio parresiasta, o risco que pode chegar até à morte (FOUCAULT, 2010b, p. 310).

Sua insistência em analisar a *parresía* na Antiguidade clássica permitiu-lhe identificá-la na cultura do Principado romano, na esfera da ética, interligada à moral. Nesse contexto histórico, a *parresía* consistia em se dizer a verdade sem subterfúgios e nem mesmo ornamento retórico que pudesse mascará-la. Foucault confirma essa prática do franco falar usando o exemplo de Sêneca, que procura colocar diante de seu destinatário Lucílio certa oposição entre retórica e oratória, como vivenciada pelos oradores de seu tempo, na prática mais valorizada da eloquência.

Mesmo que eu estivesse discutindo contigo não me iria pôr na ponta dos pés, nem fazer grandes gestos, nem elevar a voz; tudo isso seriam artifícios de oradores, enquanto a mim me bastaria comunicar-te o meu pensamento, num estilo nem grandiloquente nem vulgar. De uma coisa apenas eu te quereria convencer de que sentia tudo que dissesse [...] (SÊNECA, *Ep.* 75.2-3).

Nesta epístola, Sêneca não se coloca avesso à retórica, mas critica a formalidade da postura dos oradores e a falta de liberdade imposta pelas regras da oratória. Assim, para Sêneca, o falar sincero e franco deveria se sobrepor às exigências formais da oratória. Esse posicionamento encontra eco no pensamento de Aristóteles (*Ret.* III. 2.1404b) no sentido de suas considerações sobre a composição da prosa, ao colocar que os autores não devem mostrar que “falam com artificialidade, mas sim com naturalidade, pois este último modo resulta persuasivo, o anterior, o oposto.”

O próprio Foucault (2010b, p. 297; 2010a, p. 346)⁸¹ reitera os penosos embates entre filosofia e retórica na Antiguidade e suscita questionamentos que advêm da

⁸¹ Segundo Foucault (2010b, p. 197) “Em certo sentido o problema filosofia/retórica perpassa toda a obra de Platão”. O que Sócrates discute, no diálogo *Fedro*, é a relação entre verdade (filosofia) e retórica. Foucault (2010b, p. 301) aponta: “É aí que Sócrates desenvolve sua concepção da relação entre o discurso e a verdade, mostrando como a verdade deve ser, não a condição prévia de certo modo psicológico da prática da arte oratória, mas, a cada instante, aquilo a que esse discurso se relaciona. Ele mostra isso primeiro procedendo a uma generalização brutal, que vai ficar em suspenso durante toda uma parte da discussão e como a retoma e como a realoca. Diz ele: no fundo, o que é essa arte da retórica que quer persuadir? Pois bem, diz ele, essa arte da retórica nada mais é que uma forma geral de algo que ele chama de *psykhagogía dià tôn logôn* (psicagogia pelos discursos), o que quer dizer que a retórica nada mais é que uma maneira de conduzir as almas por intermédio dos discursos. Por conseguinte, o problema que ele vai colocar, ele não vai colocar no âmbito da simples retórica, vai colocá-lo no âmbito muito mais geral dessa categoria no interior da

relação entre *parresía* e retórica. Porém, admite que para se obter certos resultados no discurso direcionado pela *parresía* torna-se necessário recorrer-se a elementos indispensáveis do campo da retórica. Mediante essa constatação, ele pondera que não se deve prender às regras ou manejos da retórica, mas usá-la pela diagonal, ou seja, aproveitando do seu método o que convém ser aplicado ao desenvolvimento do discurso movido pela *parresía*. A esse respeito, Alexandre Jr. faz o seguinte comentário sobre o posicionamento de Sêneca em relação ao uso da retórica.

A sua análise mostra-nos, com particular clareza, a convicção de que só uma retórica conforme a natureza é capaz de verbalizar com eficácia e vigor os princípios que a filosofia conceptualiza e os valores que implementa. Sem perder de vista o fim real da filosofia, Sêneca vê na retórica o meio necessário à comunicação da verdade que aquela encarna. O que ele defende é um estilo amplo, fluente e não desprovido de energia, um estilo de tal maneira bem conseguido que, na aparência, se “não mostre trabalhado nem rebuscado em excesso”. Pois, como diz na Carta 100, “ao filósofo não convém a excessiva preocupação com o estilo”. Este, porém, não revela negligência, mas naturalidade e segurança. Ao invés de nele se encontrar qualquer vulgaridade, o estilo filosófico inspira-se numa retórica que mais se adequa ao ritmo da natureza (ALEXANDRE JR., 2002, p. 4).

Vale destacar na análise de Alexandre Jr. a forma como ele identifica o sentido e uso da retórica nas epístolas de Sêneca a Lucílio. Assim, na posição de filósofo estoico, Sêneca lança mão da retórica como recurso na comunicação do discurso verdadeiro como efeito de um *ethos* de verdade.

Na busca de identificar pontos comuns de aproximação entre oratória e filosofia, Alexandre Jr. vislumbra a descoberta de uma possibilidade de encontrar em Cícero a sustentação para suas hipóteses.

Foi Cícero quem tomou o que viu de melhor nas duas posições para sustentar de forma eclética e não muito dogmática a sua própria visão da oratória, e a seguir pintar “o seu idiossincrático e surpreendente quadro do orador ideal: o quadro do estadista romano que combina eloquência com conhecimento ou saber universal”[...] Cícero promoveu na prática a união da retórica com a filosofia, fazendo a filtragem de toda a tradição retórica e imprimindo-lhe uma forma, um conteúdo e um estilo marcadamente originais. Poderíamos quase dizer que ele representa a síntese mais destilada e final das tendências platônica e aristotélica, isocrática e estoica na sua congeminação de uma retórica perfeita (ALEXANDRE JR., 2005, p. 10-11).

Nota-se que Sêneca, no seu tempo, estava mais voltado para a retórica aplicada ao texto escrito e não aos discursos requeridos pela oratória, dirigidos a um público ouvinte. Pela sua formação educacional, a retórica servia de método para construção do discurso. O que Sêneca parece defender é uma postura semelhante à

qual a retórica se situa ou deveria se situar, que é a psicagogia (a conduta das almas) *dià fôn logôn* (pelos discursos).”

de Cícero em relação à conveniência do uso de determinados aspectos da retórica, na produção do discurso filosófico. É possível observar que no posicionamento de Sêneca e de Paulo, a retórica como ornamento não significa eficácia em seus discursos, mas a base da retórica que lhes é conveniente é a que contribui para a construção do discurso verdadeiro, orientado pelo “falar franco”, lugar comum que os aproxima.

Ao situar alguns aspectos da retórica na Antiguidade clássica, percebe-se que alguns pontos contribuem para os estudos atuais. O retorno a essas antigas discussões é assumido pela nova retórica, com a publicação do tratado da retórica de Perelman e Olbrechts-Tyteca. Na introdução da obra *Tratado de argumentação*, Perelman e Olbrechts-Tyteca⁸² (2005, p. 7) destacam a constitutividade da retórica no discurso, reaproveitando algumas ideias dos pensadores clássicos. As ponderações desses autores, ao pensar o texto escrito como um discurso dirigido a alguém, fornecem contribuições relevantes para as pesquisas que se apoiam em pressupostos teóricos da análise do discurso, de base enunciativa. Nessa mesma perspectiva, Kennedy (1984, p. 9) menciona algumas características da retórica na Antiguidade que se mantiveram como constitutivas do discurso. Para este pesquisador, as marcas mais recorrentes que se destacam são as formas de tratamento dos assuntos, o uso de evidências e argumentação.

A releitura da retórica antiga, que se efetua atualmente, faz emergir, em maior ou menor grau, a interligação entre discurso e sujeito. Ao refletir sobre a herança retórica, Amossy expõe:

Sabemos que a história da disciplina não se furtou a comentar abundantemente a trilogia aristotélica do *logos*, do *ethos* e do *pathos*. Dedicamos-nos essencialmente às glosas dos conceitos de Aristóteles e também aos estudos das modificações a que eles foram submetidos pelos textos de Cícero e Quintiliano. Um dos pontos que sobressaem dessa confrontação toca de perto nosso objeto Trata-se, de fato, de saber se o *ethos* é, como pretendia Aristóteles, a imagem de si construída no discurso ou, como entendiam os romanos, um dado preexistente que se apoia na autoridade individual e institucional do orador (a reputação de sua família, seu estatuto social, o que se sabe do seu modo de vida etc). Na arte

⁸² A respeito da nova retórica, Perelman e Olbrechts-Tyteca (2005, p.7) assim colocam: “O que conservamos da retórica tradicional é a ideia mesmo de auditório, que é evocada assim que se pensa num discurso. Todo discurso se dirige a um auditório, sendo muito frequente esquecer que se dá o mesmo com todo o escrito. Enquanto o discurso é concebido em função direta do auditório, a audiência material de leitores pode levar o escritor a crer que está sozinho no mundo, conquanto, na verdade, seu texto seja sempre condicionado, consciente ou inconscientemente, por aqueles a quem pretende dirigir-se.”

oratória romana, inspirada mais em Isócrates do que em Aristóteles, o *ethos* pertence à esfera do caráter (AMOSSY, 2005, p. 17).

Esses apontamentos de Amossy convergem para uma síntese dos posicionamentos de pensadores clássicos no campo da retórica. Conforme observação dessa autora, por um lado, as contribuições de Aristóteles são pertinentes para se pensar o desempenho de quem enuncia e seu posicionamento apreendido por meio do discurso. Por outro lado, no que se refere ao papel daquele que enuncia, as contribuições dos romanos estão voltadas para o lugar que o enunciador ocupa em seu discurso, podendo ser predeterminado pelo valor de seu caráter, como autoridade na produção de seu próprio discurso. Em concordância com as ideias de Amossy (2005), procura-se destacar a influência que a retórica antiga exerce na formulação de concepções atuais sobre argumentação, e o papel fundamental que o *ethos* desempenha no discurso. Nesse aspecto, a análise do discurso desenvolvida por Maingueneau, Amossy, entre outros, tem a retórica antiga como ponto de partida.

4 A ANÁLISE DO DISCURSO E SUA RELAÇÃO COM A RETÓRICA

A análise do discurso, de base enunciativa, toma como apoio alguns pontos da retórica clássica, de acordo com as formulações aristotélicas. Maingueneau (2005, p. 69), afirma que “a noção de *ethos* pertence à tradição retórica.” Os estudos da linguagem que apreendem o discurso em sua base enunciativa contribuem também para uma expansão das ideias desenvolvidas por Perelman e Olbrechts-Tyteca na nova retórica. A esse respeito, torna-se produtivo colocar em pauta alguns postulados de Maingueneau que podem contribuir para uma fundamentação teórica desta pesquisa. Quanto às referências relacionadas ao fenômeno da enunciação, Maingueneau (1997, p.41) recorre às formulações teóricas de Benveniste, afirmando que a situação de enunciação é considerada como um conjunto formado por um enunciador, um destinatário, um momento e um lugar específico. Pensar o discurso como ato enunciativo é conceber a noção de enunciação como um fenômeno da linguagem que coloca os falantes de uma língua como atores da cena no acontecimento da comunicação.

Maingueneau, ao longo de suas produções,⁸³ ressalta a importância da metáfora teatral por ele mostrada para situar as condições em que é possível a apreensão de um discurso. A cena de enunciação é concebida sob três diferentes formas: cena englobante, cena genérica e cenografia. As duas primeiras cenas, num conjunto, podem ser denominadas de quadro cênico, o qual está intimamente ligado à noção de gênero do discurso. A cena englobante está relacionada ao tipo de discurso, que pelas suas características e formas pode ser engendrado no ato enunciativo. Pode-se definir a que tipo de discurso pertence determinado texto, identificando a finalidade pela qual ele foi produzido. As características que um texto fornece servem para localizá-lo. Mesmo o texto de um simples folheto pode ser apreendido como discurso publicitário, religioso, político, entre outros. Essas considerações

⁸³ Nas obras de Maingueneau, sempre há uma retomada dos temas básicos de sua teoria. Por esse motivo, nas referências expostas neste item do capítulo I, não se menciona uma determinada obra desse autor, visto que há repetição dos assuntos nas obras subsequentes. Nesta pesquisa, foram selecionadas as obras que estão mencionadas na bibliografia (1995, 1997, 2000, 2005, 2007, 2008a, 2008b, 2012).

cooperam para o direcionamento desta pesquisa em observar o tipo de discurso que abriga o gênero de discurso epistolar na produção da escrita de Sêneca e Paulo.

A respeito da característica englobante na cena enunciativa, Maingueneau (2012, p. 251) observa que a identificação do tipo de discurso, por si só não é suficiente na captação de um discurso. Nesse funcionamento e desenrolar da enunciação, a cena genérica está na gestão do gênero de discurso, que com sua especificidade, define a orientação do discurso. Por essa razão, Maingueneau (2008a, 155) considera que um gênero de discurso delinea o direcionamento da enunciação, constituindo-se no interior de um tipo de discurso englobante. Isso serve para indicar que o gênero epistolar pode manter sua forma protocolar, tanto no discurso filosófico quanto no religioso, entre outros. No ato enunciativo, a cenografia está interligada ao gênero do discurso, pois ela se constitui como caracterização da cena enunciativa. É na cenografia que se consolida a presença do enunciador e coenunciador,⁸⁴ como também o momento e lugar que se situam na enunciação.

Os tipos de discursos estão ligados à fonte que lhes dá origem, ou seja, os tipos de discursos surgem a partir dos discursos constituintes como sendo os discursos fundadores, identificados como os discursos que constitutivamente se estabelecem. A partir da necessidade de comunicação da linguagem e o exercício da prática entre os falantes, estes discursos oferecem estabilidade por meio de sua permanência como arquivos de manutenção da memória e da linguagem.

4.1 DISCURSOS CONSTITUINTES

Na conferência de abertura de sua aula inaugural, no *Collège de France*, em 1971, Foucault desenvolveu o tema *A ordem do discurso*. Em um dos pontos abordados, ele focaliza o fenômeno dos discursos, que em sua origem, ocupam lugares de fundadores, sendo apreendidos como discursos primeiros, e que dão origem aos outros. Foucault menciona que os discursos primeiros estão na origem de certos números de atos de fala que os retomam, os transformam, ou seja, “os discursos que indefinidamente, para além de sua formulação, são ditos, permanecem ditos e estão ainda por dizer” (FOUCAULT, 1996, p. 22-24).

⁸⁴ O termo coenunciador usado por Maingueneau fortalece a ideia da cooperação entre os pares na comunicação. O prefixo *co* serve para demonstrar que o enunciador é dependente de uma parceria para que a comunicação se realize a contento. Maingueneau justifica que prefere usar o termo coenunciador em lugar de destinatário, porque identifica o caráter interativo da comunicação verbal (MAINGUENEAU, 2005, p. 91, nota 6).

O discurso primeiro dá origem ao comentário, pelo seu estatuto de discurso sempre reutilizável, com possibilidades de significados múltiplos ou mesmo escondidos, a ser revelados. Assim, o comentário tem a finalidade de dizer o que está silenciosamente articulado no texto primeiro. Em relação ao texto, o comentário permite dizer outra coisa, mas com a condição de que seja esse mesmo texto a ser dito. O novo não está naquilo que é dito, mas no acontecimento do seu retorno.

Maingueneau assimila essa abordagem desenvolvida por Foucault sobre discurso primeiro e comentário, acrescentando outras concepções, introduzindo a noção de discursos constituintes. Maingueneau (2012, p. 21) propõe que “os discursos constituintes são discursos que conferem sentido aos atos da coletividade.” Assim, pode considerar-se que o discurso constituinte é garantia para a multiplicidade de gêneros do discurso. O que se depreende deste postulado é que a partir do discurso constituinte outros tipos de discursos se fazem estabelecer.

Segundo Maingueneau (2008a, p. 38) os discursos constituintes possuem um estatuto singular que dá suporte a outros discursos não constituintes. Por exemplo, os discursos jornalístico e político apoiam-se em discursos constituintes⁸⁵ como o religioso, filosófico, literário ou científico. Maingueneau (2012, p. 63) observa que os discursos constituintes relacionam-se entre si, e nesta inter-relação um é atravessado pelo outro. Há entre estes discursos uma força que os atraem e ao mesmo tempo os afastam. Esta relação que simultaneamente provoca aproximação e afastamento pode ser notada, por exemplo, entre discurso científico e discurso religioso.

Conforme postula Maingueneau (2008b, p. 201), os discursos constituintes têm um duplo caráter, pois são autoconstituintes e heteroconstituintes. Sendo autoconstituente, o discurso se constitui tematizando sua própria constituição, podendo desempenhar um papel constituinte para outros discursos. Como heteroconstituente o discurso se constitui mobilizando outros discursos constituintes

⁸⁵ Maingueneau (2012, p. 63) lembra que “outro, o discurso filosófico e o discurso religioso lutaram para saber qual deles estava estabelecido de modo a atribuir um lugar a cada discurso. Essa pretensão foi contestada pelos defensores da superioridade do discurso científico, que se desenvolve afastando a todo instante a ameaça do religioso ou do filosófico. Maingueneau, (2000, p. 6) ainda postula que pode-se partir de uma observação banal: quando há um debate sobre um problema social, solicita-se a opinião de sujeitos que falam em nome da religião, da ciência, da filosofia. Tem-se, com efeito, a impressão de que os discursos dos quais eles são porta-vozes são, de alguma forma, discursos últimos, para além dos quais não há senão o indizível, de que eles se confrontam com o Absoluto.”

na realização de seu próprio ato enunciativo. O fenômeno heteroconstitutivo do **discurso** pode ser observado na filosofia estoica, por sua abrangência nos campos da física, da lógica e da ética. Algra (2009, p.189) afirma que a teologia era parte integrante da física estoica, pois os postulados sobre destino e providência estão interligados à concepção de deus no estoicismo. Conforme observação de Algra (2009, p. 193), na relação do estoicismo com o campo religioso, tanto a crítica quanto a apropriação das tradições religiosas reaparecem nos textos estoicos da era imperial romana.

Sêneca procura instruir Lucílio a respeito do objetivo e papel da filosofia frente às concepções religiosas que por ela estão atravessadas.

A toda hora nos vemos em inúmeras situações em que carecemos de um conselho: pois é a filosofia que no-lo pode dar. Haverá quem diga: De que me vale a filosofia se existe o destino? De que me serve ela se há um deus que tudo dirige? De que me vale ela se tudo obedece ao acaso? De fato, tão impossível é alterar o que está predeterminado como tomar providências em relação ao que é incerto, pois ou as minhas decisões já foram antecipadas por um deus que me indicou como agir, ou então é a fortuna que nada deixa entregue ao meu arbítrio. Qualquer que seja, caro Lucílio, o valor destes argumentos, e mesmo que sejam todos válidos, devemos praticar a filosofia. Quer nos determine a lei inexorável do destino, quer algum deus moderador do universo ordene todos os acontecimentos, quer seja o acaso que, desordenadamente, empurre aos baldões o curso da vida humana, a filosofia deverá proteger-nos. Ela nos incitará a obedecer espontaneamente à divindade, a resistir a pé firme à fortuna; ela nos ensinará a seguir à divindade, ou a suportar o acaso (SÊNECA, *Ep.* 16. 5-6).

Esta posição de Sêneca a respeito do valor da filosofia e sua contribuição na instrução do modo de agir permite certo diálogo entre filosofia e religião. Neste contexto, “a filosofia não consiste em palavras, mas em ações” (*Ep.* 16.3). Posteriormente, na Patrística, a religião é atravessada pela filosofia. Agostinho, na obra *Cidade de Deus* (VIII. I-XI) procura desenvolver sua teologia, partindo de concepções filosóficas de várias correntes, declarando sua preferência pelo platonismo, em vista de uma aproximação mais estreita das ideias.⁸⁶

⁸⁶ Na obra *Cidade de Deus* (VIII, XI) Agostinho faz algumas indagações. “Alguns, que nos estão unidos pela graça de Cristo, admiram-se quando lêem ou ouvem dizer que Platão teve de Deus concepções que, reconhecem, estão em estreita concordância com a verdade da nossa religião. Por isso alguns têm pensado que, tendo ido Platão ao Egito, poderia ter ouvido Jeremias, ou lido os seus escritos proféticos durante a viagem. Eu mesmo consignei esta opinião em alguns dos meus livros. Mas um cálculo mais apurado das datas, tais como se contém na história cronológica, mostra que Platão nasceu cerca de cem anos depois da época em que Jeremias profetizou. Com efeito ele viveu oitenta anos; ora do ano da sua morte até àquele em que Ptolomeu, rei do Egito, pediu à Judeia os livros dos profetas hebreus para os mandar traduzir para seu uso por setenta hebreus que também conheciam o grego, passaram--se cerca de sessenta. Portanto Platão não pôde, no decurso

A partir dessa ideia de interação entre discursos constituintes, Maingueneau sustenta que o ato enunciativo é o gestor em potencial que favorece a circulação do discurso constituinte.

O discurso constituinte não é um simples vetor de idéias, ele articula, através do dispositivo enunciativo, textualidade e espaço institucional. Ele investe na instituição que o torna possível legitimando (ou deslegitimando) o universo social onde ele se inscreve. Há *constituição* precisamente na medida em que o dispositivo enunciativo funda, de maneira, por assim dizer, performativa, sua própria possibilidade, fazendo o possível para parecer que ele extrai essa legitimidade de uma Fonte da qual ele seria a encarnação (o Verbo revelado, a Natureza, a Razão, a Lei...). Esse processo se desenrola em três registros: - O discurso mostra sua cenografia, a representação que ele constrói de sua própria situação de enunciação; - A mobilização de um código de linguagem lhe permite validar sua autoridade jogando com a diversidade irreduzível das línguas e das zonas e registros de línguas; através de sua voz ele confere a sua instância enunciativa um corpo, fixando assim o *ethos* associado a sua cenografia e a seu código de linguagem (MAINGUENEAU, 2000, p.10).

Os três elementos, cenografia, código de linguagem e *ethos* estão imbricados na articulação da enunciação, apoiando-se no gênero de discurso que se dirige às comunidades discursivas de base e sustentação aos discursos constituintes nos quais estão inseridas.

4.2 GÊNERO DO DISCURSO

As questões sobre a relação entre gênero do discurso e linguagem refletem preocupações nas discussões desse tema. Entre os pesquisadores se destaca Braund (2001, p. 258), enfatizando que o termo gênero, usado na identificação de forma de determinadas construções literárias, tem história recente, em relação à Antiguidade. Essa autora destaca a preocupação de classificação dos tipos de literatura praticados na Antiguidade clássica, lembrando o exemplo de Quintiliano em suas discussões sobre as formas literárias que deveriam compor o arsenal de leitura do orador. Braund (2001, p. 261), então interroga: “como foi formada essa ideia de gênero que circula em nossa atualidade?” Para essa autora, as discussões sobre gêneros literários evidenciam uma série de problemas que demonstram dificuldades de encaixamento de uma obra na especificidade de um gênero determinado. Pode-se pensar que as questões levantadas por Braund, sobre

da sua viagem, nem ver Jeremias, morto desde há muito tempo, nem ler as suas Escrituras ainda não traduzidas para grego, língua em que era exímio. A menos, talvez, que, apaixonado estudioso como era, tenha delas tido conhecimento por intérpretes, como aconteceu com as egípcias — sem se tratar duma tradução escrita (insigne favor que, diz-se, mereceu Ptolomeu, ele que, pelo poder da sua realeza, também podia inspirar algum temor); mas sem dúvida que conseguiu, com as suas conversações, tomar conhecimento, na medida do possível, do seu conteúdo”.

gêneros literários, podem ser aplicadas também aos demais tipos de gêneros, pois desde a Antiguidade não havia critérios básicos no campo da retórica para a concepção do que na atualidade é chamado de gênero do discurso.

Com base em sua análise da obra *Institutio oratoria*, Rezende (2009) argumenta que a noção de literatura, na Antiguidade, se vincula a uma instituição retórica, definindo o modo de divulgação dos discursos. A partir de Quintiliano, Rezende (2009, p. 67) expõe que o termo literatura “representa o conjunto de saberes que permitiam as várias formas de acesso à obra escrita, muito além, portanto, do que representaria um acervo da produção poética latina.” Rezende aponta que Quintiliano (*Inst.* X. 1. 4) defende que literatura é o correspondente latino para o vocábulo gramática,⁸⁷ de origem grega. Nota-se que os termos literatura e gramática, como tratados na retórica antiga, não são equivalentes aos seus significados na atualidade.

Como salienta Alexandre Jr. (2005, p. 38), Aristóteles, na obra *Retórica*, acrescenta os modos deliberativo e o epidítico como produção retórica de discursos, pois até então, os retóricos se atentavam, especialmente, ao discurso judicial ou forense. As características do discurso deliberativo como exortações e dissuasões, que visam a mostrar as vantagens e desvantagens de uma determinada ação, podem ser identificadas na construção do discurso, nas epístolas de Sêneca e de Paulo. Porém, não havia uma classificação de gêneros que se encaixasse nesse modo de construção do discurso e nem mesmo o uso da terminologia gênero para essa situação, na manifestação da linguagem. Rezende (2009, p. 86) observa que Quintiliano fazia uso do termo gênero (*genus*)⁸⁸ com uma variedade extensa de aplicações, não definindo exatamente um uso específico.

Na obra *Retórica a Herênio* (I. 4.5), aparece o uso do termo “gênero” como uma forma voltada para uma orientação da organização dos discursos. Assim, é notório observar como era fundamental a identificação do gênero na construção do texto.

⁸⁷ Rezende (2009, p.71) cita e traduz as colocações de Quintiliano sobre literatura e gramática. *Nos ipsam nunc uolumus significare substantiam, ut grammaticae litteratura est, non litteratrix quem ad modum oratrix, nec litteratoria quem ad modum oratoria: uerum id in rhetorice non fit.* (Queremos, agora, fazer valer o significado da própria substância, de tal forma que gramática é literatura, mas não *litteratrix*, como se poderia formar *oratrix*; nem mesmo *litteratoria* como se fosse formada tal qual oratória. Em verdade, nenhuma das duas derivações é possível para retórica) (*Inst.* II. 14. 4).

⁸⁸ A palavra *genus*, que traduzimos entre outras coisas por gênero, é de uma abrangência semântica muito grande e, por isso, de largo emprego. Na *Institutio*, por exemplo, *genus* aparece aproximadamente 500 vezes, com os mais diferentes sentidos, o que torna difícil localizar, com maior precisão, no emprego dessa palavra a significação de um conceito mais estrito (REZENDE, 2009, p. 86).

“Da causa, é preciso considerar seu gênero para que possamos fazer o exórdio com mais facilidade.” O autor ainda acrescenta que “o gênero então, pode ser caracterizado como escolha da postura do orador: honesto, torpe, dúbio e humilde.” Nessa abordagem, nota-se a necessidade da definição de um gênero como direcionador do discurso, mas não havia um modo de determinar a identificação, designação ou classificação de um discurso de acordo com as características de sua própria constitutividade. Por exemplo, no campo da epistolografia, sabe-se da ocorrência de formas variadas de correspondência, mas não há registro de estudos na retórica latina que dessem atenção a esse tipo de escrita. As formulações sobre o estilo na retórica, na obra de Demétrio de Faleros (*Sobre o estilo*, IV. 223-234), fornecem alguns questionamentos sobre a epistolografia. Determinadas formas de correspondência circulavam, desde a implantação da escrita como meio de comunicação entre pessoas separadas pela distância. Demétrio aponta certas características e funções da escrita de epístolas, e parece querer ensaiar algumas instruções do que seria ideal para caracterizar uma epístola. Porém, ele apenas se limita a mencionar algumas funções que poderiam definir com mais precisão o papel de uma epístola. A crítica de Demétrio quanto às produções de epístolas daquela época focaliza sua opinião quanto ao estilo simples, tamanho reduzido do texto, tratamento de assuntos pessoais e de amizade. Para ele, o que extrapolasse essas características seria um tratado, como ele próprio afirma: “Qualquer um que escreva, em uma carta, um sofisma ou um discurso de ciências naturais, pode fazê-lo, mas, com certeza, não está escrevendo uma carta” (*Sobre o estilo*, III. 231). Sua avaliação toma como base a própria forma como circulava a produção epistolar. Em sua opinião, de acordo com o destinatário, a forma epistolar poderia ser elevada, “mas não a ponto de se tornar, em lugar de uma carta, um tratado, como ocorre com aquelas de Aristóteles a Alexandre, ou com a de Platão aos amigos de Díon” (*Sobre o estilo*, III. 234).

Observa-se que, na Antiguidade, os discursos se organizavam de acordo com as instruções da retórica e da poética, de forma interligada, ou seja, a retórica era o ponto central de fornecimento de ensinamentos tanto no campo da prosa quanto no da poesia, de modo integrado. Na prosa, os discursos eram deliberativos, epidítico ou judiciário, de acordo com as delimitações da retórica. Na poética, a noção de gênero era vinculada ao modo e forma de produzir a arte da poesia, que seguia

modelos como fonte de um lugar comum. Na obra *Institutio oratoria* (II. 4. 1-4) Quintiliano expõe os objetivos das instruções da retórica, abordando o valor das diferentes formas de narrativas no processo da composição do discurso. São apontados três tipos: narrativa ficcional, para uso da construção de tragédias e comédias; narrativa realística que guarda semelhança com a vida cotidiana, como explorado pela comédia; narrativa histórica, que representa a exposição de acontecimentos e fatos. Assim, os estudos retóricos favoreciam o campo da literatura pelo uso da construção das narrativas poéticas.

Kennedy (1994, p. 201) menciona que no início da era augustana, na literatura latina identifica-se a influência de exercícios em composição os quais se tornavam como ferramentas para construção de gêneros literários. Kennedy (1994, p. 2002) ressalta que a repercussão dos ensinamentos de composição e a prática dos exercícios⁸⁹ nas escolas de retórica é notada nas obras de Ovídio, em especial, nas *Metamorfoses*. Nesta obra, identifica-se o desenvolvimento de narrativas pelo uso de mitos, personificação, comparação e outras características. A obra de Ovídio é uma mostra de como o uso de exercícios e composição era produtivo na criação poética, sem o compromisso restrito de seguir modelos anteriores que se enquadrassem em um determinado padrão.

A partir da Antiguidade, avanços nos estudos no campo da linguagem se sucederam e as questões sobre gênero tornaram-se relevantes nas pesquisas. Bakhtin (2006, p. 283) sustenta: “Os gêneros do discurso organizam o nosso discurso quase da mesma forma que o organizam as formas gramaticais (sintáticas). Nós aprendemos a moldar o nosso discurso em formas de gênero.” Seguindo ainda a abordagem de Bakhtin (2006, p. 286) sobre gênero do discurso, nota-se que “a concepção sobre a forma do conjunto do enunciado, isto é, sobre um determinado gênero do discurso, guia-nos no processo de nosso discurso”, o que significa dizer que a escolha de um determinado gênero implica certas normas a ele vinculadas.

Quanto ao uso das palavras em um determinado gênero, Bakhtin (2006, p. 293) indica que dada palavra costuma funcionar de acordo com o gênero que a sustenta, pois “é o eco da totalidade do gênero que ecoa na palavra.” As palavras adquirem expressividade no interior do discurso em função das características de um gênero e

⁸⁹ Kennedy (1994, p. 202) menciona que nas escolas de gramática e retórica os exercícios para preparação de composição eram chamados de *progymnasmata* e representavam a base para a declamação, como estágio avançado nas escolas de retórica.

recebem os sentidos que o próprio gênero estabelece. Esta é uma razão para o funcionamento da polissemia na linguagem, pois um mesmo termo pode variar de sentido de acordo com o gênero de discurso que o abriga.

Com base nas contribuições de Bakhtin, os postulados desenvolvidos por Maingueneau (2008a, p. 116) apontam que na cena genérica os papéis dos parceiros e as finalidades da comunicação são definidos. Pode-se considerar que a cena enunciativa se estabelece em inteira relação com o gênero do discurso, pois a cada gênero associam-se momentos e lugares específicos de enunciação e um ritual apropriado. Desse modo, os falantes aprendem a moldar a fala de acordo com as formas do gênero, e na comunicação com o outro, a identificar o gênero que se estabelece na interação.

A identificação do gênero na cena enunciativa é fundamental no estabelecimento da compreensão do texto. Partindo desse princípio, o gênero epistolográfico, observado na produção de Sêneca e de Paulo, torna-se o elemento de base para a investigação da produção da escrita destes dois autores. Vale destacar a importância desse gênero, no primeiro século de nossa era, observando a ocorrência de seu uso de acordo com as conveniências de cada autor. Também é relevante a identificação do contexto sociocultural que serve de base e fundamentação para a produção da escrita epistolar, naquele momento.

Na cultura helenística percebe-se certa flexibilidade no modo da escrita epistolar, o que torna possível a identificação de diferentes escolhas na produção da epistolografia, resultando na diversidade de opções do formato protocolar, nas variações da produção textual, fatos esses que contribuem para ampliação de classificação do próprio gênero epistolar. Pode ser observado que o uso do gênero epistolar em Sêneca e Paulo apresenta características específicas, de acordo com os propósitos que cada remetente focaliza para alcançar seu destinatário. Por outro viés, nota-se que permanece uma estrutura básica que define e identifica o gênero epistolar. As epístolas de Sêneca a Lucílio contêm a saudação breve: *Seneca Lucilio suo salutem*⁹⁰ e a despedida *Vale*. As de Paulo apresentam remetente e

⁹⁰ A saudação e a despedida são colocadas, respectivamente, no início e fim de todas as epístolas de Sêneca a Lucílio, mas o tradutor Segurado e Campos apenas registra a despedida no final da primeira epístola, colocando em nota que no original *vale* é despedida padrão em todas as epístolas. A saudação é uma forma bem simplificada de Sêneca ao desejar saúde a Lucílio, cumprindo o modo protocolar da escrita romana de epístola.

destinatário, com saudações mais extensas, e a despedida com recomendações. Os objetivos de Sêneca e de Paulo, ao recorrer ao gênero epistolográfico, direcionam seus interesses ligados aos discursos constituintes que norteiam suas próprias escolhas.

Essas questões apontadas são destacadas, logo a seguir, nas discussões sobre a inter-relação entre gênero do discurso, cenografia e *ethos* como base para a constituição enunciativa do discurso, nas produções das epístolas de Paulo e de Sêneca.

4.3 CENOGRAFIA E *ETHOS* DISCURSIVO

A noção de cenografia é desenvolvida por Maingueneau (2008, p.115) a partir de um quadro teórico que se insere em uma base enunciativa. Para ele o termo cenografia possui um conteúdo preciso diante do fenômeno denominado cena de enunciação de um texto. O termo cenografia comporta radical *grafia*, que no dizer de Maingueneau (2012, p. 253) “remete a um processo fundador, a inscrição legitimadora de um texto, em sua dupla relação com a memória de uma enunciação que se situa na filiação de outras enunciações e que reivindica certo tipo de reemprego”.

No desenvolvimento de seus postulados, como já mencionado na p. 82, Maingueneau fundamenta o conceito de enunciação com base em Benveniste que concebe a situação de enunciação a partir dos três elementos que compõem a *dêixis* linguística, EU/TU – AQUI – AGORA. Em analogia a este triângulo dêitico linguístico, Maingueneau (1995, p. 126) introduz o termo *dêixis* discursiva para identificação de locutor e destinatário discursivos, assim como a cronografia (momento) e topografia (lugar) discursivos. Com essa opção, Maingueneau (1997, p.42) aponta que a *dêixis* discursiva exerce um papel de acesso inicial à cenografia a partir de um determinado posicionamento discursivo. Na construção da cenografia as cenas validadas⁹¹ podem funcionar como enunciações anteriores das quais a *dêixis* atual retira parte de sua legitimidade. Quanto às cenas validadas na

⁹¹ Na obra *Novas Tendências em Análise do Discurso* Maingueneau (1997, p. 42) faz uso do termo “*dêixis* fundadora” no sentido de captação de uma enunciação anterior que se institui a favor da *dêixis* atual. Nas obras que se seguiram, Maingueneau usou o termo cenas validadas em lugar de *dêixis* fundadora. Maingueneau (2012, p. 255-256) expõe que a cena de enunciação validada pode se mostrar através de citações, menções a outro texto, marcas no próprio texto que reivindicam cenas de fala em outras enunciações antecedentes.

composição da cenografia, Maingueneau (1997, p.45) enfatiza que “longe de ser simplesmente um aparato retórico, esses processos de identificação desempenham um papel crucial no exercício da discursividade.”

A partir da noção de cenografia discursiva, nota-se que as marcas empíricas da *dêixis* linguística estabelecem seu lugar pontual na identificação dos atores da enunciação em contexto espaço-temporal. As marcas linguísticas de pessoa, tempo e lugar no discurso definem o ponto de partida do qual o leitor se apropria como base para construção de sentidos. Progressivamente, o coenunciador vai captando a forma textual dos enunciados, identificando certo distanciamento entre empírico e discursivo na linearidade do discurso, se apropriando do fenômeno da discursividade que a enunciação possibilita.

Maingueneau (2008a, p. 115-118) reafirma que a cena de enunciação de um texto associa três cenas de fala. A primeira trata da cena englobante, sendo a que caracteriza o tipo de discurso (literário, político, religioso, filosófico). Nas epístolas de Sêneca, o tipo de discurso que caracteriza a cena englobante é identificado como discurso filosófico. Nas epístolas de Paulo, a cena englobante é associada ao discurso religioso. A segunda, cena genérica, confronta o gênero de discurso que na produção das epístolas de Sêneca e Paulo é definido como gênero epistolar, como é tratado neste trabalho. A terceira cena é a cenografia, que se constitui na enunciação de acordo com o gênero do discurso, e esta não é imposta nem pelo tipo de discurso e nem pelo gênero, mas é instituída pelo próprio discurso. A cenografia valida a enunciação na forma linguística de condução do discurso, e também é confirmada por ela no transcorrer do ato enunciativo. O leitor é capaz de identificar a cenografia instaurada já no início do texto, e no desenrolar da enunciação torna-se mais evidente sua compreensão de que aquela é a cenografia que foi mobilizada para fornecer o encaminhamento discursivo ao gênero do discurso.

A captação da discursividade favorece a apreensão do *ethos*, pelo processo em que a enunciação se autolegitima ao instituir um enunciador e um coenunciador, de acordo com um conteúdo desenvolvido no próprio texto. Ao enunciar, o locutor constrói sua própria imagem em função da que ele constrói do leitor, e nesse aspecto, o enunciador se apropria de representações sociais valorizadas pelos seus interlocutores. Charaudeau (2006, p. 115) observa que “o *ethos* relaciona-se ao

cruzamento de olhares: olhar do outro sobre aquele que fala, olhar daquele que fala sobre a maneira que ele pensa que o outro o vê.”

É pertinente observar que o uso do gênero epistolar, nos discursos de Sêneca e Paulo, é influenciado pelo modo como se constitui a cenografia na cena enunciativa, contribuindo para caracterização de modos distintos de produção do gênero epistolar. Nas epístolas de Sêneca, a identificação é de uso do gênero epistolar filosófico, enquanto nas epístolas de Paulo o discurso é designado como gênero epistolar religioso.⁹² Partindo da constituição da cenografia, pouco a pouco, o enunciador (remetente) desenvolve sua reflexão a partir do ponto lançado no introito da epístola, com vistas a alcançar seus propósitos na interlocução com o coenunciador (destinatário).

A concepção de *ethos* nos postulados da análise do discurso, de base enunciativa, toma como ponto de partida a concepção de *êthos* retórico⁹³ na Antiguidade, Habinek (2005, p. 82, 83) lembra que Isócrates relacionava a eloquência ao caráter individual do orador, sendo fundamental o fato de que persuadir o outro significa falar com autoridade como evidência do próprio exemplo. O homem eloquente é considerado capaz, quando examina os problemas com suas próprias habilidades. Mediante esta expectativa da retórica, Isócrates enfocava aspectos externos e internos do caráter do orador. Para ele, o discurso era o guia das ações e do pensamento. A partir dessas concepções, interior e exterior seriam dois lados de uma mesma moeda, sendo indissociável um bom homem, um bom caráter e um bom orador.

Na concepção de Cícero (*De oratore*, I. V. 17-19), a postura do orador (*êthos*) está inteiramente atrelada ao tipo de audiência (*páthos*), visto que o orador precisa estar ligado aos interesses de tal audiência para conseguir alcançá-la. Assim, a eloquência se constitui em duas dimensões: a ética, que direciona a conduta do orador; a outra dimensão se estabelece no campo da emoção, tanto do *êthos*

⁹² O aconselhamento é um *tópos* constitutivo do gênero epistolar. No caso das duas epístolas de Paulo aos Coríntios, o objetivo central é o de instruções com vistas ao problema da desunião entre certos grupos daquela igreja, tendo como base os princípios religiosos ensinados por Paulo.

⁹³ Na Antiguidade, o conceito de *ethos* retórico é ligado à oratória e na nova retórica e análise do discurso esse conceito é aplicado também ao discurso em forma textual. É nessa perspectiva atual que a categoria de *ethos* torna-se viável na análise das epístolas de Sêneca e Paulo. Em análise do discurso, o termo não é acentuado por ser abrangente no seu significado, incluindo os diferentes sentidos de uso na Antiguidade. Então, a acentuação é mantida neste trabalho somente quando a referência é a retórica antiga.

daquele que se dirige ao ouvinte quanto a reação que faz despertar nele. De acordo com esse ritual, as manifestações corporais do orador causam efeito na recepção do ouvinte.

Quintiliano menciona sua posição em relação às terminologias ἦθος (*êthos*) e πάθος (*páthos*) como usadas de forma mais recorrente no grego. Ele identificou *mores* como equivalente de *êthos* e sugere que alguns aspectos deveriam ser acrescentados aos significados desses termos usados pelos oradores antigos e os de seu tempo, já que a relação orador/ouvinte deveria ser pensada de forma mais ampla (*Inst.* VI. 2. 8). Quintiliano expõe suas ideias acerca de suas concepções de *êthos* e *páthos*, e quando ele analisa tal relação, ele pondera que a característica que os diferencia tem como base o lugar que cada um ocupa no efeito do discurso na oratória. Então, à medida que o orador expõe o seu discurso, também marcas de seu caráter são mostradas diante dos ouvintes. Quintiliano defende que o orador deveria ser afável e humano, dirigindo-se ao público de maneira suave e sem arrogância, e que o seu discurso não fosse uma vã repetição, mas expressado com sinceridade. Por um lado, através do *êthos* do orador, os ouvintes deveriam ser tocados em seus sentimentos (*páthos*) de tal forma que o discurso pudesse ser convincente. Por outro lado, o orador (*êthos*) deveria demonstrar ética e moderação para permitir-lhe agir com sabedoria, mediante qualquer tipo de ouvinte. Por isso, as instruções de Quintiliano não se limitam somente ao discurso jurídico, mas se aplicam a qualquer discurso (*Inst.* VI. 2. 9-18).

Foucault (2010a, p.342) observa em sua análise que Quintiliano considerava que a *tékhne* que integrava a retórica deveria ser indexada à verdade. Porém, a verdade referida por ele não é aquela que está contida no discurso de quem fala, mas a verdade tal como é conhecida por aquele que fala. Portanto, as qualidades de um *êthos* são determinantes para o efeito de verdade sustentado pelo orador.

Segundo Foucault (2004), as considerações sobre subjetivação e *êthos*, naquele contexto do primeiro século d.C., estavam diretamente ligadas às concepções do binômio filosofia e retórica. Foucault (2004, p.147) identifica que os conhecimentos selecionados, em uma perspectiva da formação moral, seriam adquiridos e internalizados pelo indivíduo. Assim, tais conhecimentos poderiam ser adquiridos através dos *hupomnêmata*, resultante da observação, das leituras, das anotações e a incorporação do já dito. Todo esse processo contribuía para a internalização

daquilo que o sujeito elaborava e apreendia como discurso verdadeiro. Por isso, a prática da leitura e da escrita é capaz de produzir o *ethos* e modificar a maneira de ser de alguém. Portanto, a função *etopoiética* pode ser vista como ação e efeito do *ethos*, ou seja, a maneira de ser de um indivíduo e o modo de se mostrar diante do outro, demonstrando que subjetividade e *ethos* são manifestados retoricamente no discurso.

A partir de uma visão da herança retórica, como base para as formulações sobre argumentação nos estudos atuais, Amossy (2005, p. 122) coloca em pauta a trilogia lançada por Aristóteles *êthos*, *páthos* e *lógos*. Esse retorno ao passado não se prende exclusivamente às contribuições herdadas de Aristóteles, mas se volta também para as modificações desses pressupostos nos trabalhos de Cícero e Quintiliano. De acordo com essas concepções de Amossy, o *ethos* nos postulados da análise do discurso é visto de forma que abrange tanto os postulados da retórica na Antiguidade, quanto os desenvolvidos a partir da nova retórica.

Os estudos da nova retórica, desenvolvidos a partir de Perelman e Olbrechts-Tyteca, fornecem para os estudos de Maingueneau o embasamento para ampliação da noção de *ethos* para o texto escrito, concebendo o discurso como uma enunciação. Desse modo, Maingueneau (2005, p. 69) defende que o *ethos* pode ser apreendido tanto no discurso oral quanto no escrito. O texto, embora só escrito, é sustentado por uma ‘voz’, e um ‘corpo enunciante’,⁹⁴ e, “a noção de *ethos*, além da persuasão por argumentos, permite, de fato, refletir sobre o processo mais geral da adesão de sujeitos a certa posição discursiva.”

Sintetizando e inter-relacionando as abordagens clássicas sobre *êthos*, torna-se pertinente pensar que o *êthos* mostrado pode ser concebido tanto como o *êthos* apontado por Aristóteles, quanto o *êthos* na perspectiva de Cícero. No que diz respeito ao *êthos* defendido por Quintiliano, este se identifica com o *ethos* pré-discursivo. Maingueneau observa que essas formas de apreensão do *ethos* podem se apresentar em uma interligação entre essas instâncias.

⁹⁴ Ao se referir à expressão “corpo enunciante”, Maingueneau (2005, p. 72-73) lança mão do conceito de incorporação para designar a maneira pela qual o coenunciador se relaciona com o *ethos* de um discurso, que pode atuar em três registros indissociáveis. Por um lado, a enunciação do texto confere uma corporalidade ao fiador, cuja figura o leitor deve construir com base em indícios textuais. Por outro lado, o coenunciador incorpora, assimila um conjunto de esquemas que correspondem à maneira específica de relacionar-se com o mundo, habitando em seu próprio corpo. O texto não é para ser contemplado, ele é enunciação voltada para um coenunciador que é necessário mobilizar para fazê-lo aderir fisicamente a um certo universo de sentido.

O *ethos* de um discurso resulta da interação de diversos fatores: *ethos* pré-discursivo, *ethos* discursivo (*ethos* mostrado), mas também os fragmentos do texto nos quais o enunciador evoca sua própria enunciação (*ethos* dito) – diretamente (“é um amigo que lhes fala”) ou indiretamente, por meio de metáforas ou de alusões a outras cenas de fala, por exemplo. A distinção entre *ethos* dito e mostrado se inscreve nos extremos de uma linha contínua, uma vez que é impossível definir uma fronteira nítida entre o “dito” sugerido e o puramente “mostrado” pela enunciação (MAINGUENEAU, 2008a, p. 71).

O *ethos* no texto escrito é identificado de acordo com sua forma de expressão e construção do discurso. As escolhas do léxico, das adjetivações, dos verbos e das construções sintáticas revelam o enunciador, não havendo separação entre *ethos* e código de linguagem, próprios de uma posição discursiva que se identifica no discurso. No texto, os recursos linguísticos são marcas que propiciam o reconhecimento do *ethos* e sua relação com o leitor-modelo, de acordo com uma imagem pré-construída.

Nessa abordagem, o *ethos* é integrante da cena de enunciação, para além de seu papel na instância argumentativa do discurso, como o próprio Maingueneau (2005, p.69) afirma: “Além da persuasão por argumentos, a noção de *ethos*, permite de fato, refletir sobre o processo mais geral da adesão de sujeitos a certa posição discursiva”. Essas concepções de *ethos* adotadas por Maingueneau servem de parâmetro para análise neste trabalho, pois elas conjugam os diferentes sentidos de *ethos*, como tratados na Antiguidade greco-romana.

Essa visão bem sumária da integração entre gênero do discurso, cenografia e *ethos* contribui para a apreensão do gênero epistolográfico nas produções dos discursos de Sêneca e Paulo e o modo da inter-relação na constituição da cenografia e *ethos*.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS DA PARTE I

Esta primeira parte cumpre a função de um embasamento teórico que fornece sustentação na elaboração desta pesquisa. A reunião de colocações e posições de diferentes pesquisadores, oriunda de colaborações variadas, conjuga postulados de funcionamento na Antiguidade e redefinição na atualidade, como sucede nos estudos da retórica.

Foucault representa um ponto de interligação com a Antiguidade ao estabelecer seu propósito em analisar a constituição de sujeito e verdade, focalizando a filosofia socrática como incentivadora da noção do cuidado de si e os desdobramentos do aforismo “conheça-te a ti mesmo” nos primeiros séculos de nossa era.

Foucault (2004, 2010a) observa que a escrita de si, o cuidado de si e do outro são características inerentes à escrita epistolar. Assim, o gênero epistolar é um espaço que se abre para a comunicação entre ausentes e a oportunidade para exposição da própria subjetividade, e a forma como se mostra o *ethos*.

A instituição da cenografia na enunciação do gênero epistolográfico contribui para a verificação do encadeamento que interliga *ethos*, *pathos* e *logos*, ou seja, enunciador, coenunciador e discurso. O papel da cenografia no gênero epistolar é determinante na identificação do subgênero.⁹⁵ Na enunciação das epístolas de Sêneca identifica-se a cenografia de instrução filosófica que fornece características para a classificação de uma epístola filosófica como subgênero do gênero epistolar. Na produção das epístolas de Paulo, a cenografia é de instrução religiosa, caracterizando uma epístola no campo religioso, na função de subgênero do gênero epistolar.

A retórica integra o discurso através dos recursos e o modo como o enunciador estabelece sua comunicação com o coenunciador. Os argumentos retóricos servem de sustentação para o efeito de verdade que a argumentação promove no discurso. Na função de ativar o discurso verdadeiro, a *parresía*, na sua forma original, como falar franco e sincero, se torna fundamental para identificação dos posicionamentos

⁹⁵ O que pode ser observado na constituição da cenografia nas epístolas de Sêneca a Lucílio e de Paulo aos Coríntios é que a cenografia instituída contribui para caracterização do subgênero que é filiado ao gênero epistolar. Pode-se pensar a cenografia como uma chave que permite observar as epístolas de Sêneca como subgênero epistolar de instrução filosófica e as de Paulo, subgênero epistolar de instrução religiosas, sendo estes subgêneros ligados ao gênero epistolar.

no discurso, assumidos por Sêneca e Paulo, partindo do uso de um lugar comum que é o “falar franco”.

As discussões sobre retórica na Antiguidade contribuem com algumas concepções desse tema, como praticado entre gregos e romanos, e ainda, permite extrair elementos das formulações teóricas da retórica antiga que são aplicáveis aos discursos, como as noções de *êthos*, *páthos* e *lógos*. Essa ação de releitura da retórica antiga é exercida pela nova retórica, a qual exerce influência também nas formulações dos postulados teóricos, no surgimento da análise do discurso, de base enunciativa. Nota-se então que a abordagem que Maingueneau desenvolve sobre discursos constituintes é aplicável à análise das epístolas de Sêneca e de Paulo, tendo em vista a definição do gênero de discurso subjugada ao tipo de discurso. A segunda parte, a seguir, situa a cena enunciativa que institui o gênero de discurso, o *ethos* e a cenografia. Uma revisão histórica sobre gênero epistolográfico se faz necessária para compreensão da contextualização da escrita de Sêneca e Paulo neste gênero e também a identificação do uso do termo epístola, como praticado na Antiguidade.

A identificação de parte do ambiente cultural em que Paulo se situa, em seu relacionamento com a igreja de Corinto, por ele liderada, é produtivo na construção de sentidos dos textos de suas duas epístolas. Os dados históricos contribuem para observação da construção discursiva da imagem do apóstolo Paulo, no contexto de sua formação educacional e religiosa, como herança da influência do período Helenístico na cultura judaica.

A herança do período Helenístico também deixa marcas na trajetória de Sêneca, e seu engajamento na filosofia estoica fornece significados para observá-lo na apropriação do já dito, na escrita de si e do outro e na manifestação do discurso. O ambiente histórico-cultural, que serve de base para a formação educacional e moral na vida de Sêneca e de Paulo, contribui para o entendimento da constituição do *ethos* de cada um deles, dando suporte para a identificação do posicionamento discursivo que cada um deles ocupa em seus discursos.

PARTE II

6 A CENA DA ENUNCIÇÃO NAS EPÍSTOLAS DE PAULO E DE SÊNECA

A ideia que temos da forma do nosso enunciado, isto é, de um gênero preciso do discurso, dirige-nos em nosso processo discursivo.

Bakhtin (2006, p. 305).

A partir das contribuições da análise do discurso, desenvolvidas por Maingueneau e outros pesquisadores, os discursos de Paulo e Sêneca, produzidos via epístolas, serão analisados na esfera do acontecimento enunciativo, ou seja, o sujeito enuncia situado em um determinado posicionamento discursivo, dirigindo-se a um TU que o EU identifica como ponto alvo do seu próprio discurso. O espaço de onde se fala é determinado por um contexto histórico-social e o tempo da enunciação se localiza nos acontecimentos que antecedem e atualizam a enunciação.

Assim, nesta parte da tese o foco é o estabelecimento da reunião de elementos que contribuam para identificar historicamente o contexto em que Paulo e Sêneca podem ser situados, na vigência do século I d.C. Tais elementos estão relacionados aos campos que englobam política, educação, literatura, filosofia e religião.

Todo esse conjunto de dados que procura situar as aspirações e os valores éticos da moral, idealizados pelo cidadão greco-romano, serve como base empírica, ou seja, o ponto de partida para compreensão das práticas discursivas que funcionam como identificação de posicionamentos que cada enunciador ocupa na produção de seu texto. Como observa Sedley (2003, p. 11,12), a intensidade da herança do pensamento filosófico platônico⁹⁶ e aristotélico influencia o surgimento e continuidade das correntes filosóficas posteriores. Os romanos se voltam para a ética como conduta, o que resulta na tendência de uma adesão, ora ao pensamento estoico, ora ao epicurista, acrescentando-se o aproveitamento de outras tendências pitagóricas e cínicas. Todos os campos do saber, com suas ligações e ramificações, têm como suporte e sustentação a base na influência helenística que contribui para conjugar os valores estéticos, morais, sociais, políticos como um ideal a ser buscado e alcançado.

⁹⁶ Segundo Sedley (2003, p.20), a partir da metade do século II a.C. alguns estoicos retomam algumas ideias platônicas e Antipatro de Tarso escreveu um tratado *Sobre a doutrina de Platão de que apenas o que é virtuoso é bom*.

O discurso filosófico, assumido por Sêneca, e o religioso, por Paulo são tipos de discurso que se estabelecem na esfera dos discursos constituintes. Assim, como já observado, o gênero epistolográfico como recurso de organização dos discursos de Sêneca e de Paulo são identificados em campos discursivos diferentes, de acordo com o tipo de discurso que os abriga. Então, o gênero epistolar é um recurso do registro de manifestação da linguagem que pode ser identificado como um gênero adaptável aos diferentes tipos de discurso, filosófico, religioso, literário e outros. O discurso constituinte é responsável pelo posicionamento central do enunciador, apontando para a origem daquele tipo de discurso em uso.

Como já apontado neste trabalho, na produção do gênero do discurso configuram-se dois elementos essenciais para o desenvolvimento do processo enunciativo: a cenografia e o *ethos*, pois estes são constituídos em harmonia com o discurso constituinte que os sustenta. Sendo a cenografia uma categoria que se legitima com base nas três instâncias enunciativas, ela se estabelece no triângulo da enunciação: EU-TU, AQUI, AGORA. Estas questões, lembradas neste ponto da pesquisa, interligam os postulados de base enunciativa com as condições de produção no espaço e momento em que Paulo e Sêneca pronunciam seus discursos.

As condições de produção contribuem para a realização linguística do discurso, pois segundo Charaudeau e Maingueneau (2008, p. 115), por um lado “o sujeito falante é sempre parcialmente sobredeterminado pelos saberes, crenças e valores que circulam no grupo social ao qual pertence”, por outro lado, “ele é igualmente sobredeterminado pelos dispositivos de comunicação nos quais se insere para falar e que lhe impõem certos lugares, papéis e comportamentos.”

Convém situar o gênero epistolográfico como recurso de comunicação, no primeiro século de nossa era, com suas funções variadas que também possibilitavam a circulação do pensamento de um enunciador remetente, que mesmo tendo um destinatário exclusivo, como Lucílio a quem Sêneca se dirige ou a igreja de Corinto a quem Paulo escreve, tornava-se relevante o seu valor público em relação aos possíveis e diferentes leitores como destinatários. Este é um assunto que na atualidade ainda se discute, na tentativa de se estabelecer uma diferença entre carta e epístola, enquadrando a carta no setor privado e a epístola no público. Como contribuição para esses questionamentos, este tema é abordado, situando

diferentes posicionamentos, procurando um acordo que melhor se enquadre à concepção de gênero epistolar na Antiguidade.

Segundo Guarniere (2016, p. 51) mesmo não havendo uma fixação determinada de gênero epistolar, na Antiguidade, a formação retórica oferecia ao escritor de epístolas certas ferramentas para o manejo das convenções da epistolografia. Por isso, alguns tipos de epístolas se ajustavam ao modo do discurso deliberativo, quando o objetivo maior eram os conselhos, as admoestações e as reflexões dos valores morais. Ainda, os conteúdos poderiam estar voltados para as questões de amizade, reconhecimento, agradecimento e outros, sendo mais adequados ao discurso epidítico. Decerto, os três modos retóricos de organização dos discursos, judiciário, epidítico e deliberativo são interligados na composição epistolar. Estes discursos são fundamentais como definição na caracterização da correspondência e a relação com a retórica antiga.

A ideia de epístola é abrangente na Antiguidade, em especial, o sentido originário do grego, cuja finalidade é o envio de uma mensagem. O significado se mantém de acordo com os propósitos originais, mas diversifica-se nas várias modalidades das formas de circulação como comunicação. Alguns desses aspectos são abordados a seguir, na busca de uma compreensão da importância do desempenho do gênero epistolar em sua trajetória na Antiguidade.

7 A EPISTOLOGRAFIA, SEU LUGAR NA ANTIGUIDADE E SUA CONTINUIDADE NA HISTÓRIA

É bem visível na história dos antigos gregos a prática do uso do gênero epistolográfico, tendo uma diversidade de características e objetivos. Na sua essência, as finalidades eram de manutenção do contato entre pessoas distantes, aconselhamento, advertência, exortação, sendo as epístolas portadoras de temas relevantes no campo da filosofia doutrinária, da política, da moral, da religião e como fonte documental nas transações de negócios. Um exemplo notório se encontra na suposta coleção de epístolas de Platão⁹⁷ a diferentes destinatários, com destaque para as discussões filosóficas e políticas, tendo Dionísio I, rei de Siracusa, o lugar de personagem em destaque. Na composição da coleção das epístolas, há referências ao costume do envio de epístolas, defendendo o valor destas em detrimento da distância como causa da ausência entre amigos. Destaca-se na pseudo-epístola III a seguinte colocação: [...] “na verdade não ousaria relembrar quantas cartas enviastes, tu e outros solicitados por ti, da Itália e da Sicília, tanto a familiares como a amigos meus.” Nesta mesma missiva, é colocada a questão sobre o protocolo da introdução de uma epístola: “terei eu encontrado para minha carta a melhor forma de saudação? Ou escreverei antes como é meu costume quando me dirijo aos meus amigos, ‘Boa sorte’?”

Quanto às origens do uso de epístolas, Alexandre Jr. fornece as seguintes informações.

O termo *epistolē* (epístola ou carta) referia-se originalmente a uma mensagem oral enviada por um arauto ou mensageiro. Mas acabou por se aplicar sobretudo aos documentos escritos enviados por alguma entidade ou instituição a um destinatário específico. O verbo *epistellein* significava simplesmente ‘transmitir ou enviar uma mensagem’, dar ou receber ordens por escrito [...]. Com o tempo, as cartas vieram a revelar-se instrumentos privilegiados de comunicação mais ou menos literária. [...] Na época helenística, era ainda mais corrente a literatura epistolar, tanto oficial como privada. Augusto desenvolveu um sistema de correios cujo serviço se prestava por jovens na idade militar. Para o tornar mais funcional e eficaz, o

⁹⁷ As tradutoras portuguesas, Conceição Gomes da Silva e Maria Adozinha Melo, optaram por traduzir o termo grego *epístolas* como *cartas*, na obra de Platão. Na coleção, as três primeiras cartas e a última são escritas de Platão para o rei Dionísio I, denominado tirano de Siracusa. O teor das cartas é de conselhos, repreensão e discussão quanto aos temas filosóficos e políticos. Os outros destinatários são: Dion de Siracusa e seus amigos e parentes, Hermias, Aristodoro, Lodamas e Arquitas de Tarento. Mesmo que da coleção, somente a carta a VII, e talvez a II sejam de autoria de Platão, as demais podem servir de exemplo para a forma de como circulavam as epístolas naquele período. Foucault (2010b, p. 192) observa que a carta VII, atribuída a Platão, é uma carta fictícia, o que significa que foi destinada a circular como um manifesto, como uma espécie de carta pública, digamos assim, pela qual se invocava o apoio do público, em todo caso do público cultivado.”

imperador construiu uma rede de estalagens por terra e de barcos por mar devidamente protegidos, para fazer que o correio chegasse ao seu destino com a maior celeridade e segurança possível. Era tão corrente a circulação epistolar no século I a.C. que, só de Cícero, há notícia de mais de oitocentas cartas (ALEXANDRE JR., 2015, p. 167).

A prática do envio de correspondências, como mostram os dados fornecidos por Alexandre Jr. é identificada também nos textos bíblicos, mais tardios, do Velho Testamento. No tempo do cativeiro babilônico havia o costume do envio de um arauto para conduzir uma mensagem, como narrado no livro de *Daniel*.⁹⁸ Além desse fato, no livro de *Baruc*, o capítulo quatro é composto pela citação da cópia de uma epístola do profeta Jeremias aos judeus. A introdução do capítulo tem o seguinte teor: “cópia da carta que Jeremias enviou aos que iam ser levados para Babilônia como prisioneiros pelo rei dos babilônios, a fim de lhes dar a conhecer o que lhe fora ordenado por Deus” (*Baruc*, 6.1).⁹⁹

Situados no período Helenístico, os livros bíblicos de 1 e 2 de *Macabeus* contêm informações sobre o envio de mensagens através de epístolas, sendo protocolar o tipo de saudação na introdução: “Saúde aos nossos irmãos judeus que estão no Egito. Seus irmãos, os judeus residentes em Jerusalém e no país de Judá, auguram-lhes uma paz venturosa” (2*Macabeus* 1.1).¹⁰⁰ O teor das correspondências ou visava a uma comunicação entre os judeus de Jerusalém com os do Egito e outros, ou mesmo primava pelas relações com setor político interno e externo, e comunicação com outras nações. No tratamento das questões de aproximações políticas, a epístola do rei Antíoco IV tem o seguinte introito: “aos honrados cidadãos judeus, da parte de Antíoco, rei e chefe do exército, muitas saudações e votos de saúde e bem

⁹⁸ “E o arauto apregoava em alta voz: ordena-se a vós, ó povos, nações e línguas. Quando ouvirdes o som da buzina, da flauta, da harpa, da sambuca, do saltério, da gaita de foles, e de toda a espécie de música, prostrar-vos-eis, e adorareis a estátua de ouro que o rei Nabucodonosor tem levantado. E qualquer que não se prostrar e não a adorar, será na mesma hora lançado dentro da fornalha de fogo ardente” (*Daniel* 3.4-6).

⁹⁹ Os textos citados estão contidos na tradução da Bíblia de Jerusalém. Na *Nova Vulgata* o termo traduzido como carta no português aparece como *epistula* em latim. *Exemplum epistulae, quam mi sit Jeremias ad abducendos captivos in Babyloniam a rege Babyloniorum, ut nuntiaret illis secundum quod praeceptum est ei a Deo* (*Baruc* 6.1).

¹⁰⁰ De acordo com nota deste texto na Bíblia de Jerusalém, as epístolas dos judeus de Jerusalém aos do Egito tinham como objetivo conclamar os judeus para a celebração de dedicação do templo. Segundo Lévêque (1987, p. 47), Antíoco IV, partidário da helenização, dominou Jerusalém, construiu um ginásio ao pé do Monte Sião, profanou o templo com sacrifícios sangrentos e lá instalou uma estátua de zeus. Deu-se então a revolta liderada por Judas Macabeu e Jerusalém foi retomada em 165 a.C. Depois do templo restaurado, foi realizada a festa de dedicação.

estar” (2 *Macabeus* 9.19).¹⁰¹ Estas indicações textuais servem como forma de exemplo do protocolo de introdução de uma epístola no período Helenístico, além de mostrar também que no texto da *Septuaginta* o termo epístola (ἐπιστολή) é recorrente. Ocorre nas traduções dessas citações bíblicas para a língua portuguesa a opção pelo termo carta e não epístola. Tanto no comentário de Alexandre Jr. como nas citações indicadas de 2 *Macabeus* estão contidas informações sobre a prática do recurso da epistolografia como meio de comunicação na Antiguidade, mas nas traduções, as referências aos termos epístola e carta são indistintas, sendo os vocábulos em pauta tratados como sinônimos.

Hörster (2012, p. 47), afirma que o uso dos termos carta e epístola na Antiguidade ofereciam sentidos distintos em suas particularidades. Porém, este autor não avança em relação à apresentação da aplicação desses usos nos textos em suas origens. Desse modo, o sentido de epístola transita paralelo ao de carta nas opções da escolha linguística, sendo este um ponto comum nos debates entre muitos pesquisadores, como será visto mais adiante.

Os registros sobre o uso da epistolografia na Antiguidade são muito restritos. A produção de epístolas era significativa, mas existem poucas fontes para estudos relacionados às especificidades dessas produções. Uma das poucas fontes acessíveis tem como base o texto de Demétrio de Faleros¹⁰² *De elocutione* (*Sobre o estilo*), em que ele toca brevemente em algumas questões sobre epistolografia. De saída, no livro III. 223 são citadas as epístolas de Aristóteles como fortalecimento para a ideia de que a epístola tem base no princípio do diálogo. Demétrio usa a terminologia em grego ἐπιστολή (epístola), mas nas traduções para o inglês e português o termo é registrado como *letter* e carta. Demétrio pondera que não se pode negar a constituição da epístola como uma das partes do diálogo, mas acrescenta outras características inerentes a esta e que estão fora da composição do diálogo.

Mas que a carta tenha, ao máximo, uma mostra do caráter, tal como o diálogo. Pois cada qual escreve uma carta quase como uma imagem de sua

¹⁰¹ Na narrativa do livro de 2 *Macabeus* 9 o rei Antíoco IV, depois de derrotado em suas últimas batalhas, ficou gravemente doente e, antes de sua morte, escreveu aos judeus uma epístola de conciliação.

¹⁰² Demétrio de Faleros (350 a.C - 282 a.C.) Na obra *Sobre o estilo* introduz algumas considerações sobre epistolografia, usando o termo grego ἐπιστολάς. “E uma vez que o tipo epistolar requer simplicidade, também a seu respeito falaremos” (*Sobre o estilo*, III. 223).

alma. É, de fato, possível notar o caráter do escritor em qualquer discurso, porém em nenhum outro como na carta (*Sobre o estilo*, III. 227).¹⁰³

Em sua análise da correspondência como escrita de si, Foucault (2004, p. 156) ressalta a concepção de Demétrio sobre a produção da epístola e a importância da manutenção de um estilo simples que permita e favoreça a revelação da alma. Demétrio comenta a respeito de diferentes tipos de epístolas que circulavam em sua época e faz menção às de Platão e Aristóteles.

Mas como também, às vezes, escrevemos a cidades e a reis, que se admita que tais cartas sejam pouco mais elevadas, pois se deve ter em vista também o destinatário. Elevada sim, mas não a ponto de se tornar, em lugar de uma carta, um tratado, como ocorre com aquelas de Aristóteles a Alexandre, ou com a de Platão aos amigos de Díon. (*Sobre o estilo*, III. 234).¹⁰⁴

Um questionamento é levantado quanto às finalidades da escrita das epístolas e Demétrio defende que as produções destas deveriam seguir alguns parâmetros que pudessem identificá-las em seus objetivos principais. Ao extrapolar em sua extensão e desenvolvimento dos assuntos, o que a princípio seria uma epístola passaria a ser um tratado. Possivelmente, essa colocação de Demétrio tem influenciado autores que nomeiam determinadas epístolas como tratado.

O que se nota nas colocações de Demétrio é a preocupação de uma especificação da aplicação do termo epístola, que na prática era usado de forma abrangente e sem nenhuma designação de acordo com os diferentes tipos de correspondência. Vale enfatizar que essa observação de Demétrio evidencia a prática do uso do termo epístola para qualquer tipo de correspondência, havendo estabilidade no uso do termo, sem ser trocado por outro equivalente. Esse fato contribui para a relevância no cuidado ao transportar termos de uso exclusivo na Antiguidade para a atualidade, como ocorre na tradução da designação epístola como *letter* em inglês e carta no português, provocando um distanciamento do caráter original do vocábulo. Esta pode ser uma das questões que interferem nas discussões atuais sobre a delimitação de sentidos dos termos epístola/letter/carta, como abordado nas discussões que se seguem.

¹⁰³ Todas as traduções de Demétrio de Faleros são de Gustavo Araújo de Freitas (2011) que na tradução opta pelo título: *Sobre o estilo*.

¹⁰⁴ Como apontado por Demétrio, a carta VII, *De Platão aos amigos e parentes de Dion*, é muito extensa, pois Platão narra com detalhes as viagens, o seu relacionamento político em Siracusa, dá conselhos e oferece ensinamentos de seus princípios filosóficos.

Existe um interesse, no âmbito da academia, em decifrar o funcionamento da correspondência na Antiguidade. Os papiros de Oxirrincó,¹⁰⁵ descobertos no final do século XVIII, são considerados uma produtiva fonte de pesquisa dos textos antigos, trazendo também a discussão sobre a correspondência classificada como epístola. Deissmann é um dos pesquisadores nesse campo que faz uma separação entre carta e epístola. Para este autor, o que distingue ambas é o fato de somente a epístola ser literária. Para Deissmann (1927, p. 218) o não literário focaliza, em especial, os parceiros da comunicação, emissor e destinatário. A carta, por sua finalidade não literária, se reveste de caráter particular com um objetivo direcionado e estipulado. A epístola é generalizada quanto ao seu público alvo, tendo um objetivo mais abrangente quanto ao alcance de possíveis destinatários, razão que justifica sua caracterização como literária.¹⁰⁶

Deissmann (1927, p. 225) observa a partir do recurso da análise dos documentos dos textos bíblicos encontrados foi feita uma comparação entre as cartas de Paulo e as dos demais apóstolos. Esse material serviu de fonte para sua própria conclusão de que somente as cartas de Paulo eram dirigidas às comunidades específicas, ou a uma pessoa, como a carta de Filemom,¹⁰⁷ não sendo consideradas literárias. As outras correspondências são de caráter mais geral em relação aos destinatários, podendo ser classificadas como epístolas, por serem literárias. Hale discorda dessa posição de Deissmann com as seguintes considerações.

Deissmann, com esta teoria, procurou mostrar que as "Epístolas" do Novo Testamento, em especial as de Paulo, eram, na verdade, "cartas particulares", e não "epístolas". É de maneira geral aceito hoje que Paulo não escreveu conscientemente neste sentido técnico. Ele escreveu para pessoas ou igrejas específicas, com problemas específicos. Contudo, vê-se facilmente que as "cartas" de Paulo demonstram a autoridade apostólica consciente, que torna os conteúdos normativos para igrejas e pessoas de outras áreas e épocas. As "cartas" são bem construídas, para demonstrarem um plano cuidadosamente elaborado. Elas são "cartas particulares" quanto ao tom, ao espírito e ao propósito; contudo, ao mesmo

¹⁰⁵ Os papiros de Oxirrincó (*Oxyrhynchus papyri*) são uma série de manuscritos, a maioria em papiro, descobertos nas escavações arqueológicas no Egito a partir de 1896/1897. Trapp (2003, p. 7-11) menciona a importância desta descoberta para a identificação de tipos de epístolas escritas em grego e em latim, na Antiguidade, que tratam de diferentes assuntos, tanto no sentido público quanto no privado.

¹⁰⁶ A expressão literário, no contexto das discussões sobre carta e epístola, tem uma distinção de não literário pela forma elaborada do tratamento dos assuntos, podendo ser considerada uma produção artística, enquanto seu oposto tem forma popular de tratamento dos conteúdos. Pode-se pensar que o significado de literário fornecido por Deissmann (1927, p.148) pode ser visto pelo âmbito do institucional, ou seja, o que passa do âmbito privado para o do público via instituições de divulgação.

¹⁰⁷ Na tradução da Bíblia de Jerusalém, o nome da última epístola da coleção de Paulo é traduzido como Filêmon, enquanto nas outras traduções usadas nesta pesquisa o registro é Filemom.

tempo, elas são obras-primas de composição. A extensão média das cartas particulares naquela época era de cerca de noventa palavras, e a epístola tinha a média de 200 palavras. A carta mais curta de Paulo, Filemom, tem 335 palavras, e a mais extensa, Romanos, 7.101. Neste sentido, as cartas de Paulo não podem incidir dentro da categoria normal de uma carta regular. Os teores de suas cartas pressupõem algo além de uma carta particular normal. Deve ser acrescentado que os escritos de Paulo têm toda característica de uma "carta particular", mas a universalidade dos conteúdos fez com que eles fossem classificados sob o termo técnico de composições literárias conhecidas como "epístolas" (HALE, 1983, p. 145).

Outro pesquisador que se destaca, assumindo também a posição da dualidade carta e epístola, é Meechan (2004). Este toma como base em sua investigação o resultado de que as cartas descobertas nas escavações de Oxirrincos representavam uma comunicação privada entre pessoas que se encontravam separadas pela distância. Os conteúdos das cartas eram emitidos de acordo com o nível de relacionamento entre os correspondentes. Em determinadas cartas havia uma reflexão da vida pessoal do emissor, revelando o grau do relacionamento em relação ao destinatário. A partir dessas evidências, Meechan (2004, p. 40) coloca uma diferença entre carta e epístola, pois esta era considerada um documento literário, por ser de formato impessoal. Este autor ainda reforça a distinção entre carta e epístola, afirmando que mesmo uma carta publicada não perde seu caráter particular, mas pode transformar-se em literatura, enquanto a epístola, em sua origem já é caracterizada como literária.

Trapp (2003, p. 10) analisa o material linguístico encontrado nos papiros, das escavações de Oxirrincos, abordando um aspecto distinto de pesquisadores anteriores. Ele conclui que a variedade das cartas descobertas permite uma comparação entre elas em termos de forma e conteúdo. Para este pesquisador, o valor do material encontrado se impõe pela possibilidade de observação dos conjuntos de epístolas e seu valor na literatura latina. As coleções de epístolas são identificadas a partir de Cícero e formam a maior coleção em escrita latina. A coleção das epístolas de Sêneca a Lucílio circulavam como livro.¹⁰⁸ Posterior a Sêneca, a outra coleção conhecida é formada pelas epístolas de Plínio, o Jovem,

¹⁰⁸ Na obra *Marcial e o livro*, Leni Ribeiro Leite (2011, p. 32) comenta que no século I d. C. as formas que caracterizavam os livros eram o rolo ou o códex. Os materiais eram retirados da pele de animais, em especial a pele de cabra por ser mais leve para confecção do pergaminho. A planta do papiro, com tiras entrelaçadas, era confeccionada em formato de folhas (*charta*). A montagem final poderia ser em formato de rolo ou códex. Naquela época, o mais usado era o rolo de pergaminho, com uma certa quantidade de folhas costuradas, de acordo com a extensão do texto na composição da obra. A partir do século II d.C. tornou-se mais frequente a preferência pelo códex, pela facilidade do manuseio na hora da leitura.

pois estas também circulavam nesse mesmo formato.¹⁰⁹ Nos dois primeiros séculos d.C., a epistolografia se destaca na sua organização como coleção, podendo ser mencionadas também as epístolas de Cornélio Frontão, tutor de retórica do futuro imperador Marco Aurélio.

Para as pesquisas atuais, as descobertas arqueológicas contribuem para dar uma luz ao entendimento de como alguns aspectos do processo de comunicação funcionavam através da correspondência, no contexto dos dois primeiros séculos de nossa era. Trapp (2003, p. 22) observa que naquele período existia uma tendência em transformar cartas privadas em um tipo de literatura, atestado pelas coleções que sobreviveram. Desde a era republicana, já era notória na produção da literatura latina a combinação entre tema filosófico e forma de epístola em verso, principalmente nas produções de Horácio, se acentuando na prosa, nas produções de temas variados nas epístolas de Cícero, que serviram de modelo para a posteridade.

De certa forma, havia uma influência da tradição de epistolografia filosófica herdada de Epicuro.¹¹⁰ De acordo com a observação de Trapp (2003, p. 25), Sêneca, em sua coleção de epístolas, além de se espelhar no exemplo de Epicuro, ainda compartilha com Horácio alguns aspectos da filosofia moral e as instruções éticas. A partir de sua posição enunciativa de mestre, em suas instruções filosóficas a Lucílio, no lugar de discípulo, Sêneca combina exortação, reflexão, instrução doutrinal e recorre também aos diversos exemplos.

A contribuição de Marcus Wilson se torna relevante, na pesquisa aqui desenvolvida, pelo seu interesse em considerar a correspondência de Sêneca a Lucílio como epístolas e não como tratado. Na obra *Seneca's epistles reclassified* (2001), Wilson discute essa questão da coleção de epístolas na Antiguidade, e analisa em especial a obra de Sêneca, no conjunto das epístolas dirigidas a Lucílio. Assim, este autor se posiciona favorável à ideia da coletânea ser composta de epístolas, e não um tratado.¹¹¹ Ele observa que cada uma delas abre a mensagem com um cumprimento

¹⁰⁹ Neil (2015, p. 6) informa que tanto a coleção de epístolas de Plínio, com exceção do livro X, como as de Sêneca a Lucílio circulavam enquanto seus autores ainda viviam.

¹¹⁰ Epicuro desenvolveu sua filosofia usando o formato de epístolas a diferentes destinatários. A *Epístola a Heródoto* (seu discípulo) é uma das que concentra os princípios da filosofia epicurista.

¹¹¹ Braren (1999, p. 39) aponta algumas questões que justificam as razões de Sêneca ter escrito epístola e não tratado. "Epístolas permitem oferecer doutrinação filosófica sem o necessário rigor de um plano de redação de um tratado filosófico. As epístolas se sucedem ao sabor das reflexões do

e fecha com a despedida, sendo que dessa forma, a estrutura é apresentada de acordo com o protocolo epistolar.

Um embate nos estudos atuais desse tema se deve à concepção de epístola como ensaio, que se configura no campo da reclassificação¹¹² de obras antigas, envolvendo alguns pesquisadores em defesa dessa ideia. Wilson (2001, p. 167) pondera que pela razão da falta de desenvolvimento de uma teoria sobre epistolografia, as pesquisas de formulações teóricas sobre ensaio têm aplicado a base de seus princípios às epístolas de Sêneca. Porém, surge o impasse no momento de relacionar a parte pessoal das epístolas com a filosófica.

Em relação à técnica de reclassificação de produções em forma de coleção na Antiguidade, Wilson (2001, p.164) defende que tal técnica não se aplica à coleção de Sêneca, designada *Epistolae Morales ad Lucilium*. Este pesquisador afirma que não há base para tratar o trabalho de Sêneca como sendo ensaísta, exortativo ou pedagógico. Ele menciona a epístola vinte e sete de Sêneca¹¹³ como argumento de sua afirmação.

Quem és tu para me dar conselhos? Acaso já te aconselhaste a ti próprio, já corrigiste o teu caráter para te poderes armar em director de consciência alheia? Objeção justa, a tua, eu contudo, não sou tão descarado que, doente, eu próprio, me aplique a dar remédio aos outros! É como companheiro de sanatório que falo contigo de nossa comum enfermidade e te dou parte dos medicamentos que uso. (SÊNECA, *Ep.* 27.1).

Segundo Wilson (2001, 164), essa parte da epístola vinte e sete apresenta características bem típicas da epistolografia. Um dos temas recorrentes neste gênero é identificado em diferentes formas de abordar assuntos sobre saúde e medicamento. Outro tema que Wilson não cita, mas que pode ser lembrado como lugar comum na produção de epístolas daquele período é o da descrição detalhada das atividades de um dia, que pode ser verificado tanto na produção epistolar de Sêneca, Plínio e Marco Aurélio.¹¹⁴ O uso do *tópos* que consiste em descrições de

momento. O conteúdo não necessita seguir uma ordenação global única. Diferentes assuntos podem ser tratados topicamente, desde que obedeçam à proposta pedagógica de ensinar o caminho para a sabedoria segundo um propósito determinado à doutrinação segundo os moldes do estoicismo.”

¹¹² Segundo Gibson (2013, p. 392), a reclassificação resulta de uma nova organização das coleções de epístolas da Antiguidade, obedecendo uma ordem cronológica que altera a própria caracterização inicial da coleção, pois visam tratá-las como forma de biografia e história.

¹¹³ A tradução da epístola 27.1 mencionada por Wilson é citada neste trabalho de acordo com a tradução de Segurado, pois Wilson não cita a parte da epístola indicada, mas só comenta seu conteúdo.

¹¹⁴ Foucault (2010a, p. 144) observa na carta de Marco Aurélio a Frontão o relato de si através do relato do dia. Alguns dos tópicos encontrados nesse relato identificam o uso de um lugar comum na

partes das atividades de um dia pode ser encontrado em Plínio (*Ep.* V. 14. 8)¹¹⁵ em que o destaque é uma reunião de familiares, dos mais diversos níveis de parentesco. A esse respeito da recorrência a determinados lugares comuns, vale relembrar a posição de Cairns (2010, p. 6) ao mostrar que todo gênero é portador de elementos com características primárias, como pode ser identificado no gênero epistolográfico, para a própria identificação do gênero como tal, e ainda, de elementos de caracterização secundária que se apresentam como *tópoi* (lugares comuns), como apontado também por Wilson nas epístolas de Sêneca.

A partir da identificação do posicionamento de Sêneca na epístola citada, Wilson (2001, p. 174) nota que ele não parece indicar que procura colocar sua produção como gênero epistolar em uma categoria fixa, como exortativa ou pedagógica, pois ambas são interligadas com muitas outras: familiar, de consolo, autobiográfica, satírica, analítica, literária e filosófica.

Na abordagem de Wilson (2001, p. 191), uma coleção de epístolas, mesmo ficcional, contrasta com a coleção de ensaios, em relação ao tempo. As epístolas de Sêneca não contêm datas¹¹⁶ e o que caracteriza a sequência é a ordem da composição, ou seja, a ordem em que o conteúdo deve ser recebido e lido.

Wilson (2001, p. 182) também concorda com outros pesquisadores, admitindo que Sêneca se identifica com a epistolografia filosófica, seguindo o exemplo de Epicuro. Tanto na esfera filosófica quanto na literária, Sêneca inova em relação à epistolografia grega. Ele se inspira em fontes de escritores romanos, em especial, nas epístolas em versos de Horácio,¹¹⁷ nas sátiras e humor com comentários éticos.

epistolografia. De início são fornecidos dados em relação à saúde e alimentação e em seguida, o cumprimento dos deveres familiares e religiosos. Em Sêneca, Foucault (2010a p. 147) identifica a necessidade de descarregar de diante de si a carga da própria vida e do tempo que passou, como uma revisão e balanço do que foi feito. Para Foucault, o gênero epistolar favorece essa exposição do eu como um verdadeiro exame de consciência.

¹¹⁵ Em Plínio, a descrição de um momento de retiro das atividades públicas é introduzida na epístola dirigida a amigo Pôncio Alifano. “Estava com meu caro sogro, estava com a tia da minha esposa, estava com amigos que há muito tempo desejava ver, percorria meus pequenos campos, escutava muitas das reclamações dos camponeses, lia minhas contas rapidamente e sem vontade – são de fato outros os papeis e outras as letras nas quais fui instruído – e já havia me preparado para a viagem, pois estou limitado pela brevidade da minha licença, e, ao escutar sobre a magistratura de Cornuto, estou sendo lembrado da minha própria” (*Ep.* V. 14. 8) Trad. Kátia Regina Giesen (2016).

¹¹⁶ Na coleção *Ad Familiares* as epístolas de Cícero são datadas, mas este não é o critério para organização da coleção, pois as epístolas são agrupadas pelo nome dos destinatários.

¹¹⁷ Na *Ep.* 86.13 Sêneca faz a seguinte referência a Horácio: “Depois que se inventaram esses impecáveis balneários os homens tornaram-se mais porcos. O que diz Horácio quando quer retratar um indivíduo de maus costumes, notável pelos seus excessivos requintes? Diz que “Bucilo cheira a

Wilson (2001, p. 191) designa para Sêneca um novo gênero de epistolografia em série, pois cada epístola é completa em si mesma, relacionando-se com as demais no todo da coleção. Pode-se pensar em série pela forma como a leitura das epístolas possibilita um encadeamento dos temas, de acordo com os interesses e assimilação dos ensinamentos filosóficos, por parte do destinatário.

Concordando com essas posições defendidas por Wilson, Inwood identifica que as epístolas de Sêneca são constituídas nos parâmetros de epístola filosófica, e emite a seguinte opinião:

Like the dialogues of Plato, Seneca's letters create an atmosphere of interpersonal philosophical exchange, with the difference that the medium of this exchange is not face-to-face conversation but intimate correspondence between friends (INWOOD, 2010, p. xii).¹¹⁸

Na concepção de Inwood (2010, p. xiv), a escolha de Sêneca do gênero epistolar filosófico se justifica por razões da própria dimensão de sua concepção de obra literária, visto ser ele um autor de inegável capacidade de produção em outros gêneros literários como tragédia, poesia e sátira. Outros fatores podem ter interferido na escolha de Sêneca em relação aos seus antecessores, como as publicações da correspondência filosófica de Epicuro e da coleção das epístolas de Cícero ao seu amigo Ático. Pode-se considerar também que Sêneca, ao escolher o gênero epistolográfico, colabora para uma continuidade da tradição grega de uso deste gênero, como identificado nas produções das epístolas de Platão, Pitágoras, Aristóteles, Epicuro, entre outros.

O posicionamento de Wilson contribui para a fundamentação da tese aqui desenvolvida de que o gênero escolhido por Sêneca em sua correspondência é epistolográfico e não tratado. Nesse quadro de contribuições inclui-se também Inwood que concebe o gênero usado por Sêneca como epístola filosófica. Mais adiante, essas questões serão vistas com mais detalhes, inclusive o papel da cenografia como determinante na classificação do gênero em questão.

Talvez um dos pontos nevrálgicos das discussões até aqui levantadas sobre os diferentes posicionamentos dos pesquisadores seja a falta de determinação destes a

rebuçados". Se Bucilo vivesse hoje em dia, por pouco parecia cheirar a bode, faria o papel daquele Gargônio, que na mesma sátira Horácio põe em confronto com Bucilo" (Horácio, *Sátiras* I. 2.27).

¹¹⁸ Inwood (2010, p. xii). Como os diálogos de Platão, as cartas de Sêneca criam uma atmosfera de intercâmbio filosófico interpessoal, com a diferença de que o meio dessa troca não é a conversa face a face, mas a correspondência íntima entre amigos.

respeito das questões sobre o uso dos termos carta e epístola na Antiguidade. Não é objetivo deste trabalho uma investigação exaustiva do modo como os vocábulos carta e epístola aparecem nos textos da Antiguidade, mesmo porque esta pesquisa não comporta a dimensão dessa tarefa. O que é viável, em termos práticos, é observar algumas amostras de textos relacionados à epistolografia e verificar a ocorrência do termo epístola. O que pode ser constatado é que tal termo era usado na abrangência do sentido de enviar uma mensagem. Não parece haver distinção do vocábulo pela extensão do texto ou de seus objetivos. A consulta a dicionários de termos gregos e latinos permite a identificação dos dois vocábulos, carta e epístola (χάρτης, ἐπιστολή) como originários do grego, com sentidos distintos. Mantendo a significação original dos termos, no uso do latim, a palavra *charta* é a designação do material preparado em forma de folha,¹¹⁹ destinado à escrita e *epistula* está relacionada à produção de uma mensagem a ser enviada a um destinatário ausente.

Os termos carta e epístola são tratados na atualidade como sendo equivalentes, provocando certa dificuldade em separá-los e visualizá-los na origem de seus usos, na Antiguidade. Pela escassez de pesquisas nesse campo e mesmo de fontes que permitam estabelecer o modo como o termo carta evoluiu do seu sentido de base para o atual, constata-se certa limitação na distinção clara do uso desses dois termos em questão, como concebidos no seu valor semântico, na cultura greco-romana. Pode-se supor que a força metonímica tenha sido determinante no emprego de um termo no lugar de outro, ou seja, a forma pelo conteúdo, havendo entre ambos uma estreita afinidade ou relação de sentido. Então, a folha de papiro designada como *charta*, em latim, progressivamente, passou a designar um dos conteúdos que nela era contido. Esta é uma hipótese que pode reivindicar uma possível localização temporal da adesão na inserção semântica do uso do termo carta como forma, compartilhado com significado de epístola como conteúdo. Uma pesquisa linguística diacrônica, com o favorecimento de recursos eletrônicos usados

¹¹⁹ O termo *charta* em latim é apropriado para o uso em português da palavra papel carta que é um tamanho um pouco menor do que o A4, adequado para escrita de cartas. No word 2010 esse recurso não está mais disponível na página de configuração, mas pode ser adotado outro recurso na barra de ferramenta, porque no setor comercial ainda é usado o sistema de envio de cartas. Esta é uma evidência de como as transformações tecnológicas afetam a permanência de determinados gêneros do discurso, causando mudanças na forma de comunicação.

pela linguística de *corpus*¹²⁰ poderia ser requisitada como possibilidade de rastreamento para localização do uso dos termos carta e epístola em textos de origem grega e posteriormente em textos latinos, possibilitando a verificação das mudanças ocorridas no transcorrer do tempo, a partir da Antiguidade clássica.

Thompson (1893) realizou uma pesquisa bem detalhada e um dos seus interesses foi mostrar como da própria natureza se extraía materiais como argila, metais, papiro, madeira, pele de animais que eram preparados em forma de tabletes, ou folhas, para receber a escrita. O que se tem notícia é que, em especial, o papiro manufaturado com preparo para receber a escrita era designado *khártēs* em grego e *charta* em latim. Thompson (1893, p. 28) fornece essa informação sobre a origem grega do termo: “Among the Greeks the papyrus material manufactured for writing purposes was called *χάρτης* (Latin *charta*) as well as by the names of the plant itself.”¹²¹ Horácio¹²² é um dos escritores latinos que fez uso do termo *charta* no sentido de material usado em sua escrita.

Uma descrição proveitosa de Thompson (1893, p. 20), em relação aos materiais confeccionados para a escrita, é o uso de tábuas de madeira cobertas de cera, com recurso de uma ponta de metal para escrever. Quando era somente uma tábua, no latim era chamado *tabula*, e um conjunto de *tabulae* presas em um anel era designado *códex*.¹²³ Na Grécia antiga era comum o envio de mensagens escritas em tábuas de madeira, com acabamento em cera. As pequenas mensagens eram escritas nesse material e as mais extensas eram escritas em papiro, de acordo com as informações de Thompson (1893, p.21): “as to correspondence, small tabletes, codicilli or pugillares,¹²⁴ were employed for short letters; longer letters, epistolae,

¹²⁰ De acordo com Sardinha (2000, p. 325), a linguística de *corpus* ocupa-se da coleta e exploração de corpora, ou conjuntos de dados linguísticos textuais que foram coletados criteriosamente com o propósito de servirem para a pesquisa de uma língua ou variedade linguística.

¹²¹ “Entre os gregos, o material de papiro manufaturado para fins de escrita era chamado *khártēs* (*charta* em latim), bem como pelos nomes da própria planta” (THOMPSON, 1893, p.28).

¹²² Uso do termo *chartae* em Horácio (*Ep.* XIII. 6-7). *Si te forte meae grauis uret sarcina chartae / abicito potius quam quo perferre iuberis*. “No empenho de servir-me, e tédio ao livro / Com mal cabido zelo me granjeies”. Alexandre Prudente Piccolo (2013) traduziu *chartae* como livro, no sentido de muitos papéis escritos; o termo granjeies está explicado em nota como referente ao verbo granjear, obter como resultado do trabalho. O termo latino *charta*, com significado de papiro, como material da escrita, é também encontrado na troca de epístolas entre Jerônimo e Agostinho.

¹²³ No tratado *Brevidade da Vida* (XIII. 4) Sêneca faz referência à origem grega e latina do termo *códex* como uma armação de tábuas de madeira em uma embarcação [...] *plurium tabularum contextus caudex apud antiquos uocatur, unde publicae tabulae codices dicuntur*.

¹²⁴ Segundo o dicionário latino-português (1967) o termo *pugillares* significa tabuinhas pequenas para escrever e cabem na mão fechada. Sêneca usa o termo com a ideia de bloco de anotações. “Não te

were written on papyrus”.¹²⁵ Este autor cita o exemplo de Sêneca (*Ep.* 55.11)¹²⁶ que em sua epístola a Lucílio menciona a diferença entre *epistula* e *codicillus*, pois este era feito no formato de uma tábua pequena, próprio para conter mensagens curtas, como um simples bilhete. Era comum a escrita de mensagens de amor em *codicillus*,¹²⁷ pois o destinatário poderia responder, aproveitando o mesmo material, depois de apagado o texto recebido.

Outro termo comumente usado em latim a respeito da escrita é a expressão *littera*, com o mesmo significado da palavra letra em português, mas como sinônimo de *epistula* é usada no plural *litterae*. Nas epístolas de Cícero, os termos *epistula* e *litterae* aparecem de modo indistinto em algumas epístolas, mas há certas aplicações desses termos que parecem ser mais adequadas a determinados contextos do que está sendo dito. Como exemplo, na coleção de epístolas dirigidas ao seu amigo Ático (*Ad Atticum*, I. XIII) quando Cícero faz referência ao recebimento ou envio de uma missiva ele opta pela designação epístola: *Accepi tuas tres iam epistulas* (Recebi agora tuas três epístolas). Em *Ad Familiares* (I. IX.1) Cícero usa o termo *litterae* que pode ser entendido também como referência às palavras do texto da epístola que ele recebeu de seu amigo: *Periucundae mihi fuerunt litterae tuae* (Tuas palavras/epístolas foram gratificantes para mim). Nessa perspectiva, *litterae*, no plural, pode referir-se também ao valor do texto.¹²⁸

Na coleção de suas epístolas, Plínio também recorre aos termos *epistula* e *litterae* como sinônimo em alguns contextos de um mesmo campo semântico. Em outra

digo que estejas sempre debruçado sobre um livro ou um bloco de apontamentos” *Neque ego te iubeo semper imminere libro aut pugillaribus* (*Ep.* 5. 6).

¹²⁵ Quanto à correspondência, tábuas pequenas, *codicilli* ou *pugillares*, eram empregadas para epístolas curtas; epístolas mais longas eram escritas em papiros.

¹²⁶ *Video te, mi Lucili; cum maxime audio; adeo tecum sum ut dubitem an incipiam non epistulas sed codicillos tibi scribere. Vale* (*Ep.* 55.11).

¹²⁷ Plínio usa o termo *epistulas* para se referir aos diversos tipos de correspondência, na primeira epístola da coleção. *Frequenter hortatus es, ut epistulas, si quas paulo curatius scripsissem, colligerem publicaremque.* (*Ep.* I,1). “Frequentemente, aconselhaste-me a reunir e publicar as epístolas, se as tivesse escrito um pouco mais esmeradamente” (Trad. Marco Antonio da Costa (2013)).

¹²⁸ No livro de Atos 26.24, de acordo com o texto latino da nova vulgata, há o relato do discurso de Paulo diante de Festo e este se dirige ao interrogado dizendo: *Sic autem eo rationem reddente, Festus magna voce dixit: “Insanis, Paule; multae te litterae ad insaniam convertunt.* “E, dizendo ele isto em sua defesa, disse Festo em alta voz: Estás louco, Paulo; as muitas letras te fazem delirar” (*Atos* 26.24). Nesse contexto, o termo *litterae* denota um grau distinto de conhecimento na transmissão do discurso e “muitas letras” (*litterae*) tem emprego metonímico.

situação, Plínio¹²⁹ faz uso do termo *litterae*, referindo-se ao amigo Tício Aristo, competente no direito público e privado, como homem das letras (*litterae*), e das artes. Sêneca também costuma referir-se à *littera* como termo aplicado ao modo da escrita ou aos estudos literários, de forma abrangente.

Em relação ao gênero epistolográfico, a influência de Cícero é relevante e marcada no período da Patrística, e o seu modo de produzir epístolas ecoa também na escrita de São Jerônimo e Santo Agostinho, conforme observa Guarnieri.

Segundo Cícero, a amizade é a união em “tudo que é humano e divino”. Diferente dos gregos, os latinos consideravam a *amicitia* a base de sua política: toda relação social no mundo romano deveria se regular através dela. Ambos esses processos, o de louvar/censurar e o de persuadir, nuclear para a construção do ἦθος do escritor, estão fundamentados na *dignitas* e assim intrinsecamente ligados um ao outro na *amicitia* (GUARNIERI, 2016, p. 56).

Com base na prática da tradição antiga, Jerônimo e Agostinho fazem uso dos termos *epistula* e *litterae* como sinônimo.¹³⁰ Outros vocábulos de valor semântico, no campo da epistolografia romana, aparecem nas epístolas dos dois correspondentes, como usados na origem dos termos: *charta*, *codicillus*, *tabelarius* (mensageiro). Guarnieri (2016, p. 28) observa que por algumas indicações encontradas na troca de correspondência entre Jerônimo e Agostinho, a citação ao material por eles usado na escrita das epístolas era *charta*, folha de papiro. Tal fato pode ter sido determinante para a migração dos termos *epistula* e *litterae* do latim para carta em português.

Tanto as epístolas de Cícero quanto as de Jerônimo e Agostinho devem também ter contribuído para a permanência do uso de *litterae* como sinônimo de *epistula*. Em um documento que narra as viagens portuguesas à Índia, entre 1500 e 1505, o título tem o seguinte teor: *Copia de uma littera del Re de Portagallo madata al Re de Castella*. Joaquim Araújo foi o organizador e comentador desses documentos, como

¹²⁹ [...] *ut mihi non unus homo sed litterae ipsae omnesque bonae artes* [...] “para mim, não é apenas um homem, mas as próprias letras e todas as boas artes” (*Ep.* I. 22. 1). Tradução de Kátia Regina Giesen.

¹³⁰ No início de uma das epístolas dirigidas a Agostinho, Jerônimo usa os termos *litterae* e *epistula*. *Tandem ex Africa vestrae litteras unanimatis accepi; et non me poenitet impudentiae, qua tacentibus vobis epistulas meas frequenter ingressi ut rescriptum mererer, et vos esse sospites* [...] “Enfim recebi da África a carta de vossa unanimidade; não me incomoda minha ousadia, ter, malgrado vosso silêncio, insistido com frequência em minhas cartas para que eu merecesse uma resposta” [...] (*Ep.* 126.1). Em uma das respostas de Agostinho a Jerônimo é usado o termo *litterae*, e também *epistula*. [...] *ut vix possem meas dare vix recipere litteras tuas*. (por causa da distância) [...] “mal posso te enviar cartas minhas e receber as tuas” (*Ep.* 166.1). [...] *in qua epistula etiam mei commemoratione benevolentissime facere dignatus es*. [...] “carta que tu tiveste a dignidade de fazer, com muito boa vontade, menção a mim” (*Ep.* 166.8) Traduções de Felipe de Medeiros Guarnieri (2016).

livro de memórias (1892) e deu a seguinte tradução ao título: *Cópia de uma carta do Rei de Portugal mandada ao Rei de Castella*. O que se constata é que em 1892 o termo carta no português já havia se estabelecido em lugar de *litterae*.

Como visto, de modo geral, as designações no latim como *charta*, *tabula*, *codicillus* eram referentes ao formato dado ao papiro, pergaminho ou madeira como uma espécie de folha para utilização da escrita, e *litterae* como sinais da escrita na composição do texto. Epistola, na sua abrangência, nomeava a correspondência de mensagens enviadas com finalidades variadas. Essas informações sobre recursos materiais úteis para a produção de epístolas, na vigência do século I a.C. e I e II d. C. são encontradas, por exemplo, nos textos das epístolas de Cícero, Horácio, Sêneca e Plínio. Nesse período não havia uma inclusão sistemática da epistolografia nos estudos da retórica. Quanto a essas questões, Murphy (1981, p. 195) comenta sobre a ausência de tratamento retórico na produção de epístolas entre os romanos. Tal registro só é identificado a partir do século IV d.C., através da obra *Ars Rhetorica*, de Caio Júlio Vítor, escritor romano do século IV d.C. que decidiu aplicar os ensinamentos retóricos de Cícero e Quintiliano às produções de epístolas. Segundo informações de Murphy (1981, p. 196), Júlio Vítor procurou situar o gênero epistolar dividindo-o em dois tipos: oficiais e familiares. As epístolas classificadas como oficiais poderiam conter uma matéria argumentativa mais erudita e o emprego de linguagem figurada. Nas familiares, seria conveniente o desenvolvimento do assunto de forma clara e breve. Outro ponto de destaque seria o cuidado na redação do texto de acordo com o tipo de destinatário. Nessa abordagem de Júlio Vítor verifica-se uma semelhança com o comentário de Cícero feito na Epístola *Ad Familiares* (II. 4.1) sobre a existência de várias formas de epístolas em sua época. Em suas colocações, Cícero relembra a importância fundamental da epístola como comunicação entre ausentes, e ainda, complementa que as formas de epístolas que mais lhe agradavam eram as familiares e jocosas, como também as de tom severo e grave.

Júlio Vítor desenvolve suas considerações e classificações do gênero epistolar com base em referências de Cícero e ainda, mantém o uso dos termos *litterae* / *epistula* como pertencentes ao mesmo campo semântico, conforme o conteúdo apresentado em sua obra. Depois da investida de Júlio Vítor em tratar o retórico no campo da epistolografia, somente seiscentos anos depois esse tema readquire o seu valor,

com o ressurgimento da epistolografia. Murphy (1981, p. 203) destaca que o século XI ficou registrado por uma nova arte epistolar a *ars dictaminis*¹³¹ que fez renascer a retórica ciceroniana, adaptando-a aos modos do gênero epistolar, e se estendendo aos séculos seguintes.¹³²

Quando se faz uma relação entre os termos *epistula* e *litterae*, nota-se que em determinados campos da linguagem o vocábulo *litterae* exerceu certa predominância em sua permanência. Algumas questões históricas contribuem para elucidar alguns pontos que identificam possíveis explicações. Gary Scheiner (2005) elaborou uma pesquisa no intento de verificar como a Inglaterra também herdou da Antiguidade o hábito da correspondência, sendo que Cícero se constituiu como modelo pelo fato de ter se dedicado às epístolas familiares. Scheiner (2005, p.42) aponta para a influência da epistolografia da Antiguidade em escritores do século IV d. C. e por conseguinte, em escritores dos séculos XIV e XVI d.C., com destaque para Petrarca, que em 1345 descobriu no mosteiro de Verona um manuscrito contendo epístolas de Cícero que se tornaram fonte de redescoberta da Antiguidade. Outro destaque é para Erasmo de Roterdã que escreveu a obra *De conscribendis epistolis* (*A composição de epístolas*) e nos meados do século XVI essa publicação se tornou

¹³¹ Murphy (1981, 216) discute algumas questões sobre as inovações do *ars dictaminis* como tratado que se constitui como teoria para a elaboração de uma epístola. Nas instruções desse manual, a estrutura da epístola deveria compor três partes: *exordium*, *narratio* e *conclusio*, seguindo o modelo de Cícero. A novidade é que o *exordium* deveria ser antecedido pelo *salutatio*, sendo essa organização exclusiva do gênero epistolar. A escolha da forma do *salutatio* dependeria do tratamento a ser dado ao destinatário.

¹³² No dizer de Pécora (2001, p. 28) a história do século XVI registrou um novo momento quanto à importância do gênero epistolar, e pela liderança de seu reformador, Inácio de Loyola, fundador da ordem dos jesuítas, foi implantada a nova epistolografia, servindo como elo de ligação das ideias de Loyola com os membros da companhia que se espalharam por vários lugares, inclusive o Mundo Novo. Os primeiros missionários da Companhia de Jesus a chegar ao Brasil foram requisitados por D. João III, em 1549, chefiados pelo Pe. Manuel da Nóbrega e o Pe. José de Anchieta se agregou ao grupo em 1553. O Pe. Hélio Abranches Viotti (1984, p. 14), em suas notas da tradução das cartas de Anchieta, relata que este, por dominar a escrita da língua latina, foi designado por Nóbrega para escrever as cartas destinadas aos grupos da companhia residentes em Roma e Portugal. De quatro em quatro meses as informações do trabalho dos jesuítas no Brasil eram enviadas, e posteriormente, anualmente. Viotti (1984, p.66) menciona que as cartas eram escritas em latim pelo fato de necessidade de publicação do documento em países da Europa, sendo o latim a língua mais favorável à escrita, como forma de comunicação. Nos arquivos dessas cartas originais, o título é identificado como *Annuae litterae Provinciae Brasiliae anni 1581*. Nesse contexto propício, padre Vieira foi um continuador da prática do recurso do gênero epistolar. Segundo informações de Bettiol (2008, p. 38), as 200 cartas de Vieira, conservadas ou recuperadas, foram organizadas em três volumes, por João Lúcio de Azevedo (1928). Vieira costumava escrever suas cartas em português e também em latim. Esse fato é relevante para se pensar sobre a permanência do latim na escrita, influenciando o desenvolvimento da língua portuguesa que progressivamente se estabeleceu definitivamente.

popular na Europa, contribuindo para o crescente interesse na produção das diferentes formas de correspondência.

Segundo informações de Schneider (2005, p. 43), no final do século XVI, na Inglaterra já se optava pela escrita das correspondências com o uso da língua inglesa e não mais o latim, como era o costume. E no século seguinte, passou-se a escrever as epístolas com mais preocupação quanto às boas maneiras e ética do que o modelo retórico praticado anteriormente. Outra ocorrência determinante, nos séculos XVI e XVII, de acordo com o relato de Schneider (2005, p. 49) foi o registro das traduções do latim para o inglês das coleções de epístolas de Cícero, Sêneca, Plínio, Jerônimo, Erasmo e outros. Na nova fase que se instaurou, as epístolas produzidas poderiam ter um caráter oficial, familiar, intelectual, ampliando-se também para o campo da literatura. Pode-se inferir que na transmissão da escrita da correspondência do latim para o inglês, o termo *litterae*, já estabelecido como sinônimo de epístola na correspondência de Cícero, passa a ser designado como *letter*. Assim como é possível o uso metonímico de *charta* para significar a parte pelo todo, também o vocábulo *litterae*, em algumas situações também seria usado como metonímia em que o todo assume a designação das partes, ou seja, *litterae* (letras) em lugar de *epistola*. Essas interferências no uso da linguagem podem ter causado a herança progressiva do termo *charta* em latim para carta em português e *litterae* para *lettre* em francês e *letter* em inglês, transformando-se em sinônimo de epístola nessas línguas.

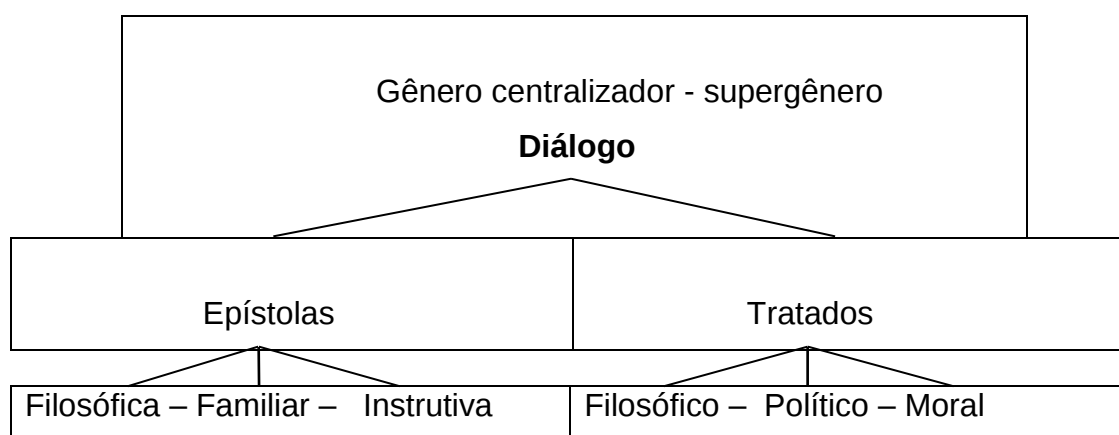
O que se pode extrair dessas considerações feitas é que apesar de epístola e carta ou epístola e *letter* serem consideradas como sinônimo no português e no inglês, há uma distância temporal que separa o uso e significados dos termos. Assim como as palavras carta e *letter*, por si só não abarcam todas as formas de correspondência, também o mesmo acontecia com a designação epístola, como questionada desde os estudos de Demétrio de Faleros.

Uma possibilidade de diferenciar o modo de produzir epístola na Antiguidade seria pensar essa questão em termos de gênero, de forma bem abrangente, como defendida por Gregory Hutchinson (2013, p. 19), quando ele afirma: *The conception of super-genres helps us to think further about genre.*¹³³ A atenção deste autor se

¹³³ “A concepção de supergênero nos ajuda a pensar mais amplamente sobre o gênero.”

volta em especial para a poesia, pois na Antiguidade, as formas específicas da criação poética é que designam o que ele defende como supergênero, na falta de um termo mais apropriado. As formas poéticas na Antiguidade são classificadas como hexâmetro, elegia, lírica e drama, sendo cada uma destas um supergênero que abarca seus subgrupos específicos e estes também podem ser desdobrados. Desse modo, é adequado dizer que tragédia e comédia estariam ligadas ao supergênero drama. Na comédia seriam derivados os subconjuntos: comédia antiga e comédia nova.

Essa maneira de pensar os gêneros na poética da Antiguidade pode servir de analogia para aplicação aos gêneros na prosa.¹³⁴ Visto que as discussões e definições do conceito de epistolografia remontam aos tempos mais antigos, vale tentar compreender essas questões em termos de supergênero. Hutchinson fornece uma ideia que pode ser aplicada na pesquisa aqui desenvolvida, como uma opção mais abrangente sobre o gênero epistolográfico e sua conexão com outros, situados em suas fronteiras. O gênero epistolar poderia estar ligado a um gênero maior como centralizador de vários meios de linguagem no campo da prosa, que fossem detentores de uma identificação básica em comum. O esquema que se segue delineia de forma bem generalizada o lugar que poderia ser ocupado pela epistolografia ao se interligar ao gênero diálogo, como um ponto centralizador de inclusão de subconjuntos como epístolas e tratados e cada um destes definiriam seus derivados.



¹³⁴ Hutchinson (2013), fornece para a pesquisa aqui desenvolvida uma contribuição que possibilita uma opção mais abrangente e definida para se pensar o gênero epistolar.

A forma do diálogo na escrita, como estratégia de argumentação, foi desenvolvida na Antiguidade para atender a demanda da necessidade de transferência da expressão oral para a escrita, na composição dos textos. De acordo com o comentário de Diógenes Laércio (*Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, III. 25),¹³⁵ Zenão de Eleia,¹³⁶ para alguns, teria sido o fundador do gênero diálogo e Aristóteles, no livro *Os Poetas*, afirma ter sido Alexâmeno de Teos.¹³⁷ Partindo das discordâncias sobre tal questão, Diógenes prefere creditar a Platão o lugar de fundador do gênero diálogo. Como justificativa de sua escolha, Diógenes (III. 26) cita as várias obras de Platão, em forma de diálogo, sobre a “lógica”, “física”, “moral” e “política”, incluindo também epístolas.

O ponto crucial da noção de diálogo¹³⁸ em textos da Antiguidade é a forma de interação entre falantes que se presentificam através de sua voz no texto, participando como interlocutores no discurso. Assim, a finalidade do gênero diálogo é proporcionar a transformação do sentido de ausência física de quem fala pela presença da manifestação de sua voz no texto escrito. Partindo desta premissa, esta é a marca centralizadora de identificação do diálogo que o condiciona a funcionar como supergênero.

Platão estabelece a escrita em prosa, na forma de diálogo, no prolongado período de transição entre oralidade e escrita na produção dos textos, na cultura grega. Havelock (1986, p. 150) concebe a transferência dessa oralidade como fator determinante para a escolha do gênero diálogo na produção de Platão.

Além do diálogo servir como ponte de ligação entre oralidade e escrita, ele também é intermediário entre a poesia e a prosa. Havelock (1986, p. 35) expõe algumas considerações sobre a continuidade da influência da tragédia grega sobre a prosa em relação à conservação dos valores da tradição oral. O caráter didático das peças foi transmitido também aos diálogos e retórica, por meio dos personagens que

¹³⁵ Diógenes Laércio (200-250) é considerado doxógrafo de textos filosóficos. A sua maior obra é *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres* organizada em dez livros que contêm fontes de informações e comentários sobre o desenvolvimento da filosofia grega.

¹³⁶ Zenão de Eleia (aprox. 490 a 430 a.C.) filósofo pré-socrático da escola eleática. Discípulo de Parmênides de Eleia e defensor de suas ideias.

¹³⁷ De acordo com *Fragmentos dos diálogos de Aristóteles*, vol. X, o primeiro autor do diálogo teria sido Alexameno de Teos, porém nada se conhece a respeito desse autor.

¹³⁸ O diálogo é também usado na literatura hebraica, o livro de Jó é constituído de prosa, na introdução e epílogo, e poesia em forma de diálogo nas demais partes. Os diálogos, em forma de poesia, são realizados através dos discursos de Jó com seus três amigos Elifaz, Bildade e Zofar, surgindo Eliú como quarto personagem na discussão. O diálogo se encerra com a conversa entre Jó e Deus.

defendiam os argumentos no discurso. Desse modo, a implantação da escrita via diálogo serviu de suporte para a escritura do pensamento filosófico platônico, influenciando a produção de outros gêneros com raízes no diálogo.

A tentativa de compreensão da forma como eram construídos os diálogos na Antiguidade está limitada a uma comparação da produção dos diálogos de Platão¹³⁹ e Cícero.¹⁴⁰ Conclui-se que essa é a possibilidade mais razoável, pela ausência da obra de Aristóteles sobre diálogo, pois o que sobrevive desta são fragmentos extraídos de citações e testemunhos de autores antigos. O próprio Cícero (*Ep. Ad At. XIII. XIX. 4*) fornece o seguinte depoimento: “O que escrevi naqueles tempos é ao modo aristotélico, no qual a conversa dos outros é introduzida de tal forma que o papel principal é reservado ao próprio autor.”¹⁴¹ Com essa contribuição pode-se deduzir que Aristóteles produz seus diálogos de forma diferente e modificada em relação às produções de seu mestre Platão.

A finalidade do paralelo feito entre os diálogos platônicos e ciceronianos visa a contribuir para identificação do uso do gênero diálogo na Antiguidade. Powell (2005, p. 233) sustenta que há possibilidade de identificação de alusões entre os diálogos de Platão e Cícero. Mesmo sendo notória a influência de Platão em Cícero há peculiaridades na produção literária deste que marcam também certa herança aristotélica. Por um lado, Platão não se identifica como personagem em seus diálogos, sendo Sócrates a figura principal no comando das discussões, na maior parte das produções. Por outro lado, Cícero, tendo Aristóteles como modelo, conduz o discurso em seus diálogos como personagem principal.

Mais de um século depois, Tácito, escritor e historiador latino, segue Cícero como parâmetro, optando pela escolha do uso do diálogo, na obra intitulada: *O diálogo dos oradores*.¹⁴² Em uma análise dessa produção, Joly (2009, p. 21) comenta que além

¹³⁹ Platão se mantém no anonimato na produção dos seus diálogos. Como a responsabilidade da direção da maioria dos debates recai sobre o personagem Sócrates, na maior parte dos diálogos, o posicionamento de Platão não é declarado.

¹⁴⁰ Lima (2008, p.126), comenta que nos diálogos *De finibus*, “Cícero não apenas se representa como personagem que tem papel importante em todos os três diálogos; é também ele que, falando em primeira pessoa, introduz cada um dos diálogos particulares, em proêmios que antecedem as ações representadas. Além disso, basta lermos o início da obra para reconhecermos outro elemento que não encontrávamos nos modelos platônicos, a obra toda, como se fosse uma espécie de epístola, é endereçada a um destinatário, Marco Bruto”.

¹⁴¹ Tradução de Antonio de Castro Caeiro dos fragmentos dos diálogos de Aristóteles (Fragmentos dos diálogos e obras exortativas).

¹⁴² Joly (2009, p. 20) informa que Tácito, a pedido de Fábio Justo, propõe-se a relatar um diálogo, que ouvira quando jovem, acerca do declínio da eloquência. Os interlocutores do diálogo são: Maternus,

da identificação de Tácito com o gênero diálogo, neste pode ser feito um paralelo com *De oratore* de Cícero, tendo como ponto comum a discussão sobre a oratória. Com o recurso da narrativa, Tácito compõe o diálogo, através dos personagens que o antecederam, para trazer uma discussão antiga, mas ainda em voga em seu tempo. Powell (2005, p. 236) comenta que a forma do gênero diálogo possibilitou a Tácito uma escolha lógica da apresentação de contrastes entre pontos de vista sobre a eloquência. Assim, o gênero diálogo funciona como um recurso de aproximação entre os ausentes, que se aproximam pelo interesse da discussão, interligados aos leitores separados pela distância espaço-temporal.

O gênero epistolar e o tratado são portadores de características que indicam suas raízes no diálogo. O próprio Platão fez uso desses gêneros como estratégia educacional de seu cabedal filosófico. Goldschmidt (2002, p.27) faz um paralelo entre a epístola VII de Platão com o seu diálogo sobre *A República*, identificando traços comuns entre partes dessas duas produções filosóficas. Assim, Aristóteles, no papel de discípulo de Platão, optou também pelo uso do recurso do diálogo como desencadeador do gênero epistolar, como testemunha Demóstenes com a seguinte informação: “Ártmon, o editor de cartas de Aristóteles, disse que se deve, do mesmo modo, escrever diálogo e cartas, pois a carta deve ser como uma das duas partes do diálogo” (*Sobre o estilo* IV, 223).

Na Antiguidade, diálogo, tratado e epístola conviviam em estreita relação, ocasionando, em determinadas situações, a ausência de limites entre as fronteiras de cada gênero.¹⁴³ Então, a diferença está mais focalizada no objeto do que na forma de desenvolvimento do tema proposto, como pode ser notado na composição da *República* de Cícero e a *História Natural* de Plínio, o Velho. O tópico comum na composição do gênero era um preâmbulo e dedicatória a algum personagem, e o caráter didático do tratado fornecia o tom de conversa entre escritor e leitor. Segundo informações de Powell (2005, 230), os tratados na Antiguidade tinham uma

Aper, Secundus e Messalla. O acontecimento que desencadeou o debate foi a recepção negativa da tragédia *Catão*, produzida por Maternus e este é induzido a trocar a poesia pela oratória, mas a sua atitude é a insistência em favor da poesia. Com a chegada de Messala, o quarto participante, o assunto circula em torno da defesa dos oradores antigos. O tema do debate, sobre o declínio da eloquência é um *tópos* recorrente em outros autores como Sêneca, o Velho, Petrônio, Plínio, Quintiliano, e Sêneca na epístola 114, 1-2 indaga: “qual a causa que provoca, em certas épocas, a decadência geral do estilo?” O próprio Sêneca enfatiza que a questão é tão antiga que os gregos até fizeram dela um provérbio: “o estilo é um reflexo da vida!”.

¹⁴³ Powell (2005, p.224) distingue as diferentes formas de tratados na Antiguidade como uma especialidade em um campo determinado, ou simplesmente a sistematização de uma informação.

estreita ligação com a retórica e a filosofia, sendo que estas duas áreas se mostraram favoráveis às produções de tratados na literatura latina.

A fronteira que delimita diálogo, tratado e epístola na Antiguidade é tênue e este fenômeno causa discussões entre pesquisadores e diferentes posicionamentos, como já visto até aqui. Como forma de ampliar a visão sobre essas questões sobre epistolografia, Gibson (2013, p. 388) considera que “the letter does not lose its identity when it plays host to other generic elements.”¹⁴⁴ Com esta afirmação de Gibson, de que a carta não perde sua identidade quando acolhe elementos de outros gêneros, fica pressuposto que o essencial é a manutenção das características próprias e fundamentais de cada gênero.

A epistolografia, no lugar de subgrupo do diálogo como gênero centralizador, mantém sua identidade própria, mas também gera subgrupos que dela se originam. Por isso, as epístolas de Sêneca e de Paulo são tratadas neste trabalho como partes de um subgrupo do diálogo que se subdivide, mas que conserva as características básicas de epístolas.

Como já discutido anteriormente, o gênero do discurso estabelece o modo de dizer na cena enunciativa. Maingueneau (2008a, p. 116) ressalta que “na medida em que os gêneros são instituições de fala sócio-historicamente definidas, sua instabilidade é grande, e eles não se deixam apreender em taxonomias compactas.” Esta é uma observação pertinente para auxílio na atenção necessária ao identificar o modo como o gênero epistolar se estabelece e diversifica na escritura de Sêneca e de Paulo, a partir do discurso constituinte como base na elaboração deste gênero em foco.

7.1 PAULO E SUAS EPÍSTOLAS ÀS IGREJAS

É fundamental situar que Sêneca e Paulo viveram em um mesmo momento histórico, e a diferença na produção de suas epístolas contribui para a observação da razoabilidade na flexão da produção gênero epistolar naquele período. Outro fator preponderante que se observa é o propósito final daquelas epístolas. Becker (2007, p. 24) destaca o fato de Paulo ser pioneiro, entre os primeiros cristãos, no uso do gênero epistolar para comunicação com as igrejas por ele fundadas, e

¹⁴⁴ “A carta não perde a sua identidade quando acolhe outros elementos genéricos.”

juntamente com os romanos que fizeram uso desse gênero, serviu de modelo para o ressurgimento da epistolografia no século IV d.C., no período da Patrística.

Se comparadas as finalidades das produções das epístolas de Sêneca e de Paulo mede-se uma distância entre elas. De acordo com Becker (2007, p. 21) há uma diferença marcante entre os propósitos da escrita das epístolas de Paulo e as dos escritores romanos. Ebeler (2001, p. 68) menciona que no século I d.C. as epístolas de Cícero já se integravam nos círculos de leitura, fato que colaborou para o reconhecimento do enquadramento da epístola no campo da literatura latina. Ebeler (2001, p. 67) ainda destaca que a composição das coleções de epístolas de Sêneca e Plínio tinha como finalidade o encaminhamento à divulgação e publicação. Quanto a esse aspecto, a influência de Cícero tornou-se fundamental na realização desses propósitos.

Para os escritores romanos, de um modo geral, a obra literária servia como recurso para sustentação e permanência da imagem de seu autor, permitindo sua imortalidade. O próprio Sêneca faz referência a esse fato, comentando sobre o valor da correspondência como forma de divulgar certos personagens, possibilitando a oportunidade de seus nomes serem perpetuados.

São as cartas de Cícero que não deixam esquecer o nome de Ático. De nada lhe adiantaria ter tido como genro Agripa, como genro-neto (*progener*) Tibério, como bisneto Druso César; no meio de tão ilustres nomes, o nome de Ático permaneceria esquecido se Cícero o não tivesse ligado para sempre ao seu (SÊNECA, *Ep.* 21.4).

Segundo Becker, as epístolas de Paulo não se encaixavam nesse objetivo da produção literária, visto que seus propósitos se mostravam mais imediatos, visando atender às comunidades cristãs, como destinatárias diretas, em seus questionamentos e problemas. Porém, independente de qualquer intencionalidade, as epístolas de Paulo serviram de instruções não somente aos destinatários indicados, mas tornaram-se fontes de ensinamentos fundamentais na implantação e expansão do cristianismo.

Ponderando os objetivos específicos e limitados que perseguem as cartas de Paulo é evidente que o Apóstolo conseguiu afrontar a situação historicamente limitada em que se encontrou de forma que as outras comunidades, desde aquele tempo até hoje, viram-se refletidas nelas e puderam ler e perceber seu conteúdo como orientação. Enfim: elas se encontraram com uma compreensão no cristianismo que se julgava de validade geral e que, pelo visto, conseguiu impor-se com força persuasiva. Essa luz interior de suas cartas demonstrou-se, sem, sombra de dúvidas,

decisiva na coleção e conservação de sua correspondência (BECKER, 2007, p. 22).

O próprio Becker expõe que as epístolas de Paulo não eram detentoras de propósitos literários, mas pela essência e significados de seus conteúdos foram ampliadas para um público não restrito, possibilitando o seu encaixamento no gênero literário, visto que foram copiadas em manuscritos de diferentes origens, o que favoreceu a permanência dos textos.

O apóstolo Pedro fornece um depoimento em sua segunda epístola que autentica a credibilidade de Paulo e ressalta o seu valor.

[...] e tende por salvação a longanimidade de nosso Senhor; como também o nosso amado irmão Paulo vos escreveu, segundo a sabedoria que lhe foi dada; como faz também em todas as suas epístolas, nelas falando acerca destas coisas, nas quais há pontos difíceis de entender, que os indoutos e inconstantes torcem, como o fazem também com as outras Escrituras, para sua própria perdição (2 Pedro 3.15-16).

Os comentários de Pedro contribuem como informação sobre a circulação das epístolas de Paulo e a prática da leitura fora da esfera específica dos destinatários. Parece relevante a qualidade e profundidade dos textos e a forma responsável como o gênero epistolar foi requisitado como recurso da comunicação e ensinamentos de concepções espirituais tão profundas, até mesmo inatingíveis para alguns.

Paulo também usa o termo epístola¹⁴⁵ ao referir-se às suas correspondências destinadas às igrejas: “Pelo Senhor vos conjuro que esta epístola seja lida a todos os irmãos” (1 Tess., 5.27). No livro de Atos, há uso do termo epístola em contexto diferente: “E pediu-lhe cartas para Damasco para as sinagogas, a fim de que, se encontrasse alguns deste Caminho, os conduzisse presos a Jerusalém” (Atos 9.2).¹⁴⁶ O autor faz referência à perseguição aos seguidores de Jesus, comandada por Paulo (Saulo), antes de sua conversão. Observa-se que em todas as traduções consultadas, das bíblias em português, o termo grego epístola é traduzido como carta, talvez como consequência da tendência de se estabelecer a diferença entre carta e epístola, como já discutido anteriormente.

¹⁴⁵ O termo epístola usado por Paulo aparece tanto no grego como no latim da nova vulgata. *Ἐννοκίζω ὑμᾶς τὸν κύριον ἀναγνώσθηναι τὴν ἐπιστολὴν πᾶσιν τοῖς ἀδελφοῖς. Adiuro vos per Dominum, ut legatur epistula omnibus fratribus* (1 Tess. 5.27).

¹⁴⁶ Nessa passagem de Atos 9.2 nota-se que também o tipo de carta, como um documento de autorização para Paulo perseguir os seguidores de Jesus, é designado como epístola tanto no texto grego quanto no latino, porém, as traduções consultadas optam pelo uso do termo carta. (*ἤγγιστο παρ. αὐτοῦ ἐπιστολὰς εἰς Δαμασκὸν πρὸς τὰς συναγωγὰς*), (*et petiit ab eo epistulas in Damascum ad synagogas*) (Atos 9.2).

Como se mostra evidente, a escolha da escrita da maioria dos livros canônicos de composição do Novo Testamento segue a forma de epístolas. Dos vinte e sete livros, somente seis não se enquadram no gênero epistolar, mas ainda pode-se destacar que a epistolografia comparece no livro de *Apocalipse*, por meio das epístolas dirigidas às sete igrejas da Ásia Menor. Young (2005, p.10) reforça essa informação fazendo comparação com o interesse nesse tipo de escrita na cultura greco-romana, referindo-se às epístolas de Sêneca dirigidas a Lucílio.

Segundo Hale (1983, p. 31), o texto grego mais antigo, contendo epístolas de Paulo, é o *Papyrus P46*, datado, aproximadamente, no final do século II d.C. e foi produzido no Egito.¹⁴⁷ Trobisch (2001, p.14) também identifica que o conjunto das epístolas de Paulo é tratado como coleção, como mostram os manuscritos existentes, com destaque para o *Papyrus 46P* que é o manuscrito mais antigo em forma de livro (códex), pois até o século IV d.C. era mais frequente o uso de rolos. Os cristãos foram os primeiros a utilizar com mais frequência o códex, pela facilidade da leitura.

As epístolas que compõem o Novo Testamento norteiam a organização dos textos nos manuscritos encontrados. Os quatro mais antigos são referentes ao século IV d. C., sendo catalogados e guardados em diferentes bibliotecas que lhes dão a identificação.¹⁴⁸ Segundo informações de Trobisch (2001, p. 9) nesses quatro manuscritos mais antigos, completos do Novo Testamento, estão registradas quatorze epístolas de Paulo, incluindo a de *Hebreus*. A sequência dos livros é a mesma nos quatro manuscritos: *Romanos*, 1 e 2 *Coríntios*, *Efésios*, *Filipenses*, *Colossenses*, 1 e 2 *Tessalonicenses*, *Hebreus*, 1 e 2 *Timóteo*, *Tito* e *Filemom*. Uma regularidade que se mantém nesses manuscritos é a unidade do livro de *Atos* com as epístolas gerais: *Tiago*, 1 e 2 *Pedro*, 1, 2, 3 *João* e *Judas*.

Eusébio de Cesareia faz um comentário em sua obra, indicando que em seu tempo havia dúvidas quanto à autenticidade da autoria de Paulo da epístola aos *Hebreus*.

¹⁴⁷ Segundo Trobisch (2001, p. 14), *Papyrus 46P* é um livro (códex) que tem 52 folhas dobradas ao meio, totalizando 104 folhas e 208 páginas. O texto é escrito em grego e existem epístolas incompletas ou até ausentes na coleção. O manuscrito é dividido em dois volumes, estando um na biblioteca de Dublin, Islândia e o outro na Livraria da Universidade de Michigan.

¹⁴⁸ Hale (1983, p. 33) informa que o *Codex Vaticanus* (B) está na Biblioteca do Vaticano. Este manuscrito contém a maior parte do Velho Testamento e todos os livros do Novo Testamento (exceto *Hebreus* 9.15,13.25; 1 e 2 *Timóteo*, *Tito*, *Filemom* e *Apocalipse*). Estes livros e porção de *Hebreus* teriam formado cadernos separados que se perderam.

De minha parte, se hei de dar minha opinião, eu diria que os pensamentos sim são do Apóstolo, mas o estilo e a composição são de alguém que evocava a memória dos ensinamentos do Apóstolo, como um aluno que anota por escrito as coisas que seu mestre disse. Por conseguinte, se alguma igreja tiver esta carta como sendo de Paulo, que também por isto seja estimada, pois não sem motivo os antigos varões a transmitiram como de Paulo (EUSÉBIO, *Hist.Ecles.* VI. XXV. 13).¹⁴⁹

Trobisch (2001, p.10) relata que Martinho Lutero ao traduzir o Novo Testamento do latim para o alemão, com base na tradução de Erasmo de Roterdã,¹⁵⁰ mudou a ordem dos livros, retirando a epístola aos *Hebreus* da coleção de Paulo, colocando-a juntamente com as epístolas gerais, no final, antes de *Apocalipse*.

A autenticidade paulina de algumas epístolas foi posta em dúvida a partir do século XIX, conforme os dados apresentados por Heyer (2008, p. 6). De início, as chamadas pastorais, 1 e 2 *Timóteo* e *Tito*, e depois também 2 *Tessalonicenses*, *Efésios* e *Colossenses*. As escolas acadêmicas que investem na crítica da forma e conteúdo da exegese bíblica são responsáveis pela apresentação de argumentos que rejeitam a autoria de Paulo dessas epístolas citadas. Heyer (2008, p. 8) faz algumas observações, concordando com a reclassificação da coleção das epístolas de Paulo de treze para sete. Além de sua adesão à negação da autoria de Paulo das outras seis epístolas, Heyer justifica que só utiliza na escrita de sua obra essas sete epístolas¹⁵¹ consideradas autênticas, tomando-as como base para investigar a vida e o pensamento de Paulo.

A discussão em relação à autoria de Paulo forma nitidamente grupos favoráveis e contrários. Hale (1983) se agrega aos que defendem a autoridade de Paulo em responder pela produção da coleção de treze epístolas. Hale (1983, p. 141)¹⁵² toma como base as fontes dos manuscritos que dão sustentação para sua defesa. Ele

¹⁴⁹ Tradução de Wolfgang Fischer.

¹⁵⁰ Em 1516, Erasmo de Roterdã publicou uma nova edição e tradução para o latim do Novo Testamento, feita a partir dos manuscritos bizantinos dos séculos XIII e XIV.

¹⁵¹ As epístolas de Paulo, consideradas autênticas são: *Romanos*, 1 e 2 *Coríntios*, *Gálatas*, *Filipenses*, 1 *Tessalonicenses* e *Filemom*.

¹⁵² Em seus relatos, Hale (1983, p.149) afirma que “embora Clemente de Roma e Inácio de Antioquia conhecessem algumas das cartas de Paulo, a coleção concreta e existente mais antiga é o Cânon de Marcião, de cerca de 140-150 d.C. Esta lista inclui uma coleção editada de dez cartas de Paulo (em ordem: *Gálatas*, 1 e 2 *Coríntios*, *Romanos*, 1 e 2 *Tessalonicenses*, *Laodicenses* (Efésios), *Colossenses*, *Filipenses* e *Filemom*). As Pastorais foram, provavelmente, rejeitadas pelo fato de Marcião ter sido um gnóstico. O Fragmento Muratoriano (cerca de 180 d.C.) inclui as Pastorais nas treze epístolas de Paulo, mas *Hebreus* não está na coleção. O mais antigo manuscrito grego (P 46) das epístolas de Paulo que foi preservado data de cerca do fim do segundo século. Este manuscrito, pelo fato de colocar *Hebreus* entre *Romanos* e 1 *Coríntios*, indica Paulo como sendo o autor de *Hebreus*. II *Tessalonicenses*, *Filemom* e as Pastorais estão ausentes do manuscrito preservado, mas a ausência poderia ser devida a possível perda das últimas folhas, que conteriam estas cinco cartas.

apresenta justificativas dos que negam a autoria de Paulo das seis epístolas e tece seus argumentos a favor da autoria de Paulo. A ressalva de Hale (1983, p. 247) é quanto ao seu posicionamento favorável à ideia de anonimato da autoria do livro de *Hebreus*, por não ser igual a nenhum outro livro do Novo Testamento, pois começa como um tratado, continua como um sermão e conclui como uma epístola.

Na concepção de Becker (2007, p. 24), o valor dado às coleções de epístolas, no contexto em que Paulo produziu suas correspondências, pode ter sido favorável ao interesse na conservação das epístolas e talvez uma tentativa de rearranjo para preservar e compilar as instruções de Paulo, como ponto de partida para a instituição do cristianismo. Becker (2007, p.25) indaga sobre a manipulação em algumas partes dos textos das epístolas, os supostos acréscimos¹⁵³ às epístolas aos *Romanos* e aos *Coríntios*, a criação de epístolas paralelas se não poderiam ser considerados como conclusão redacional de uma coleção de epístolas com vistas à posteridade.

Outro fator que interfere na expectativa da coleção dos escritos de Paulo é a ausência de outras epístolas que ele poderia ter escrito, como ele próprio cita “Já lhes disse por carta que vocês não devem associar-se com pessoas imorais” (1Cor. 5.9). E ainda o comentário da epístola recebida da igreja de Corinto. “Ora, quanto às coisas que me escrevestes” (1Cor. 7.1).

Becker (2007, p. 27) chama atenção para o valor de outras fontes externas à coleção das epístolas de Paulo. Estas fontes¹⁵⁴ podem ser encontradas no cânon

¹⁵³ Hale (1983 p.142) analisa a discussão sobre a integridade de *Romanos* 16 e afirma que a maioria dos manuscritos de melhor evidência inclui o capítulo 16 com a doxologia depois de 16.23. No que diz respeito à primeira epístola aos *Coríntios*, segundo Hale (1983, p. 163) há falta de qualquer evidência do manuscrito que apoiasse uma compilação das duas primeiras cartas para formar uma. Por estas razões, a grande maioria dos estudiosos bíblicos aceita a integridade da Primeira Epístola aos *Coríntios* canônica, como assegurada. Segundo Becker (2007, p. 24) “há boas razões para se supor que as comunidades colecionadoras não só alinhavam os endereços das cartas a que tinham acesso, colocando talvez a carta a elas dirigida no início ou no final, mas que também interferiam no próprio texto das cartas. Sempre se chamou a atenção que a doxologia no final da Carta aos *Romanos* (Rm. 16.25-27) não pertence à carta original: ela apresenta uma linguagem que imita a de Paulo, mas que é significativamente modificada e contém uma teologia que se aproxima da teologia deuteropaulina presente em *Efésios* ou *Colossenses*. O mesmo sucede com partes das epístolas aos *Coríntios*, pelo menos mais duas passagens, importantes do ponto de vista de conteúdo, estão sob suspeita de serem acréscimos não-paulinos: 1Cor. 14.33-36 e 2Cor. 6.14, 7.1. Esses acréscimos dão a entender que a coleção interessava a toda a cristandade”.

¹⁵⁴ Com relação às outras fontes que contribuem, diretamente ou indiretamente, com informações sobre a vida de Paulo, Becker (2007, p. 27) observa que “é preciso, antes de qualquer coisa, fazer alusão ao livro dos *Atos dos Apóstolos*, que dedica mais do que a metade de seu texto à narrativas a respeito de Paulo. Além disso, a primeira carta de Clemente e a carta de Inácio de Antioquia citam os martírios de Pedro e Paulo (cf. XV.3). Mesmo assim, as duas citações são comparativamente

que integra o Novo Testamento, e oferecem mais credibilidade do que a literatura apócrifa. No grupo de literatura apócrifa, destaca-se a coleção de epístolas da suposta correspondência entre Paulo e Sêneca, que teria deixado seus primeiros vestígios após o século II d.C. Independente da veracidade do contato entre Paulo e Sêneca, ao analisar a escrita nas produções destes dois autores identificam-se certas proximidades quanto ao conteúdo ético-moral de suas epístolas.

7.2 SÊNECA E AS *EPISTULAE MORALES*

O título *Epistulae morales* contribui para uma indicação básica do gênero no qual Sêneca investe a produção de sua obra. Não basta identificar que o título da coleção de Sêneca se engaja no gênero epistolar, mas é necessário especificar o subconjunto como gênero epistolar filosófico. Habinek (2005, p. 85) analisa os tratados e as epístolas de Sêneca como um corpo de textos que podem ser comparados para identificação do interesse central que é a exortação, pois Sêneca desenvolve um projeto filosófico, oferecendo instruções morais. De acordo com a opinião de Wilson (2001, p.175), a hipótese de Habinek é contraditória com a teoria da epístola antiga que não é concebida como oportunidade para exortação, mas como substituta da conversação. Essa posição de Wilson reforça a ideia da ligação da epístola ao diálogo.

Wilson (2007, p.437) comenta que no período da última fase das produções de Sêneca, nota-se que ele adotou a epístola como gênero literário, por ser mais favorável a um maior grau de liberdade em sua comunicação. Ainda, o gênero epistolar permitiu-lhe construir o discurso filosófico como conversa privada, como o próprio Sêneca assume em suas epístolas, optando pelo estilo coloquial.

escassas. O mesmo vale para as epístolas deutero-paulinas (*Efésios*; *Colossenses*; *2 Tessalonicenses*; *1 e 2 Timoteo*; *Tito*), que são testemunhos de como o paulinismo se desenvolveu após a morte do Apóstolo. Elas, porém, somente podem ajudar de maneira limitada a projetar luz histórica sobre Paulo (cf., por exemplo, *2Tm.* 3.11). Essa avaliação é mais pertinente ainda acerca de escritos pertencentes aos apócrifos no Novo Testamento, antes de tudo, acerca dos *Atos de Paulo* e da troca de correspondência entre Seneca e Paulo. Os *Atos de Paulo* já são atestados por Tertuliano, Hipólito e Orígenes, portanto, a partir de 150 d.C. estão amplamente divulgados. As citações do filósofo Sêneca deixam seus primeiros vestígios no século II d.C. Jerônimo cita a correspondência entre Sêneca e Paulo em 392 d.C. Ambos os escritos relacionados com o nome do Apóstolo Paulo estão tão distantes da teologia paulina e tão claramente longínquos de um conhecimento do tempo de Paulo, que são insignificantes para a interpretação de Paulo. O mesmo juízo deve ser feito sobre a restante literatura paulina apócrifa, como, por exemplo, a carta à *Laodiceia* e os *Atos Lendários de Paulo*. Também as judeu-cristãs e antipaulinas, cartas pseudo-clementinas podem ser totalmente ignoradas.”

Se nós nos sentássemos a conversar e discutíssemos passeando de um lado para o outro, o meu estilo seria coloquial e pouco elaborado, pois é assim mesmo que eu pretendo sejam as minhas cartas, que nada tenham de artificial e fingido! (SÊNECA, *Ep.* 75.1).

A partir dessa intervenção de Sêneca fica declarado seu propósito de recorrer ao gênero epistolográfico para exposição de suas ideias, de modo espontâneo, como revelação de si mesmo, diante de seu destinatário. Portanto, o que importa não é a literatura enquanto manifestação artística, mas sua relação entre escritor, leitor e sua representatividade como obra.

Edwards (2007, p. 271) relaciona a epístola em prosa com a produzida em verso, apontando para o caráter literário na constitutividade da epístola, na Antiguidade, mencionando a qualidade literária da correspondência de Cícero. Outro destaque fornecido por Edwards (2007, p. 274) é quanto à circulação das coleções das epístolas de Platão e Epicuro, consideradas textos literários, de caráter filosófico. Na produção romana, Horácio interliga literário e filosófico na criação de suas epístolas em versos. Na sequência histórica, Ovídio adota o gênero epistolar em forma de verso, mas usa o mito e a ficção na condução literária de suas epístolas.

Inwood (2007, p. 137) se posiciona a favor da classificação da correspondência de Sêneca no campo da epistolografia filosófica, e observa que o poder literário e a influência das epístolas, como um legado deixado por Sêneca, despertou em Foucault o interesse em compreender o estoicismo imperial do século I d.C., por meio dessas produções. A respeito da escrita de si e do cuidado de si, na Antiguidade, Foucault (2004, p.157) toma como apoio a epistolografia, recorrendo aos personagens estoicos Sêneca e Marco Aurélio e algumas citações de Plínio, observando que nesses autores, “a narrativa de si é a relação consigo mesmo.” Os postulados de Foucault contribuem como apoio aos que defendem a correspondência entre Sêneca e Lucílio como gênero epistolar, pois pontos básicos na elaboração das epístolas caracterizam o gênero epistolar na Antiguidade.¹⁵⁵ Em sua análise da epístola setenta e oito, Foucault (2004, p.168) identifica um lugar comum na produtividade da correspondência na Antiguidade, em que as notícias sobre a saúde eram assuntos recorrentes entre os interlocutores da missiva.

¹⁵⁵ Morello e Morrisson (2007, p. ix) apontam que determinados tópicos são regulares na epistolografia latina. O tópico mais frequente é relacionado às questões de saúde, por meio de recomendações, conselhos ou até mesmo metáforas. Outro tópico recorrente é a ministração didática de técnica de algum conhecimento.

“Lamento saber que sofres frequentemente de gripe, e daquelas febres ligeiras e irritantes que as gripes prolongadas, e já quase ininterruptas, arrastam consigo” (*Ep.* 78.1). A partir desse *tópos*, Sêneca insere suas instruções e recomendações ao transcorrer de sua comunicação: “um homem tem que lutar contra a dor, de alma e coração; se ceder à dor será vencido, mas se juntar com ela todas as forças, sairá vencedor” (SÊNECA, *Ep.* 78.15). Outro *tópos* que Foucault (2004, p.155) destaca em sua análise é a aproximação entre ausentes, através da correspondência, pois a epístola torna o remetente presente para aquele a quem ele envia: “nunca recebo uma carta tua sem que, imediatamente, fiquemos um na companhia do outro” (SÊNECA, *Ep.* 40.1).

Como já discutido, vale enfatizar que tanto gregos como romanos concebiam a epístola com características de forma literária e é nessa perspectiva que Alexandre Jr. (2015, p. 170) identifica a “inevitável influência da retórica no gênero epistolar, como um veículo de importância no trânsito da comunicação na Antiguidade clássica e Helenística”. Por isso, este autor visualiza que a própria função do gênero epistolar foi sempre maleável à aplicação dos recursos da retórica, permitindo assim a penetração da argumentação na construção nos discursos desse gênero. Aprofundando mais em suas considerações, Alexandre Jr. (2015, 171) afirma que os discursos de consolação encontraram no gênero epistolar “a forma retórica e literária que mais se prestou a veicular seus conteúdos”. Assim, nas epístolas em que a retórica é mais evidente, são perceptíveis as três partes do discurso: abertura, desenvolvimento e conclusão. A flexibilidade no estilo era o fator fundamental. A epístola sessenta e três de Sêneca a Lucílio serve como indicação dessa prática. Logo na introdução ele dá o tom de consolação na sua mensagem: “Lamento profundamente o falecimento de seu amigo Flaco, no entanto, entendo que a tua dor não deve ultrapassar o limite do razoável” (*Ep.* 63.1). Após a introdução (*exordium*), algumas reflexões vão se desenvolvendo (*narratio*) ao longo da epístola, entre exemplos e instruções: “Gozemos intensamente a companhia dos nossos amigos, até porque não podemos saber por quanto tempo o faremos” (*Ep.* 63.9). Na conclusão (*conclusio*) o desfecho se liga à abertura: [...] “até pode suceder que tenham razão os sábios e haja um lugar onde todos iremos residir após a morte: se assim for, esse amigo que julgamos ter morrido, limitou-se a partir para lá à nossa frente” (Sên. *Ep.* 63.16).

Outro tópico a ser considerado na epistolografia é o fenômeno da relação EU/TU que se fundamenta no princípio do diálogo. Em sua contribuição para os estudos neste campo, Braren identifica alguns tópicos inerentes ao gênero epistolar, destacando o aspecto elocutivo da enunciação.

Na verdade, o extraordinário de um texto epistológico são as marcas que estabelecem a ligação entre o próprio autor da carta e o missivista, o enunciador natural em primeira pessoa, seja em qualquer nível que ocorrer. Procuramos conhecer os sinais de identificação reveladores da personalidade, da ideologia ou da filosofia do eu que fala. No caso da Antiguidade Clássica, o texto é tudo ou quase tudo que temos. Fornece-nos o material de investigação que será tanto mais vivo quando melhor estabelecer a comunicação, principal requisito do discurso epistológico (quer a comunicação seja efetuada com o endereçado, quer seja com o leitor) (BRAREN, 1999, p. 40).

No gênero epistolar, o modo enunciativo é predominante na organização do discurso. Charaudeau (2008, p.74) identifica como função essencial o fato de “dar conta da posição do locutor com relação ao interlocutor, a si mesmo e aos outros”, sendo esse mecanismo um indicador do acontecimento enunciativo. É nessa perspectiva que o gênero epistolar favorece a identificação do cuidado de si, como analisado por Foucault, em suas últimas pesquisas. Por isso, Sêneca declara: “a natureza incumbe-me de cuidar de mim” (*Ep.* 121.16).

Não há registros de epístolas de Lucílio em resposta a Sêneca, mas Ebbeler (2001, p.174) observa que Sêneca mantém a ficção da correspondência e o diálogo é constituído pelas evidências. “A tua carta encheu-me de satisfação e restituiu-me um pouco as forças que me vão faltando; reavivou-me mesmo a memória que já se me vai tornando cansada e lenta” (SÊNECA, *Ep.* 74.1).

Segurado e Campos (1991, p. XIV) analisa a interlocução entre Sêneca e Lucílio, como apresentado nos textos das epístolas e observa que há traços que contribuem para autenticar a veracidade da correspondência. Para este autor, o que pode confundir o leitor é a presença de características da diatribe cínica¹⁵⁶ em alguns

¹⁵⁶ Reale (1994a, p. 45) informa que o cínico Bion de Borístenes (335-245 a.C.), no período Helenístico, exerceu um papel importante no início do cinismo, principalmente na área da literatura. Foi ele quem provavelmente deu origem à forma literária da diatribe – um monólogo argumentativo com interlocutores imaginários. A paródia é usada não exatamente para obter efeitos cômicos, mas para contestar as convenções e regras da sociedade que os cínicos rejeitavam. Essas características influenciaram escritores romanos como Lucílio e Horácio na produção das sátiras. Nota-se que Paulo também faz uso da diatribe, como identificado nestes versos: “Mas alguém dirá: Como ressuscitarão os mortos? E com que corpo virão? Insensato! o que tu semeias não é vivificado se primeiro não morrer” (1Cor. 15. 35-36).

aspectos da construção das epístolas. O traço mais evidente da caracterização da diatribe é o chamado interlocutor fictício, como esclarece Segurado e Campos.

[...] o processo é bem conhecido, tanto da *suasoriae* propriamente ditas, como ainda dos textos filosóficos. [...] consiste o processo em o autor imaginar que uma sua afirmação é objectada por alguém (interlocutor fictício) objeção essa que lhe dá oportunidade para retornar sua ideia original e comprová-la com novos argumentos ou ilustrá-la com nova e mais impressionante exemplificação" (SEGURADO E CAMPOS, 1991, p. XV).

A ideia de um interlocutor fictício na enunciação abre espaço para que Sêneca faça uso da diatribe, expandindo suas reflexões filosóficas, por meio de um diálogo imaginário, independente dos questionamentos reais do coenunciador, na figura de Lucílio. A estratégia da diatribe introduz o uso de exemplos para dar sustentação aos argumentos e as máximas para aplicação moral aos ensinamentos. Com esses recursos, Sêneca dá sequência à ordem das epístolas, de acordo com os assuntos que vão sendo introduzidos. O próprio Sêneca assume o uso da estratégia da diatribe: "Mas já chega de diatribe contra Báias; contra os vícios, porém, nunca ela será excessiva" (*Ep.* 51.13).

Apoiando a ideia da organização das epístolas de Sêneca como coleção, Inwood (2005, p. 137-146) expõe que há uma variedade de formas identificadas nas produções das epístolas. Algumas são mais técnicas e doutrinárias, outras são mais informais, permitindo ao autor falar de si mesmo e evidencia suas próprias experiências. Mesmo que a filosofia moral seja predominante, outros temas são acrescentados, inclusive a polêmica contra outras escolas ou mesmo com antecessores do estoicismo.

Todas essas características apontadas contribuem para a identificação das epístolas de Sêneca constituídas como gênero epistolográfico e mais especificamente como gênero epistolar filosófico. De acordo com as considerações de Edwards (2005, p. 278), a leitura das epístolas em sequência permite estabelecer o nível do progresso filosófico, tendo em vista o destinatário. O caráter filosófico da obra é delineado a partir da primeira epístola e os temas vão sendo tratados em um crescente, e às vezes são revisitados sob outros ângulos. Os tópicos, como lugar comum na constituição do gênero epistolográfico, aparecem como garantia da caracterização do próprio gênero. Esses tópicos são variados, de acordo com o remetente e destinatário, podendo ser identificados como o falar de si mesmo, abrir-se com o outro, dar conselhos e instruções, entre outros.

Ao constatar a amplitude do uso da correspondência, Young (2005, p. 11) observa que a identificação do gênero epistolar se torna crucial na determinação de como o texto deve ser lido. Ainda pode-se acrescentar a essa colocação de Young que a epístola como gênero está ligada a um tipo de discurso que tem sua origem nos discursos constituintes. Esse é um fator essencial para a leitura das epístolas de Sêneca e de Paulo e o tratamento ao *corpus* de análise neste trabalho aqui desenvolvido.

7.3 CONJECTURAS SOBRE A TROCA DE CORRESPONDÊNCIA ENTRE PAULO E SÊNECA

O interesse de aproximação dos discursos de Paulo e Sêneca se efetua desde os primórdios do Cristianismo. Nota-se que a lenda que se criou de uma possível correspondência entre estes dois autores tem provocado o interesse de pesquisadores em desvendar esse cenário especulativo. Um dos pesquisadores nesta área é Ferreira (2012),¹⁵⁷ que deu o seguinte título ao seu trabalho: *Sêneca e Paulo de Tarso: conjecturas em torno de uma correspondência incerta*. Ferreira (2012, p.149) observa que em fontes encontradas nos primeiros textos da literatura cristã, há referências de Tertuliano¹⁵⁸ quanto às ideias de Sêneca filósofo, mas nenhuma menção quanto à aproximação entre Sêneca e o apóstolo Paulo.

A pesquisa realizada se mostra bastante minuciosa, apontando as dificuldades de se conceber as possibilidades de uma existência real de tais epístolas trocadas entre Sêneca e Paulo. O material referente às fontes toma como base a publicação de catorze epístolas – oito de Sêneca e seis de Paulo. Segundo Ferreira, os manuscritos desta correspondência estão situados entre os séculos XII e XIII d.C.. No trabalho deste pesquisador é realizado um levantamento de dados, como resultado de uma busca histórica, que situa as fontes indicadas como suporte para autenticar ou negar a existência da suposta correspondência. Nessa pesquisa de

¹⁵⁷ Capítulo integrante do livro, produzido pelo *Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra*, intitulado: *Paulo de Tarso: grego e romano, judeu e cristão*.

¹⁵⁸ Segundo Ferreira (2012, p. 149), “dos Padres da Igreja, o primeiro a mostrar um bom conhecimento de Sêneca foi Quinto Tertuliano, que viveu entre 160 e 240 d.C., e, por volta de 195, se converteu ao Cristianismo. Entre os oito passos onde explicitamente se menciona o nome ou apenas se pressente o texto de Sêneca, conta-se Anim. 20.1, “*Seneca saepe noster*.” Ferreira (2012, p. 151) ainda menciona que “apesar de se não referirem a qualquer correspondência entre Paulo e Sêneca, já os *Actos Apócrifos dos Apóstolos*, que devem ter sido compostos entre os séc. II e IV d.C., relatavam a gesta de Paulo na corte de Nero. E seria precisamente aqui que, para Bocciolini Palagi, estaria a origem da lenda do contacto entre Paulo de Tarso e Sêneca que teria servido de intermediário entre o apóstolo e Nero.”

Ferreira é confirmada a referência à já conhecida circulação das epístolas trocadas entre Sêneca e Paulo na obra de Jerônimo, intitulada: *De uiris illustribus XII*.¹⁵⁹ Ferreira (2012, p. 151) assim registra sua tradução, com base no texto de Barlow, em inglês.¹⁶⁰

Lúcio Aneu Sêneca de Córdoba, discípulo do estóico Sócion e tio paterno do poeta Lucano, levou vida assaz regrada. Não o incluiria no catálogo dos santos se a tal me não tivessem induzido as cartas que são lidas por muitos, de Paulo a Sêneca ou de Sêneca a Paulo, e onde, embora mestre de Nero e o homem mais poderoso do tempo, diz que desejava ser tido junto dos seus na mesma conta em que era tido Paulo junto dos Cristãos (*De uiris illustribus XII*).

Em torno dessa colocação de Jerônimo circulam diferentes interpretações, como demonstrado por Ferreira, fato que enfraquece a possível veracidade a respeito da existência das epístolas citadas como sendo de Sêneca e Paulo, no século I d.C..

No século IX de nossa era houve uma retomada bem marcada do tema controverso sobre essa suposta troca de correspondência, pois os manuscritos conservados são desse período. Lighthfoot (1892, p. 318) faz uma análise dos manuscritos referentes ao conteúdo das catorze epístolas (oito de Sêneca e seis de Paulo) e expõe alguns comentários a respeito do assunto. Para ele, as hipotéticas epístolas trocadas não contêm questões doutrinárias e nem mesmo alguma informação histórica relevante. A mais provável inferência que se obtém do resumido comentário de Jerônimo é de que não se aceita deliberadamente o fato como genuíno. Ao olhar o comentário de Jerônimo com mais atenção percebe-se um texto vago e a ausência de informação segura, como pode ser observado: “Não o incluiria no catálogo dos santos se a tal me não tivessem induzido as cartas que são lidas por muitos, de Paulo a Sêneca ou de Sêneca a Paulo” [...] (*De uiris illustribus XII*). Na mesma linha de conduta, Agostinho¹⁶¹ não acrescenta nenhum dado novo, repetindo casualmente as informações de Jerônimo. Assim, Lighthfoot (1892, p. 320) conclui: “There is no reason to suppose that Jerome did believe the correspondence to be genuine, as I

¹⁵⁹ 392 d.C. é registrado como o ano da publicação de *De uiris illustribus*. Segundo Ferreira, os manuscritos da correspondência entre Paulo e Sêneca estão situados nos séculos XII e XIII d.C.

¹⁶⁰ Ferreira, (2012, p. 151) cita o autor de onde retirou o texto base para sua tradução: BARLOW, C. W. *Epistolae Senecae ad Paulum et Pauli ad Senecam <quae uocantur>*. Roma: American Academy in Rome, 1938.

¹⁶¹ Ferreira (2012, p.153) também expõe que, “algum tempo depois, mais propriamente em 413, é Santo Agostinho quem, em *Epistula ad Mecedonium*, se refere à correspondência nestes termos: *Merito ait Seneca (qui temporibus Apostolorum fuit, cuius etiam quaedam ad Paulum apostolum leguntur epistolae)*: “Justamente Sêneca (que viveu no tempo dos Apóstolos e do qual ainda se lêem algumas das cartas a Paulo Apóstolo).”

have shown.”¹⁶²

Ferreira se posiciona em relação às impossibilidades de autenticidade dessas epístolas serem oriundas da escrita de Sêneca e de Paulo, pelo fato da apresentação da escrita de ambas em latim, no mesmo patamar de igualdade do uso clássico da língua latina. Pela identificação da escrita das missivas, o latim usado por Sêneca é equivalente ao usado por Paulo.¹⁶³ A partir de então, se estabelecem as dúvidas, visto que as epístolas de Paulo e os demais livros do Novo Testamento foram escritos em grego e não há prova histórica do uso do latim em registros das produções de epístolas de Paulo. Nesse ponto, Ferreira (2012, p. 174) expressa sua concordância com alguns pesquisadores e expõe: “Parecem ter razão quantos defendem tratar de uma correspondência forjada por quem queria mostrar que o cristianismo não tinha conquistado adeptos apenas nos estratos sociais mais baixos.”

As discussões a respeito da suposta troca de correspondência perpassam por outras questões relacionadas à postura de Sêneca mediante os conceitos fundadores do cristianismo. Haveria uma afinidade ideológica/moral entre os dois autores das epístolas e não exatamente uma identificação religiosa? Decerto, esta discussão não é recente e indica que aceitar a autenticidade do conteúdo da hipotética correspondência entre Sêneca e Paulo implica aceitar também que Sêneca se converteu ao cristianismo e este é o nó da questão. Marcos Vinícius Fernandes Miranda concluiu seu mestrado na Universidade Estadual de Maringá (2008) com a dissertação intitulada: *Do vício à virtude: uma proposta educativa em Sêneca*. Em parceria com José Joaquim Pereira Melo, Doutor em História e professor do departamento de Fundamentos da Educação da Universidade Estadual de Maringá, realizaram a tradução para o português das chamadas epístolas

¹⁶² Lightfoot (1892, p.320). “Não há razão para supor ser genuína a correspondência (entre Sêneca e Paulo) como eu tenho demonstrado”.

¹⁶³ Na penúltima epístola da suposta troca de correspondência entre Sêneca e Paulo, o próprio Sêneca faz algumas advertências quanto ao uso do latim nas epístolas de Paulo. SENECA PARA PAULO, *Ep.* 13. Saudações. Em muitas partes do seu trabalho estão incluídas parábolas e enigmas; portanto, a grande força e talento que foram dados a você deveriam ser embelezados, eu não digo com palavras elegantes, mas com certo cuidado. Você não deveria temer quando lhe lembro do que você frequentemente tem dito: que muitos que se preocupam com tais coisas corrompem o pensamento e tornam degenerada a profundidade do assunto. Eu queria que você me fizesse uma concessão e adaptasse o genial Latim, dando beleza às suas nobres palavras, e que a grande dádiva que tem sido concedida a você possa ser tratada com o devido valor. Adeus! Dada no dia antes de nones de junho; Leo e Sabinus cônsules. Trad. de, Marcos V. F. Miranda e José Joaquim P. Melo.

apócrifas de Sêneca e Paulo e informam que as fontes utilizadas são a versão para língua inglesa feita em 1924, por M. R. James, medievalista da Universidade de Cambridge e a tradução, também para o Inglês, feita em 1938, por C. W. Barlow em Roma. No final da tradução, Miranda e Melo expressam a seguinte opinião:

As quatorze cartas, autênticas ou não, produto da imaginação ou uma estratégia de legitimação, ao menos ilustram a inegável valorização de Lúcio Aneu Sêneca por parte dos primeiros autores cristãos. Ao contrário de seus críticos, que na maioria dos casos se opunham ao seu pensamento e à sua prática política, os cristãos adotaram uma postura diferenciada e se voltaram para as suas ideias, suas sentenças e sua doutrina, orientação que gerou em alguns deles a ideia comum e aceita de um Sêneca pagão como precursor do cristianismo, e em outros, a de um Sêneca às vésperas da conversão ao cristianismo. Contudo, os legados são mútuos: se no século I d.C., Sêneca “emprestou” seu prestígio à fé cristã, provavelmente é a ela que ele deve a sua “sobrevivência” e notoriedade até os nossos dias (MIRANDA; MELO, 2007, p. 8).

Na introdução de sua pesquisa sobre epistolografia, Ebbeler (2001, p.1) menciona a circulação da correspondência entre Sêneca e Paulo, que ela declara considerar fictícia. Porém, esta autora admite que este fenômeno fortalece o valor dado à epistolografia, em especial, no século IV d.C..¹⁶⁴ A coleção da suposta correspondência entre Sêneca e Paulo mostra que o gênero epistolográfico requerido para aquelas produções, verdadeiras ou forjadas, não segue os tipos de gênero epistolográfico usados por Sêneca e Paulo. Seria um terceiro gênero, voltado para o interesse de comunicação entre emissário e destinatário visando aproximação e conservação de uma possível amizade.¹⁶⁵

Ebbeler (2001, p. 44) defende que a identificação do gênero epistolográfico e sua forma no ato enunciativo é essencial para a apreensão do texto. Ao revisar o desempenho da epístola desde a Antiguidade, é possível observar a importância desse gênero no século I d.C.. O uso da correspondência foi muito ampliado no período Helenístico, pois este representou um momento de interação entre povos orientais e ocidentais. Assim, Paulo está no lado dos orientais e Sêneca dos ocidentais. O ponto de união entre ambos é o gênero epistolar no contexto da cultura helenística, a partir dos discursos constituintes que os direcionam.

¹⁶⁴ Ebbeler (2001, p.1) informa que os manuscritos dessas catorze epístolas, datados do século IX d.C., se encontram em *Vienna public library*.

¹⁶⁵ SÊNECA PARA PAULO, *Ep. 3 - Saudações*. Eu estou compilando e organizando alguns escritos num volume. Eu também resolvi lê-los para César. Se a sorte me ajudar, que ele possa me ouvir com atenção. Talvez você também esteja lá. Caso contrário, eu marcarei um outro dia no qual possamos examinar juntos o trabalho. Realmente, eu não poderia apresentar este trabalho a ele sem primeiro saber da sua opinião, para que não haja risco de você achar que esteja sendo relegado. Adeus querido Paulo! Trad. de Marcos V. F. Miranda e José Joaquim P. Melo (2007).

8 FORMAÇÃO JUDAICO-HELENÍSTICA DE PAULO E SEU POSICIONAMENTO DISCURSIVO NAS EPÍSTOLAS

Jaeger (1965, p. 13) menciona que, na origem do termo, helenismo significava o purismo da língua grega, sem outras influências e interferências, e primava-se pelo padrão no uso gramatical da língua. Nesse contexto, os retóricos eram os guardiões daquele ideal linguístico, e, posteriormente, o termo helenistas é aplicado na identificação daqueles que adotavam o grego como sua língua de uso oficial. Portanto, independente da nacionalidade, o indivíduo falante da língua grega, como forma de comunicação em seu ambiente de convivência, era considerado helenista. De acordo com as observações de Jaeger (1965, p.15), algumas referências sobre helenistas¹⁶⁶ estão contidas no Novo Testamento, o que pode ser identificado em Atos 6. 15,¹⁶⁷ conforme mencionado também na análise de Selvatici (2006, p. 176), em sua tese sobre *Os judeus helenistas e a primeira expansão cristã*. Além dessa indicação bíblica analisada por Selvatici, outro fato a ser destacado se encontra na narrativa do evangelho de João¹⁶⁸ sobre os gregos que estavam em Jerusalém para as comemorações da páscoa e pediram a Filipe que os encaminhassem a Jesus, porque desejavam falar com Ele. A referência aos gregos que procuraram Jesus aparece no texto bíblico em grego *koiné* como *Ἑλληνες* (helenos). A nota deste texto, na *Bíblia de Jerusalém*, identifica que o termo grego é referente aos não judeus que aderiram o monoteísmo de Israel, e em certa medida, às observâncias dos costumes judaicos. Outro fato inerente a esse texto é a comunicação daqueles gregos com o discípulo chamado Filipe, por certo um falante da língua grega, o que se justifica pela própria origem do seu nome.

¹⁶⁶ Vale destacar que essas designações cunhadas de helenismo, helenístico e helenistas não fazem parte do arsenal linguístico da Antiguidade, pois foram convencionadas a partir do século XIX. Conforme indica Biazott (2015, p. 182) Johann Gustav Droysen (1808 – 1884) publicou em 1833 *Geschichte Alexanders des Grossen*, obra responsável por inaugurar o termo “helenismo” na era Moderna, dando a ele um conceito que extrapolava as conotações concebidas no campo religioso no qual seus sentidos estavam integrados.

¹⁶⁷ “Intervieram então alguns da sinagoga chamada dos libertos, dos cireneus e alexandrinos, dos da Cilícia e da Ásia e puseram-se a discutir com Estevão” (Bíblia de Jerusalém, Atos 6.9). A nota referente a este verso dá a seguinte informação: “Os helenistas judeus que viveram fora da Palestina haviam adotado certa cultura grega e dispunham em Jerusalém de sinagogas particulares em que a bíblia era lida em grego”.

¹⁶⁸ “Ora, havia alguns gregos, entre os que tinham subido a adorar no dia da festa ” (João 12. 20). Ἦσαν δὲ Ἑλληνές τινες ἐκ τῶν ἀναβαινόντων ἵνα προσκυνήσωσιν ἐν τῇ ἑορτῇ (João, 12.20).

Na perspectiva de Ramos (2002, p. 197), o helenismo pode ser considerado como fator de interculturação entre parte do oriente e do ocidente. “No caso dos hebreus, o pensamento bíblico aproveita-se de um espaço cultural exterior ao seu mundo natural do antigo oriente.” Assim, as condições daquela época favorecem uma adesão e adaptação às influências culturais gregas, por parte dos orientais das regiões dominadas pelo Império Macedônico. Hale (1983, p. 9) identifica Alexandre como o responsável pela fusão comercial dos países orientais dominados, tendo a língua grega como meio de interação mais favorável para possibilitar o relacionamento entre orientais e ocidentais.

Conforme indicações de Lévêque (1987, p.19), a morte de Alexandre (323 a.C.) é um marco histórico para o início do período Helenístico. Documentos encontrados em papiros contendo epístolas de vários tipos, material de estudos, transações comerciais, entre outros, servem de fonte para informações que contribuem para identificação e caracterização da fase inicial do período Helenístico. Lévêque oferece uma descrição bem detalhada sobre os conflitos que se intensificaram com a perda da figura emblemática de Alexandre. De acordo com os registros de Lévêque (1987, p. 22), após quarenta anos de disputas internas de poder e a impossibilidade da manutenção da governabilidade, o império foi dividido em três reinos: o Egito sob o governo de Ptolomeu II, a Ásia foi governada por Antíoco I e a Macedônia por Antígono.

No primeiro plano, helenismo significa todo o movimento histórico que envolve os helenos (gregos). Em segundo plano, a nomeação helenísticos contempla os povos dominados, englobando o período das conquistas de Alexandre, na expansão do império macedônico, perdurando este até a data do domínio de Roma sobre a Grécia. Com um olhar para o período Helenístico, Momigliano (1991) se propõe a dedicar aos estudos das relações culturais entre gregos, romanos, celtas, judeus e iranianos. Momigliano (1991, p. 13) comenta que a influência de Roma sobre as mentes daqueles que entraram em contato com ela foi rápida e forte.” Este autor ainda observa que mediante os efeitos da cultura helenística, “o triângulo Grécia-Roma-Judeia ainda está no centro e é provável que ainda permaneça, enquanto o cristianismo continuar sendo a religião do Ocidente” (MOMIGLIANO, 1991, p. 17).

No período Helenístico, os judeus compunham-se em dois grupos distintos, os que viviam na Palestina e os da diáspora. Lévêque (1987, p. 47) relata que a Judeia e

Síria integraram o reino do Egito por algum tempo. Nesse período, a cidade de Alexandria se tornou o centro helenizado que concentrava a reunião de diferentes etnias e muitos judeus se estabilizaram naquela região. Sendo a língua grega o meio de comunicação de diferentes raças, transformações aconteceram naquele sistema linguístico, surgindo então o grego *koiné*, considerado mais popular em relação ao clássico. Lévêque (1987, p. 100) ressalta que, durante o classicismo, o dialeto ático atingiu uma inegável primazia sustentada pela superior intelectualidade de Atenas. É este dialeto grego que constitui a base para a língua *koiné*, com fins pragmáticos, tornando-se numa língua de uma cultura de vasta difusão. Nesse contexto, Atenas perde a centralidade das produções literárias, com exceção da comédia. Aos poucos, Alexandria ocupa parte do espaço deixado, mas Atenas prevalece como centro da filosofia e ciências.

Hale (1983, p.10) observa que a Palestina sofreu uma helenização gradual, sem imposição externa. Um fenômeno de transformação linguística afetou também a Judeia. Gradativamente o hebraico, na língua falada, havia cedido lugar ao aramaico, no período dos setenta anos do exílio babilônico. O mesmo aconteceu com o grego, no domínio do Império Macedônico. Então, a adesão à cultura helenística influenciou a retirada de judeus para regiões de fala grega e ainda, pela liberdade religiosa concedida por Alexandre, e mantida no período do domínio dos Ptolomeus, durante aproximadamente um século.¹⁶⁹

A obra *História dos hebreus*, de Flávio Josefo (XI, 8.452), contém informações a respeito do contato histórico de Alexandre com o sumo sacerdote Jado,¹⁷⁰ no

¹⁶⁹ Lévêque (1987, p. 22) informa que após a morte de Alexandre, o império foi governado por quatro dos seus generais. Selêuco ficou com parte da Síria e Mesopotâmia; Ptolomeu com o Egito, Palestina e parte da Síria, mantendo uma dinastia até o domínio romano; Antípatro (que logo foi substituído por seu filho Casandro) ficou com os domínios da Macedônia e Grécia; Lisímaco governou a Trácia e parte da Ásia menor.

¹⁷⁰ Em Jerusalém, quando o sumo sacerdote soube que seria atacado por Alexandre e seu exército, levantou um clamor a Deus junto com o povo. Foi orientado em sonho para colocar as vestes sacerdotais e todos de branco receberiam Alexandre. De acordo com a narrativa de Flávio Josefo (*História dos Hebreus*,) quando o exército e Alexandre se aproximaram viram um cenário inesperado. Ao reconhecer o sacerdote com aquelas vestes, Alexandre inclinou-se diante dele, e então, "Parmênio, que desfrutava grande prestígio, perguntou-lhe como ele, que era adorado em todo mundo, adorava o sumo sacerdote dos judeus. Respondeu Alexandre: "Não é a ele, ao sumo sacerdote, que adoro, mas ao Deus de quem ele é o ministro, pois quando eu estava ainda na Macedônia e imaginava como poderia conquistar a Ásia, ele me apareceu em sonhos com essas mesmas vestes e exortou-me a nada temer. Disse-me que passasse corajosamente o estreito do Helesponto e garantiu que Deus estaria à frente de meu exército e me faria conquistar o império dos persas. Eis por que, jamais tendo visto antes alguém revestido de trajes semelhantes a esses com que ele me apareceu em sonho, não posso duvidar de que tenha sido por ordem de Deus que empreendi esta guerra, e assim vencerei Dario, destruirei o império dos persas, e todas as coisas

acontecimento da tomada de Jerusalém. Essa aliança feita entre Alexandre e os judeus foi determinante na inauguração do período Helenístico e interpenetração de costumes judaicos na cultura helenística, pois a cultura judaica influenciou a cultura helenística e também foi fortemente influenciada por ela.

Uma narrativa minuciosa de Flávio Josefo fornece informações detalhadas sobre a tradução da literatura judaica do hebraico para o grego, designada *Tradução LXX*, e *Septuaginta*, em latim. Demétrio de Faleros é a figura que se destaca, na descrição de Josefo, pois era o responsável pela biblioteca de Alexandria no reinado de Ptolomeu II (Filadelfo), indicando obras do mundo inteiro que deveriam compor o arsenal da biblioteca. Josefo apresenta o seguinte relato da solicitação de Demétrio ao príncipe:

É necessário, pois, se vossa majestade bem o julgar, que se escreva ao sumo sacerdote dos judeus para que se escolha, entre os principais de cada tribo, os mais inteligentes e os que conhecem com mais perfeição essas leis e vo-los enviem a fim de que se reúnam e façam uma tradução exata e capaz de satisfazer plenamente os desejos de vossa majestade (JOSEFO, *Hist. Heb.* XII. 1.1453)

Depois de lida essa solicitação, o rei aprovou o pedido e ordenou que fosse enviada uma epístola ao sumo sacerdote Eleazar, complementando o pedido com uma autorização de liberdade para todos os judeus submissos à escravidão naquele reino, conforme orientação dada por Demétrio. O sumo sacerdote dos judeus respondeu favoravelmente e foram enviados seis tradutores pertencentes a cada uma das doze tribos, totalizando setenta e dois. Assim, houve a tradução dos textos sagrados da literatura hebraica para o grego, e ainda, os tradutores incluíram a literatura produzida a partir do cativo babilônico. Hale (1983, p. 9) destaca a

suceder-me-ão segundo os meus desejos". Alexandre, depois de assim responder a Parmênio, abraçou o sumo sacerdote e os outros sacerdotes, caminhou no meio deles até Jerusalém, subiu ao Templo e ofereceu sacrifícios a Deus da maneira como o sumo sacerdote lhe disse para fazer. O sumo sacerdote mostrou-lhe em seguida o livro de Daniel, no qual estava escrito que um príncipe grego destruiria o império dos persas e disse-lhe que não duvidava de que era dele que a profecia fazia menção. Alexandre ficou muito contente. No dia seguinte, mandou reunir o povo e ordenou que dissessem que favores desejavam receber dele. O sumo sacerdote respondeu que eles suplicavam permissão para viver segundo as suas leis e as de seus antepassados e isenção, no sétimo ano, do tributo que lhe pagariam nos outros anos. Ele concordou. E, tendo eles também pedido que os judeus que moravam na Babilônia e na Média desfrutassem os mesmos favores, ele o prometeu com grande bondade e disse que se alguém desejasse servir em seus exércitos ele permitiria a tal pessoa viver segundo a sua religião e observar todos os seus costumes" (JOSEFO, *Hist. Heb.* XI, 8.45).

importância dessa tradução para os judeus¹⁷¹ dispersos, tanto os do Egito como os da Ásia e Macedônia, falantes do grego.

Conforme relato de Edersheim (1953, p.1456), a Palestina foi governada pelos Ptolomeus e, posteriormente, passou a ser dominada pela Síria. Antíoco IV, Epifânio (175-164), determinou substituir o judaísmo pelo helenismo, momento em que aconteceu a revolta dos macabeus. Estes saíram vencedores e estabeleceram uma dinastia sacerdotal que se manteve de 142 a 63 a.C. Muitos conflitos e disputas foram levantados nesse período porque a família dos macabeus não era de linhagem real (Davi) e nem sacerdotal (Arão), como Flávio Josefo cita na obra *História dos Hebreus* (VIII. 467).

Na continuidade de seus relatos, Edersheim (1953, p. 1468) informa que, com a tomada de Jerusalém por Pompeu (63 a.C.), encerra-se a atuação dos macabeus e a independência da Palestina, passando esta para o domínio romano com a obrigação de pagamento dos tributos. Com o controle da Judeia pelos romanos, Antipater foi designado procurador e Hircano sumo-sacerdote. Os filhos de Antipater, Fasael e Herodes, foram designados governadores da Judeia e Galileia, respectivamente. Com a morte de Antipater e Fasael, Herodes recebeu de Antonio e Otávio o título de rei dos judeus, em 40 a.C. Herodes desenvolveu um projeto arrojado de construções de fortalezas, cidades como a de Cesareia,¹⁷² e ainda, a

¹⁷¹ Além de Ptolomeu ter mantido o acordo com os judeus a respeito dos seus costumes e culto, no império romano essa liberdade se manteve. Na obra *Doze césores*, Suetônio (s/data, p. 66) faz menção a uma carta que o imperador Augusto escreveu a Tibério com o seguinte comentário sobre costumes judaicos: "Não há judeu que jejue mais rigorosamente no dia do sabbat, como eu jejuo hoje." Flávio Josefo (*Hist. Heb.* XV. 10. 698) também menciona as concessões feitas por Augusto a respeito da religião dos judeus. "César Augusto, sumo sacerdote e administrador da República, ordena o que se segue. Sendo a nação dos judeus, não somente no tempo presente, mas também no passado, sempre fiel e afeiçoada ao povo romano, particularmente ao imperador César, meu pai, quando Hircano era o seu sumo sacerdote, ordenamos, com o consentimento do senado, que os judeus vivam segundo as suas leis e costumes, tal como faziam no tempo de Hircano, sumo sacerdote do Deus Altíssimo; que os seus Templos desfrutem sempre o direito de asilo; que lhes seja permitido enviar a Jerusalém o dinheiro consagrado ao serviço de Deus; que não sejam obrigados a comparecer a julgamento no dia de sábado nem na vigília do sábado, após as nove horas."

¹⁷² Flávio Josefo em *História dos Hebreus* (XV. 13. 669) oferece detalhes sobre a construção da cidade de Cesareia, informando que do lado direito, estavam duas colunas de pedra, tão grandes que superavam a altura da torre. Via-se ao redor do porto uma fileira de casas cujas pedras eram muito bem talhadas, e construiu-se sobre uma colina que está meio o Templo consagrado a Augusto. Os que navegam podem vê-lo de bem longe, e há duas estátuas, uma de Roma e outra desse príncipe, em honra do qual Herodes deu o nome de Cesaréia a essa cidade, não menos admirável pela riqueza de suas construções que pela magnificência de seus ornamentos. Quanto à reconstrução do templo, Herodes fez a seguinte proposta aos judeus: "sabeis que o Templo que os nossos antepassados construíram depois de seu regresso do cativo da Babilônia mede em altura sessenta côvados a menos que o construído por Salomão, mas não devemos culpá-los, pois desejavam torná-lo mais suntuoso que o primeiro, porém, estando então sujeitos aos persas e depois aos macedônios,

reconstrução do templo de Jerusalém, iniciada em 19 a.C. Foi nesse ambiente histórico que Jesus nasceu em Belém, distante de Jerusalém 8 km, de acordo com as narrativas dos Evangelhos de *Mateus* e *Lucas*.

O *Novo Dicionário da Bíblia* (vol. II. p. 710-712) situa a morte de Herodes em 4 d.C., e informa que seu reino foi dividido em três áreas para contemplar seus herdeiros. Judeia e Samaria foram destinadas a Arquelau, Galileia e Pereia a Antipas e os territórios do nordeste para Filipe. O governo de Arquelau tornou-se insustentável, e uma delegação da Judéia e Samaria foi enviada a Roma para solicitar o afastamento de Arquelau. A partir desse fato, a Judéia tornou-se uma província romana, passando a ser governada por procuradores nomeados pelo imperador. O primeiro procurador romano na Judeia foi Pôncio Pilatos, que teria atuado no julgamento de Jesus, conforme relatos dos Evangelhos.

Antipas foi denunciado por seu sobrinho Agripa,¹⁷³ que obteve sucesso no seu intento. Sendo seu tio Antipas afastado e exilado, Agripa foi nomeado pelo imperador Calígula como rei. O rei Agripa morreu subitamente e foi substituído por seu filho Agripa (Herodes Agripa II) que governou como rei nos territórios do norte e nordeste da Palestina, sendo seus domínios ampliado por Nero em 56 d.C., Agripa mudou o nome da capital Cesareia para Neronias, em homenagem a Nero. O governo de Agripa II durou até o início da guerra contra Roma a partir de 66 d.C..

Os conflitos entre governantes romanos e governados judeus aumentaram gradativamente, resultando na revolta aberta em 66 d.C., tendo como desfecho a invasão da tropa de Tito e a destruição do templo no ano 70 d.C. Essas lutas e disputas também coincidiram com a crise política do império romano que culminou com a morte de Nero em 68 d.C. Sem dúvida, é inegável a contribuição de Flávio Josefo como fonte para as pesquisas desse período histórico, visto ser ele um judeu que enuncia na posição de romano, como ele próprio deixa transparecer em partes de sua narrativa.

foram obrigados a seguir as medidas que lhes deram os reis Ciro e Dario, filho de Histapes. Agora que sou devedor a Deus da coroa que possuo e uso sobre minha cabeça, da paz de que desfrutamos, das riquezas que acumulei e, o mais importante, da amizade dos romanos, que hoje são senhores do mundo, esforçar-me-ei por demonstrar o meu reconhecimento por tantos favores, dando a essa obra a maior perfeição" (JOSEFO, *Hist. Heb.* XV. 14. 676).

¹⁷³ Agripa era filho de Aristóbulo e neto de Herodes o Grande. Mariane, esposa de Herodes e avó de Agripa, era descendente dos macabeus, neta do sumo sacerdote Hircano II. A dinastia de Herodes era descendente dos edomitas (Idumeus) que foram dominados pelos macabeus no século II a.C. (O *Novo Dicionário da Bíblia*, vol. II. p.712).

Em Flávio Josefo¹⁷⁴ percebem-se os efeitos da herança cultural do período Helenístico que deixou marcas e influência tanto na cultura judaica quanto na história dos primórdios do cristianismo. Jerônimo expressa sua opinião sobre o modo como determinados judeus tornaram-se capacitados em vários campos do conhecimento, agregando à formação judaica certos elementos da formação educacional helenística.

Josefo, para provar a antiguidade do povo judeu, escreve dois livros contra Apião, gramático alexandrino, e expõe tantos argumentos dos autores pagãos, que a mim se me apresenta como um milagre como um homem hebreu, educado desde a infância com as letras sagradas, tenha manuseado toda a biblioteca dos gregos. Que poderia eu falar de Filão, que os críticos proclamam ou o segundo Platão ou o Platão judeu? (JERÔNIMO, *Ep. LXX. 3*).

Outro judeu que se destaca nos primórdios de nossa era é Fílon de Alexandria. Segundo Edersheim (1953, p. 518), Fílon era um judeu helenista e rabino na sinagoga¹⁷⁵ de Alexandria. Algumas ideias deste judeu não eram aceitas por rabinos mais ortodoxos, como por exemplo, a noção de *lógos*. Porém, os primeiros cristãos incorporaram o conceito de *lógos* defendido por Fílon, como é registrado no Evangelho de João 1.1 para apresentar Jesus como a palavra de Deus encarnada, como segunda pessoa da trindade.¹⁷⁶

É nesse momento histórico do século I d.C. que se destaca o judeu Saulo em sua origem, chamado Paulo depois de sua conversão ao cristianismo, no contexto da cultura romana. Apesar de poucos dados a respeito de sua infância,¹⁷⁷ alguns informes bíblicos mostram que ele foi criado na tradição judaica, de acordo com a afirmação em Atos 22.3: “Sou judeu, nascido em Tarso da Cilícia, mas criado nesta cidade (Jerusalém). Fui instruído rigorosamente por Gamaliel na lei de nossos antepassados.” Ele pertencia à tribo de Benjamim, e era capaz de se comunicar em

¹⁷⁴ Na obra *História dos Hebreus*, na parte *Vida de Flávio Josefo*, escrita por ele mesmo (p. 957), em sua autobiografia Flávio Josefo relata: “Aos 19 anos iniciei-me na vida civil e abracei a seita dos fariseus, que se aproxima mais que qualquer outra da dos estoicos, entre os gregos.”

¹⁷⁵ Hale (1983, p. 13) informa que durante o exílio dos judeus, na Babilônia, a instrução religiosa foi prosseguida pelos sacerdotes e levitas, numa tentativa de conservar o conhecimento de Jeová vivo. Esses locais de adoração e instrução tornaram-se conhecidos como “sinagogas”, a palavra grega que significa “reunidos, juntos”.

¹⁷⁶ No princípio era o Verbo, e o Verbo estava com Deus, e o Verbo era Deus. *Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος.* (João 1.1).

¹⁷⁷ Não há informação exata sobre data de nascimento do apóstolo Paulo. Becker (2007, p. 55) verifica que “na época de sua vocação, Paulo já havia concluído seu período de formação profissional, bem como sua formação farisaica. Daí, é possível e faz sentido supor uma idade entre 20 e 25 anos para a sua vocação. Isso leva a uma data de nascimento com tolerância de alguns anos para antes ou depois, em torno de 10 d.C., portanto, nos últimos anos do império de Augusto (morto em 14 d.C.)”.

hebraico, aramaico e grego e tinha domínio fluente do grego,¹⁷⁸ no contexto da cultura helenística. Paulo era descendente de família judaica da diáspora, nasceu em Tarso, cidade da Ásia Menor, pertencente ao império grego e posteriormente ao domínio do império romano. Becker faz algumas observações sobre a formação judaica de Paulo no contexto helenístico.

Assim é de supor que ele, desde a infância, fosse habituado a falar a língua comum da diáspora como *língua franca*. Além disso, deve-se mencionar que o nível de educação de Paulo, por um lado, está concentrado na versão grega da Bíblia (Paulo utiliza a *Septuaginta*), sendo, por outro lado, significativamente determinado pela cultura geral helenística. Paulo, enfim, como cristão, também visitou quase somente cidades helenístico-romanas, provavelmente também um reflexo de sua socialização em ambiente helenístico urbano. Isso, por sua vez, ajusta-se a cidade helenística de Tarso, como lugar de sua juventude (BECKER, 2007, p.59).

De acordo com relatos de Pena (2010, p.29), a cidade de Tarso estava localizada numa região helenizada durante a dinastia dos Selêucidas. Os habitantes da região mantinham como padrão cultural as tradições, a literatura e a língua grega. Em 67 a.C., a cidade foi anexada à recente Província romana da Cilícia, da qual se tornou capital administrativa. Em 51 a. C., teve como procônsul Marco Túlio Cícero.

Em sua narrativa, Grimal (2008, p. 30-31) comenta que no período do triunvirato, coube a Marco Antônio o governo da parte do oriente para conquista definitiva da Alta Ásia. Tarso era o local de apoio para as estratégias militares e políticas de Marco Antônio e foi nesse contexto que ele recebeu Cleópatra em Tarso, como uma princesa vassala, e a entrada triunfal dela teria sido por um portal que é conservado até os dias atuais, como marco histórico. Atualmente, a cidade de Tarso integra o país da Turquia, e é um local muito visitado pelo seu valor histórico. Na parte central da cidade foi preservado e restaurado o portal de Cleópatra, porque essa era uma ligação do porto no mediterrâneo com a cidade.

No século I d.C., Tarso era um dos eixos do comércio internacional entre o mundo semita, o planalto Anatólio e as cidades gregas viradas para o Egito e a Europa. A posição estratégica da cidade de Tarso a colocou em destaque no contexto histórico do Oriente helenizado, como afirma Pena (2010, p.30): “todos os ramos das artes liberais figuravam em Tarso, poesia, retórica e filosofia, esta sobretudo com forte ascendente na tradição estoica local.”

¹⁷⁸ Becker (1983, 2007, p. 59) verifica que a língua grega de Paulo, usada na escrita das epístolas, não só está livre de fortes semitismos (portanto, dificilmente aprendida mais tarde, como língua estrangeira em Jerusalém), como também segue com independência o estilo grego.

Fabris (1996, p. 25) menciona algumas figuras que foram destaque em Tarso ou que reconheceram o seu valor cultural. Atenedoro, mestre de Augusto, contribuiu para que Tarso se ampliasse como um centro cultural. O depoimento de Estrabão é elogioso às escolas de Tarso. Outro destaque é a tradição de poetas e filósofos naquele local, como Antípatro, chefe da stoa, mestre de Panécio, academia platônica e o epicurista Lísias.

A composição da biografia de Paulo tem como base os dados fornecidos através do livro de *Atos*¹⁷⁹ e de suas próprias epístolas, na busca de interligar informações bíblicas com as da própria História. De acordo com pesquisas de Fabris (1996, p. 16), algumas fontes contribuem para o desenvolvimento cronológico da vida do apóstolo Paulo, entre estas, é levado em conta o conjunto das sete epístolas consideradas autênticas. Com esse material que forma uma documentação interna, comparado às demais fontes externas de outros textos, torna-se possível uma ordem cronológica da vida desse apóstolo, da sua conversão até sua prisão em Roma. Em especial, na epístola aos *Gálatas*, Paulo fornece uma ordem temporal de suas atividades, o que permite uma associação com outros fatos históricos, para situar as prováveis datas dos acontecimentos. Alguns dados nas epístolas aos *Coríntios* ajudam a decifrar as possíveis épocas de alguns acontecimentos, como o relato do levantamento da oferta de colaboração à igreja de Jerusalém, em que Paulo menciona (2 *Cor.* 9.2) o incentivo que as igrejas da Macedônia tiveram em ajudar pelo exemplo da atitude da igreja de Corinto.¹⁸⁰

A biografia de Paulo é introduzida no livro de *Atos* com a narrativa do momento da sua conversão. A história é contada em três momentos diferentes. Na primeira vez, o narrador é, supostamente, Lucas e nas outras vezes o próprio Paulo conta sua

¹⁷⁹ Em relação a certos desencontros entre informações contidas na narrativa de *Atos* e a epístola aos *Gálatas*, Becker faz a seguinte observação: “a participação do autor de *Atos* na descrição de Paulo certamente não consiste somente na coleção de tradições isoladas, nem só na remodelação literária das mesmas ou na sua interligação. Bem mais, *Atos* mostra (juntamente com o terceiro evangelho) um esboço teológico próprio que se enraíza na situação eclesial do final do primeiro século e que quer estar a serviço dessa Igreja. A apresentação de Paulo nos *Atos* insere-se nesse interesse. Por essa razão, Paulo não é descrito como pessoa biograficamente significativa dos inícios da Igreja, nem como teólogo de destaque da primeira geração cristã, mas é caracterizado como ator decisivo no desenvolvimento do cristianismo, desde a comunidade primitiva de Jerusalém até a Igreja espalhada pelo mundo todo. Essa é a razão porque só se alude de passagem ao martírio de Paulo (20.25, 38; 21.13) e, inversamente, a permanência do Apóstolo na capital do Império Romano aparece como final glorioso dos *Atos*. Por isso mesmo, nenhum discurso paulino nos *Atos* valoriza a teologia do grande missionário. Discursos são colocados na boca de Paulo para mostrar em que direções vão os acontecimentos eclesiais, segundo a visão de *Atos*” (BECKER, 2007, p. 30).

¹⁸⁰ “Porque bem sei a prontidão do vosso ânimo, da qual me glorio de vós para com os macedônios; que a Acaia está pronta desde o ano passado; e o vosso zelo tem estimulado muitos” (2*Cor.* 9.2).

experiência. Sendo um judeu zeloso, pertencente ao grupo dos fariseus, empenhou-se na perseguição contra os seguidores de Jesus. Segundo a narrativa de Lucas¹⁸¹ (*Atos*, 9. 1-31), quando Saulo se dirigia a Damasco para executar as prisões de seus perseguidos, de repente brilhou ao seu redor uma luz vinda do céu. Nesta visão, Jesus o indaga: Saulo, por que você me persegue? A partir desse encontro, aconteceu a conversão de Saulo, tendo início sua trajetória como missionário, pois conversão e chamada na vida de Paulo são entendidas a partir de um processo conjunto.

De acordo com a narrativa de *Atos*, pode-se então pensar que dois fenômenos inseparáveis teriam acontecido na vida de Paulo: sua conversão e sua chamada missionária. A conversão na vida dele significaria mudança de meta, objetivos e nova atitude no modo de pensar e agir. Schreiner (2015, p. 42) atenta para o fato de que a partir do evento da conversão, Paulo estabeleceu uma nova leitura e significado da lei de Moisés e o lugar do judaísmo no plano de Deus para salvação da humanidade. Um ponto comum nas três narrativas em Lucas sobre a conversão de Paulo é a imagem da luz forte que brilhou causando-lhe cegueira. Quando sua visão voltou, sua perspectiva de enxergar o mundo era outra, razão da sua disposição em desbravar os mares para alcançar os não contemplados com a notícia da vinda, morte, e ressurreição de Jesus.

Com o objetivo de alcançar a evangelização dos gregos, integrantes do império romano, Paulo manifesta pensamentos filosóficos que remetem a pensadores da Antiguidade grega, por ser familiar ao grupo a que ele se dirige. Conforme opinião de Johnson (2012, p. 134), quando se lança um olhar para o primeiro século d.C., situa-se o apóstolo Paulo na conjuntura do início do cristianismo. Como disseminador dos ensinamentos de Jesus Cristo aos gentios (não judeus), falantes do grego, Paulo identificou-se com um público de base comum, no contexto da cultura helenística, fato determinante na exposição de pontos de vista na transmissão de sua mensagem.

¹⁸¹ No Novo Testamento, *Atos dos Apóstolos* se caracteriza como fonte de informações para o início do Cristianismo. Lucas, suposto autor do Evangelho que leva seu nome, se coloca como um historiador, dirigindo-se a Teófilo nos seguintes termos: “eu mesmo investiguei tudo cuidadosamente, desde o começo, e decidi escrever-te um relato ordenado, ó excelentíssimo Teófilo (*Lucas*, 1.3). Ele é identificado também como autor de *Atos dos Apóstolos*, e assim introduz os relatos: “em meu livro anterior, Teófilo, escrevi a respeito de tudo que Jesus começou a fazer e ensinar (*Atos*, 1.1).

Nos fatos levantados por Fabris (1996), nota-se que Paulo não menciona sua terra de nascimento e nem comenta sobre sua cidadania romana, sendo esses dados informados apenas no livro de *Atos*. No entanto, Fabris (1996, p. 24) faz algumas inferências baseadas em alguns relatos de Paulo que podem contribuir para uma ligação às narrativas de Lucas no livro de *Atos*. Na epístola aos *Gálatas*, Paulo informa que depois de sua trajetória,¹⁸² após sua conversão, ele foi para Arábia e em seguida para Damasco e só depois de três anos voltou à Jerusalém onde esteve com Pedro por quinze dias, concluindo: “depois fui para as partes da Síria e da Cilícia” (*Gálatas*, 1.21). Assim, pode-se deduzir que havia uma identificação de Paulo com essa região, sabendo-se que Tarso, onde supostamente ele nasceu, fazia parte da região da Cilícia.

Quanto ao questionamento sobre a cidadania romana de Paulo, Heyer (2008, p. 17) argumenta que é impossível encontrar no conteúdo das epístolas, por ele escritas, alguma sinalização que possa concordar com o relato de Lucas no livro de *Atos*, onde há informações sobre sua cidadania romana,¹⁸³ por direito de nascimento. Quanto a essa questão, este autor pondera que o silêncio de Paulo se presta ao fato de estar mais interessado em provar que é judeu, para justificar sua identidade e seu posicionamento diante de seus opositores nas sinagogas.

As viagens missionárias de Paulo estão diretamente relacionadas às igrejas por ele fundadas e sua comunicação com algumas delas por meio das epístolas. Lucas registra que Barnabé, enviado pela igreja de Jerusalém aos que se reuniam em Antioquia da Síria, foi a Tarso para obter a ajuda de Paulo em seu trabalho entre os gentios de Antioquia (*Atos*, 11.25). Barnabé e Paulo permaneceram ensinando em Antioquia por mais ou menos um ano e Lucas registra que naquele local os discípulos pela primeira vez foram chamados cristãos (*Atos*, 11.26).

A igreja de Antioquia enviou Paulo e Barnabé para a realização oficial da primeira viagem missionária. Eles navegaram para Selêucida e de lá para Chipre. Nota-se que o trajeto da primeira viagem incluía duas ilhas de importância na cultura grega.

¹⁸² “Nem tornei a Jerusalém, a ter com os que já antes de mim eram apóstolos, mas parti para a Arábia, e voltei outra vez a Damasco. Depois, passados três anos, fui a Jerusalém para ver a Pedro, e fiquei com ele quinze dias. E não vi a nenhum outro dos apóstolos, senão a Tiago, irmão do Senhor.” Depois fui para as partes da Síria e da Cilícia” (*Gálatas*, 1. 17-20).

¹⁸³ E, vindo o tribuno, disse-lhe: Dize-me, és tu romano? E ele disse: Sim. E respondeu o tribuno: Eu com grande soma de dinheiro alcancei este direito de cidadão. Paulo disse: Mas eu o sou de nascimento (*Atos*, 22. 27, 28).

Confome observa Hale (1983, p. 235), Paulo estivera em Creta e, ao partir, deixou Tito para cuidar da organizacao da igreja (*Tito*, 1.5).¹⁸⁴

De Creta chegaram a Salamina,¹⁸⁵ onde havia uma sinagoga dos judeus, e lá ministraram os ensinamentos aos judeus e gentios. Salamina fica distante de Atenas cerca de 30 km. Local histórico importante, pois lá, no século V a.C., foi travada a luta vitoriosa dos gregos contra os persas.

Schreiner (2015, p. 45) argumenta que o chamado de Paulo foi específico para levar o evangelho aos não judeus e na epístola aos *Gálatas* ele assume seu papel de apóstolo aos gentios. Assim, Paulo se coloca como responsável pelo evangelho da incircuncisão, ou seja, o evangelho destinado aos não judeus.

E conhecendo Tiago, Cefas e João, que eram considerados como as colunas, a graça que me havia sido dada, deram-nos as destros, em comunhão comigo e com Barnabé, para que nós fôssemos aos gentios, e eles à circuncisão (*Gálatas*, 2.9).

Além dos não judeus havia também os judeus helênicos, e na percepção de Ramos, (2002, p. 210) nos relatos do Novo Testamento, estes formam um grupo de judeus que parece ser bastante numeroso, pois eles falam grego e frequentam mais as sinagogas do que o templo de Jerusalém. Este grupo constitui-se como um dos principais na recepção da mensagem de Jesus, sendo participantes dos fundamentos do cristianismo que acabou por se firmar como religião institucional.

As viagens de Paulo serviram como oportunidade de seu contato com a cultura do mundo grego e os relacionamentos firmados em cada lugar foram essenciais para o processo de evangelização, além das fronteiras da Judeia. Quando os discípulos receberam a incumbência da propagação do evangelho, o autor de *Atos* relata as instruções deixadas por Jesus: “Mas recebereis poder, ao descer sobre vós o Espírito Santo, e ser-me-eis testemunhas, tanto em Jerusalém, como em toda a Judéia e Samaria, e até os confins da terra” (*Atos*, 1.8).

Após encerrada a terceira viagem missionária, Paulo retornou a Jerusalém e lá foi preso, sendo enviado ao Procurador Romano em Cesareia,¹⁸⁶ no governo do

¹⁸⁴ “Por esta causa te deixei em Creta, para que pusesses em boa ordem as coisas que ainda restam, e de cidade em cidade estabelecesses presbíteros, como já te mandei” (*Tito*, 1.5).

¹⁸⁵ “E, chegados a Salamina, anunciavam a palavra de Deus nas sinagogas dos judeus; e tinham também a João como cooperador (*Atos*, 13.5).

¹⁸⁶ Segundo as informações de Flávio Josefo, quando os romanos dominaram a Judeia, as cidades foram sendo conquistadas e “Pompeu restituiu aos seus antigos habitantes as que estavam bem dentro, em terra firme, a saber: Hipona, Citópolis, Pela, Diom, Samara, Maressa, Azoto, Jamnia e

Imperador Nero.¹⁸⁷ No tempo do aprisionamento de Paulo, em consequência do atrito religioso com os judeus em Jerusalém, Félix era procurador¹⁸⁸ da Judeia. No livro de *Atos* 23 há o relato do modo como Paulo foi conduzido de Jerusalém para Cesareia.

E escreveu uma carta, que continha isto: Cláudio Lísias,¹⁸⁹ a Félix, potentíssimo presidente, saúde. Esse homem foi preso pelos judeus; e, estando já a ponto de ser morto por eles, sobrevim eu com a soldadesca, e o livre, informado de que era romano. E, querendo saber a causa por que o acusavam, o levei ao seu conselho (*Atos*, 23. 25-28).¹⁹⁰

Nota-se que no texto em grego o termo traduzido como carta está grafado epístola, no acusativo (ἐπιστολήν). O introito da epístola segue o modelo romano: “Cláudio Lísias, a Félix, potentíssimo presidente, saúde.” Pode-se dizer que esta é uma epístola documento, pois faz parte de um protocolo de registro de ações tomadas por parte dos responsáveis por setores da procuradoria romana, instalada em regiões da Palestina.

Paulo foi encaminhado oficialmente para ser julgado pelo procurador romano em Cesareia. Para evitar qualquer possibilidade de julgamento em Jerusalém, com a participação dos judeus, alegando a prerrogativa de cidadão romano, Paulo apelou para a corte de César. Segundo Fabris (1996, p. 23), o argumento mais favorável à questão da cidadania de Paulo é o fato de seu pedido para ser julgado em Roma, oriundo de um processo iniciado em Cesareia, perante o procurador romano. Paulo aguardou pelo julgamento por dois anos, até a substituição do procurador Felix pelo recém chegado Festo. Em sua visita a Jerusalém, o novo procurador romano foi

Aretusa, como também as que a guerra destruíra completamente. Quis ele que as cidades marítimas ficassem livres e fizessem parte da província, a saber: Gaza, Joze, Adora e a torre de Estratão, que Herodes depois mandou reconstruir com grande magnificência e enriqueceu com portos e belos Templos, mudando-lhe o nome para Cesaréia” (JOSEFO, *His. Heb.* XIV. 8. 577).

¹⁸⁷ Tácito (*Anais*, XV. 44), na narrativa da acusação de Nero aos cristãos como responsáveis pelo incêndio de Roma, cita o procurador Pôncio Pilatos no julgamento da morte de Cristo, o personagem que deu origem ao movimento dos cristãos.

¹⁸⁸ A função do procurador na Judeia era de controle da província, responsável pelo exército de ocupação que ficava aquartelado em Cesareia, com um destacamento em Jerusalém, na fortaleza de Antonia. Tinha poder nos julgamentos e podia reverter sentenças capitais decretadas pelo sínédrio, as quais tinham que ser-lhe submetidas. O procurador nomeava o sumo sacerdote e era guardião das vestes sacerdotais. Os procuradores da Judeia (governadores) eram sujeitos à autoridade superior do legado imperial (propreter) da Síria. Sua sede de governo ficava em Cesareia (*O Novo Dicionário da Bíblia*, vol. III. p. 1317).

¹⁸⁹ Cláudio Lísias, tribuno militar, aparece pela primeira vez na narrativa dos *Atos* quando protege Paulo de uma multidão hostil de judeus do lado de fora do Templo de Jerusalém. O texto não afirma explicitamente o motivo pelo qual o tribuno prende Paulo, mas presume-se que ele foi preso para investigação, como fica claro mais adiante durante o interrogatório. Sabendo da intenção dos judeus em tirar a vida de Paulo, Cláudio Lísias organizou uma escolta militar para conduzi-lo a Cesareia (*O Novo Dicionário da Bíblia*, vol. I. p. 299).

¹⁹⁰ γράψας ἐπιστολήν ἔχουσιν τὸν τύπον τοῦτον (*Atos* , 23.25).

interpelado pelo sumo sacerdote e os principais dos judeus, insistindo na acusação contra Paulo. Festo assim relata a situação ao rei Agripa:

Acerca do qual, estando presentes os acusadores, nenhuma coisa apontaram daquelas que eu suspeitava. Tinham, porém, contra ele algumas questões acerca da sua superstição, e de um tal Jesus, morto, que Paulo afirmava viver. E, estando eu perplexo acerca da inquirição desta causa, disse se queria ir a Jerusalém, e lá ser julgado acerca destas coisas. E, apelando Paulo para que fosse reservado ao conhecimento de Augusto, mandei que o guardassem até que o envie a César (*Atos*, 25.18-21).

Para cumprimento do apelo de Paulo para ser julgado em Roma, foi empreendida uma viagem, narrada em *Atos* com muitos detalhes. Após um naufrágio, a tripulação e os presos permanecerem na Ilha de Malta durante três meses, depois, tomaram um navio que se dirigia a Alexandria, e chegando a Roma, Paulo permaneceu em uma prisão domiciliar por dois anos.

Não há relatos bíblicos sobre as viagens de Paulo, empreendidas depois de seu primeiro aprisionamento em Roma, e nem fonte segura que forneça informações sobre sua morte, mas conjecturas a partir de outros acontecimentos históricos. Supõe-se que depois do incêndio de Roma, em 64 d.C., o imperador Nero teria culpado e punido os cristãos, e que, possivelmente, nesse momento Paulo teria sido preso novamente. Há uma versão que indica o segundo aprisionamento e morte de Paulo em Roma, sustentado por algumas indicações na epístola 2 *Timóteo*.¹⁹¹

Essa é uma das versões que vigora também na apresentação dos locais históricos em Roma. Junto ao espaço geográfico do *forum* romano existe o chamado cárcere *Mamertinum*, onde os apóstolos Pedro e Paulo teriam ficado nos momentos que antecederam o martírio final deles. Atualmente, o local da antiga prisão funciona como museu e duas igrejas que estão superpostas ao espaço subterrâneo do cárcere.¹⁹²

¹⁹¹ Na segunda epístola a Timóteo algumas referências contribuem para o entendimento de que Paulo estava preso em Roma. “Portanto, não te envergonhes do testemunho de nosso Senhor, nem de mim, que sou prisioneiro seu” (2*Tim.*, 1.8). “O Senhor conceda misericórdia à casa de Onesíforo, porque muitas vezes me recreou, e não se envergonhou das minhas cadeias. Antes, vindo ele a Roma, com muito cuidado me procurou e me achou” (2*Tim.* 1. 16-17). “Ninguém me assistiu na minha primeira defesa, antes todos me desampararam” (2*Tim.* 4.16). “Porque eu já estou sendo oferecido por aspersão de sacrifício, e o tempo da minha partida está próximo” (2*Tim.* 4.6).

¹⁹² Com base em uma visita em agosto de 2016 ao local da prisão chamada Mamertina, junto ao forum romano, as informações indicam que a prisão foi usada em 63 a.C. para aprisionar os membros da segunda conspiração de Catilina. Supõe-se que Pedro e Paulo estiveram presos naquele local até o momento da condenação final. Não se sabe quando a prisão deixou de ser usada permanentemente, mas o lugar foi utilizado pelos cristãos desde os tempos medievais e é atualmente

No final de sua obra, Becker (2007, p. 657) apresenta duas vertentes sobre a morte de Paulo, uma com base em Clemente¹⁹³ e a outra em Eusébio.¹⁹⁴ Quanto a correspondência de Clemente escrita de Roma à igreja de Corinto, no final do primeiro século da era cristã, terá sido produzida mais ou menos na mesma época de *Atos dos Apóstolos*. Poderia inclusive constituir-se no documento mais antigo referente à morte de Paulo. Com base em I *Clemente* (5. 4,7) Becker observa a concordância da versão de Clemente¹⁹⁵ com a da tradição cristã, de que Paulo e Pedro foram condenados em Roma.

Na versão de Eusébio em sua obra *História Eclesiástica* (II. 22.2), Paulo teria recuperado a liberdade em Roma, realizado seu projeto de visita à Espanha, e então em seu retorno, teria sido aprisionado e condenado. Essa posição tem como base uma tentativa de harmonizar o livro de *Atos* com a *Epístola aos Romanos* e 2 *Timóteo*. Diante das incertezas, Becker (2007, p. 657), em relação às informações sobre a morte de Paulo, finaliza: “Assim sendo, no caso de Paulo, brilham até hoje, com mais clareza, seus testemunhos epistolares.”

As epístolas de Paulo têm uma grande relevância como fonte nos estudos que procuram examinar a história dos cristãos primitivos do século I d.C., sabendo-se que ele procurou responder a indagações e conflitos daquela época, na perspectiva de uma pluralidade cultural, em que as influências do período Helenístico ainda perduravam tanto na cultura romana quanto na judaica.

ocupado por duas igrejas superpostas: *San Giuseppe dei Falegnami*, na parte superior e *San Pietro in Carcere*, na parte inferior.

¹⁹³ São Clemente (35- 100 d.C.), também conhecido como Clemente Romano, era o bispo de Roma. Segundo Jaeger (1965, p. 26), o documento mais antigo posterior aos apóstolos é a epístola de *Clemente aos Coríntios*, escrita na última década do primeiro século de nossa era. Jaeger (1965, p. 27-28) observa que Clemente também usa os recursos da retórica pelas referências aos exemplos mais antigos e os mais recentes. O propósito da epístola toma como base o *tópos* “a discórdia interna tem feito cair grandes reis e destruído Estados poderosos”. Para Jaeger, este *tópos* era usado como exploração e diferentes aplicações em diversas situações de conflitos.

¹⁹⁴ No prefácio da obra *História Eclesiástica* (2012), o tradutor Wolfgang Fischer informa que “Eusébio, bispo de Cesaréia, nasceu em cerca de 270, faleceu no ano 339/340. A data de seu nascimento só pode ser inferida de sua obra, pois ele narra a perseguição dos cristãos sob Valeriano (258-260) como sendo algo do passado, e os eventos seguintes como sendo contemporâneos seus. Não se sabe onde nasceu, mas passou a maior e mais importante parte de sua vida em Cesaréia, na época a maior cidade romana da Palestina. Era de família desconhecida, mas certamente cristã, como indica seu nome. Eusébio nada fala de si mesmo em sua extensa obra. Foi bispo de Cesaréia de 313 ou 315 em diante.”

¹⁹⁵ Segundo sua primeira versão da morte de Paulo, com base em Clemente, Becker (2007, p. 657) relata: “o texto (1*Clem.* 5. 5-7) diz: ‘Por seu zelo e sua luta recebeu o prêmio reservado a paciência: sete vezes acorrentado, exilado, apedrejado, fez-se arauto no oriente e no ocidente, e mereceu a verdadeira glória. Depois de pregar a justiça a todo o mundo, tendo chegado ao confim do ocidente, tendo dado testemunho diante dos poderosos, deixou o mundo e recolheu-se ao lugar santo, tornando-se o maior exemplo de paciência.’”

Os coenunciadores (destinatários) de Paulo são identificados como participantes das Igrejas, com as quais ele se comunica através das epístolas. Vale destacar que ao se dirigir a uma determinada comunidade cristã, os argumentos que se estabelecem procuram enfocar alguma situação em destaque, visto que o tratamento nas epístolas se difere pelas características e problemas enfrentados por cada comunidade. Há uma extensão dos ensinamentos para os leitores em geral, visto que os problemas que atingiam os primeiros cristãos se identificam em qualquer época ou cultura, sendo que as instruções e os conselhos, desenvolvidos em cada epístola, são aplicáveis às comunidades cristãs em geral, tanto no passado quanto no presente.

Vale ressaltar que não há exclusividade de destinatários, tanto no discurso de Sêneca quanto no de Paulo, e nessa perspectiva, Mainguenu (2008, p. 129, 130) coloca que mesmo que a enunciação seja marcada pela suposição de um coenunciador, outros destinatários têm a possibilidade de entrar no circuito da enunciação.

8.1 CONSTRUÇÃO DA CENOGRRAFIA COMO INSTRUÇÃO RELIGIOSA DE PAULO À IGREJA DE CORINTO

Como fonte para delimitação do *corpus* de análise neste trabalho foram selecionadas as duas epístolas à igreja de Corinto. Essa escolha se justifica por razões já delineadas anteriormente sobre a penetração da língua grega na cultura judaica, sendo a comunidade de Corinto situada em um dos centros da cultura helenística e ao mesmo tempo romanizada em decorrência de sua ocupação como província do império romano. No sítio arqueológico da antiga Corinto, os vestígios da civilização romana são notoriamente identificados pela exposição de peças no museu que sinalizam a predominância dos hábitos e costumes romanos, visível também na arquitetura.

Kruse (1987, p. 16) destaca pelo menos duas razões que justificam a importância de Corinto frente às outras províncias romanas. Por um lado, sua privilegiada localização portuária que atraía o interesse comercial entre orientais e ocidentais. Por outro lado, foi o local de sede dos jogos bienais do istmo de Corinto. Agregado a

esses fatos, acrescenta-se também o papel da cidade de Corinto como local de culto pagão.¹⁹⁶

Como observa Kruse (1987, p.17), nos tempos de Paulo, Corinto havia conquistado o lugar de *pólis* cosmopolitana, pelo fato de agregar representantes de diferentes origens. A cidade foi totalmente destruída em 146 a.C. pelo efeito de guerras e disputas entre romanos e gregos. Porém, a reconstrução por Júlio César, em 44 a.C., devolveu à cidade seu lugar de prestígio no contexto da navegação marítima.¹⁹⁷

Segundo a narrativa do livro de Atos (18, 12-17), a primeira visita de Paulo a Corinto aconteceu durante a última fase da segunda viagem missionária. Quando esteve em Corinto (Acaia), Paulo entrou em contato com Priscila e Áquila, judeus cristãos que haviam recentemente se transferido de Roma para aquele local, onde trabalhavam produzindo tendas. Paulo se juntou a eles nessa atividade e lá permaneceu por mais ou menos um ano e meio, e de lá escreveu a primeira epístola à igreja de Tessalônica. Nesse tempo, Paulo foi acusado por um grupo de judeus perante o novo procônsul de Acaia, Gálio¹⁹⁸ (irmão de Sêneca), mas Paulo foi inocentado das acusações que o ameaçavam.

A narrativa da Terceira Viagem Missionária focaliza os três anos de Paulo em Éfeso (Atos 19) e nesse período, ele escreveu as epístolas à igreja em Corinto.¹⁹⁹ O sítio

¹⁹⁶ Pena (2012, p.39) lembra que em Corinto vigoravam ainda alguns dos mais trágicos e perturbadores mitos gregos da Antiguidade: Medeia, Jasão, Sísifo e Édipo.

¹⁹⁷ Entre o Golfo de Corinto e o Golfo Sarônico, há uma estreita faixa de terra que liga a península do Peloponeso à parte continental da Grécia: o Istmo de Corinto, que também separa o mar Jônico do mar Egeu. Na zona sul desse istmo está localizada a cidade de Corinto, 80 km a oeste de Atenas.

¹⁹⁸ Hale (1983, p. 164) observa que a menção de Gálio é um dos poucos itens históricos mencionados no Novo Testamento que podem ser determinados com um razoável grau de certeza. “Uma inscrição encontrada no templo de Delfos confirma que Lucio Junio Aneu Galio tornou-se procônsul de Acaia durante a vigésima sexta aclamação de Claudio (que ocorreu em 51 d.C). Se Lucas está certo em relatar que Paulo trabalhou em Corinto dezoito meses, antes da vinda de Gálio, e com o edito de Claudio, datado por volta de 49 d.C, é razoavelmente seguro dizer-se que Paulo estava em Corinto nos anos 49-51 d.C. Becker (2007, p. 52) também fornece sua contribuição informando que Lucius Junius Gallio, irmão mais velho do filósofo Sêneca e, como ele, nascido em Cordoba, na Espanha, foi procônsul da Acaia sob Claudio, completando depois sua carreira política. Assim como seu irmão Sêneca, foi obrigado a escolher, sob Nero, a morte voluntária. Seu proconsulado na Acaia é atestado por meio de um edito imperial gravado em pedra e dirigido à cidade de Delfos (a assim chamada “inscrição de Gálio”). Seu governo também pode ser estabelecido cronologicamente com bastante certeza, da primavera de 51 até a primavera de 52 d.C. (possível fator de incerteza: um ano mais cedo)”.

¹⁹⁹ Segundo Hale (1983, p.166) “se Paulo chegou a Éfeso em 52 d.C., os três anos ali duraram até 55 d.C. De Atos 20.16, fica-se sabendo que Paulo estava em Corinto antes de Pentecostes de 56 d.C. Ali, ele deve ter escrito 2 *Coríntios* no outono de 55 d.C, para dar tempo de passar os três meses

arqueológico de Éfeso é um dos mais bem conservados, inclusive a fachada da biblioteca. Em partes da rua principal são encontrados pisos de mármore. Em algumas residências, a estrutura, arquitetura, piso e decoração artística estão sendo mantidas e restauradas, respeitando a forma original.

Durante o período que Paulo viveu em Éfeso²⁰⁰ foram grandes as tribulações e perseguições por parte dos próprios judeus que rejeitavam os seus ensinamentos. Toda a situação vivida por Paulo, desde a sua conversão, contribuiu para sua própria convicção de sua transformação e missão em compartilhar sua nova visão do judaísmo. É nessa perspectiva que ele se apropriou do recurso da produção de epístolas para contar sobre sua nova vida, a partir da luz que brilhou no seu trajeto para Damasco. Essa mesma luz iluminou sua mente para compreender os significados mais profundos da lei de Moisés, enxergando-a como uma releitura que se ligava ao sacrifício de Cristo como demonstração de amor ao mundo. É nesse espírito que Paulo realizou suas viagens missionárias e manteve contato com os grupos que ele já havia organizado como igrejas. As epístolas à igreja de Corinto são mostras dessa atitude de Paulo, pois o contato entre pessoas separadas pela distância era favorecido pelo uso do gênero epistolográfico, que servia como meio de sua aproximação com a igreja.

No período Helenístico, as formas de abertura da escritura de uma epístola seguiam o modelo grego ou o oriental. Brakemeier (2008, p. 19) exemplifica a epístola de Tiago que serve como identificação da forma grega que é resumida, condensada em uma única sentença: “Tiago, servo de Deus, e do Senhor Jesus Cristo, às doze tribos que andam dispersas, saúde” (*Tiago*, 1.1). O modelo oriental traz a saudação em uma segunda frase. Paulo segue a forma oriental, mas amplia o modelo com adendos explicativos, se estendendo além da forma protocolar, como mostra a primeira epístola à igreja de Corinto.

Paulo, chamado apóstolo de Jesus Cristo, pela vontade de Deus, e o irmão Sóstenes, À igreja de Deus que está em Corinto, aos santificados em Cristo Jesus, chamados santos, com todos os que em todo o lugar invocam o

em Corinto (*At.*, 20:3), antes de partir para Jerusalém. A escrita de 1 *Coríntios* teria sido feita, então, durante o fim do inverno de 54-55 d.C. ou início da primavera de 55 d.C.”

²⁰⁰ Hale (1983, p. 143) observa que a narrativa da Terceira Viagem Missionária (52-56 d.C.) é transferida quase que inteiramente para o ministério de três anos de Paulo em Éfeso (*At.* 19). Quando em Éfeso, Paulo escreveu pelo menos três cartas à igreja em Corinto, uma carta perdida (referida em 1 *Cor.*, 5.9), a 1 *Coríntios* canônica, e uma carta “angustiosa” (referida em 2*Cor.* 2.4; 7.8). De 2 *Coríntios* (12.14; 13.1), sabe-se que Paulo fez uma rápida visita a Corinto e voltou a Éfeso. Deixando Éfeso após o tumulto, Paulo foi para Trôade e depois para a Macedônia e lá ele escreveu 2 *Coríntios*.

nome de nosso Senhor Jesus Cristo, Senhor deles e nosso. Graça e paz da parte de Deus nosso Pai, e do Senhor Jesus Cristo. (1Cor. 1.1-3)

Na primeira epístola, Paulo se coloca junto de seu companheiro Sóstenes²⁰¹ para efetuar a saudação. O introito da segunda epístola também segue o modelo oriental sendo que o companheiro incluído na saudação é Timóteo.

Paulo, apóstolo de Jesus Cristo, pela vontade de Deus, e o irmão Timóteo, à igreja de Deus, que está em Corinto, com todos os santos que estão em toda a Acaia. Graça a vós e paz da parte de Deus nosso Pai, e da do Senhor Jesus Cristo (2 Cor. 1.1-2).

Nas duas epístolas à igreja de Corinto, Paulo também afirma ser apóstolo de Jesus Cristo. A partir dessa sua posição na enunciação, declara seu *ethos* de apóstolo e como enunciador, ele dirige-se à igreja de Corinto. “Paulo, chamado a ser apóstolo de Cristo Jesus à igreja de Deus que está em Corinto.” Diferente da *Epístola aos Romanos*, em que não há menção específica da igreja local, mas a todos os que estão em Roma, na primeira epístola dirigida à igreja de Corinto os destinatários são indicados como os integrantes daquela comunidade.²⁰² Ao direcionar sua epístola à igreja de Deus que está em Corinto (τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ τῇ οὔσῃ ἐν Κορίνθῳ) Paulo²⁰³ escolhe em sua escrita o uso do termo *ekklesía* para se referir à reunião daquela comunidade de Corinto a qual ele se dirige, o que é transcrito *ecclesia* para o latim, na Vulgata (*ecclesiae Dei, quae est Corinthi*). Conforme as informações de Brakemeier (2008, p. 20), o uso do termo grego *ἐκκλησία* (assembleia ou ajuntamento popular), de origem no discurso político, aparece no grego *koiné* da *Septuaginta* para traduzir o termo hebraico *kahal* (congregação de Deus). Portanto, o termo *ekklesía* passa a ter um sentido religioso para os judeus.

Outra característica na forma de saudação entre os judeus é o uso da expressão *shalom* (paz), que no grego *koiné* é traduzido como *εἰρήνη*.²⁰⁴ Na epistolografia oriental também aparece o uso do sintagma “misericórdia e paz”, o que Paulo em

²⁰¹ Segundo informações de Brakemeier (2008, p. 20) “a menção de Sóstenes como co-remetente reforça a natureza oficial da carta. O testemunho, tal como Paulo o transmite, tem o apoio também de outros pregadores. Sóstenes não pode ser considerado co-autor porque a partir do verso 4 Paulo se dirige aos seus destinatários em primeira pessoa do singular. O que se nota é que Paulo está unido a Sóstenes na defesa do evangelho”.

²⁰² Mesmo direcionando sua epístola à igreja de Corinto, Paulo acrescenta a ideia de universalização de sua mensagem [...] “com todos os que em todo lugar invocam o nome de nosso Senhor Jesus Cristo, Senhor deles e nosso” (1Cor. 1.2).

²⁰³ Nas epístolas aos *Romanos* e *Filipenses* Paulo se dirige aos santos e não usa o termo *ekklesia* (igreja).

²⁰⁴ Na narrativa de Lucas 24.36, Jesus aparece aos seus discípulos cumprimentando-os com a expressão: “paz seja convosco” (*Εἰρήνη ὑμῖν*).

1Cor. 1.3 substitui por “graça e paz” (χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη). Segundo Brakemeier (2008, p. 21) Paulo introduz o termo *kháris* (graça) para evidenciar a essência do evangelho que é a proclamação da graça de Deus em doar seu filho para salvação da humanidade. Na sequência da introdução epistolar, Paulo faz o fechamento das saudações com expressões de ações de graças, de acordo o modelo epistolar, mas particulariza como meio de intercessão e gratidão a Deus pela igreja de Corinto.

O propósito da epístola evidencia a construção de uma cenografia que se instaura na enunciação, mediante a situação dos problemas enfrentados por aquela igreja. “Eu vos exorto, irmãos, em nome do nosso Senhor Jesus Cristo: guardai a concórdia uns com os outros, de sorte que não haja divisões entre vós” (1Cor. 1.10). Assim, a cenografia, construída a partir dessa parte introdutória no primeiro capítulo, é apreendida como “instrução religiosa”.

Através de cenas validadas pelo lugar comum do tema sabedoria, Paulo conclama os irmãos daquela igreja a se portarem mediante os preceitos da sabedoria, tão valorizada pelos gregos. Mas essa sabedoria referida por Paulo se distingue daquela sabedoria almejada pela Antiguidade clássica. Paulo faz referência à sabedoria divina. Segundo a observação de Lopes (2008, p. 44) “o conhecimento de Deus não é produto da investigação humana, mas da revelação.” Deus se revelou ao homem por meio do *lógos* e então, a palavra (λόγος) se fez carne e habitou entre os homens, na figura de Jesus Cristo.

A partir da introdução da primeira epístola, Paulo se coloca como enunciador, em seu *ethos* parresiasta, determinando os significados dos termos, recorrentes na cultura helenística, no enquadramento do discurso religioso. Assim, a cenografia construída como “instrução religiosa” deverá tomar, no transcorrer da enunciação, os princípios ditados pela constituição do discurso religioso.

Na segunda epístola, Paulo mantém sua própria designação de apóstolo de Jesus Cristo, dirigindo-se tanto à igreja de Corinto como a todos os santos que se encontravam na Acaia.²⁰⁵ Ao se apresentar como apóstolo, Paulo reitera seu chamado semelhante ao que os doze discípulos de Jesus receberam. Ele também

²⁰⁵ Acaia era uma província romana que ficava na região leste da Grécia e era uma província senatorial de grande prestígio. Segundo Stern, (2008, p.534), possivelmente, Paulo se refere a uma parte da Acaia que incluía Corinto, Atenas e Cencreia, onde havia sido implantado o trabalho missionário.

segue o mesmo modelo da primeira epístola, fazendo introito tradicional, de acordo com os costumes orientais.

A postura de Paulo na segunda epístola aos Coríntios, logo no exórdio, identifica-o em seu *ethos* de “falar franco”, como alguém que usa a escrita da epístola para abrir-se diante de seus destinatários, tanto como aquele que consola, quanto aquele que é consolado. “E a nossa esperança a vosso respeito é firme: sabemos que compartilhando os nossos sofrimentos, compartilhareis também a vossa consolação” (2 *Cor.* 1.7).

As cenas validadas que servem para sustentar a enunciação são principalmente as que conduzem a memória do leitor aos sofrimentos de Cristo. “Assim como os sofrimentos de Cristo são copiosos para nós, assim também por Cristo é copiosa a nossa consolação” (2 *Cor.* 1.5). Nessa direção, a cenografia na enunciação é captada pela forma como o enunciador se expressa a respeito do sofrimento, a partir do exemplo do próprio sofrimento de Cristo. O texto da epístola assume um aspecto de desabafo, fornecendo algumas identificações da subjetividade de Paulo. Quanto às considerações aqui feitas sobre essa cenografia, pode-se interligá-la às concepções de Foucault sobre a escrita de si, através da correspondência.

Escrever é, portanto “se mostrar”, se expor, fazer aparecer seu próprio rosto perto do outro. E isso significa que a carta é ao mesmo tempo um olhar que se lança sobre o destinatário (pela missiva que ele recebe se sente olhado) e uma maneira de se oferecer ao seu olhar através do que lhe é dito sobre si mesmo (FOUCAULT, 2004, p. 156).

Por um lado, na primeira epístola, Paulo instrui a comunidade de Corinto a viver em amor uns com outros. Por outro lado, na segunda, o desejo é o afeto dele para com a igreja e da igreja para com ele. Assim, nas duas epístolas o tema explorado é o amor. Becker (2007, p. 256) aponta que Paulo percebe que Deus chama pelo evangelho e o homem responde com fé, amor, esperança, trilogia que constitui a linha fundamental na qual ele se centra. Quando Paulo afirma em 1 *Coríntios* 13.13 que esses três dons deveriam permanecer, ele enfatiza que dos três o maior é o amor. Pois a origem do amor está em Deus, porque Ele demonstrou seu amor pela humanidade, em que Cristo se doou, morrendo por todos. Por isso, Paulo considera que o amor induz o modo de pensar do indivíduo, a partir do outro e não de si mesmo, e então, ele declara: “Já estou crucificado com Cristo; e vivo, não mais eu, mas Cristo vive em mim” (*Gál.* 2.20). Se Cristo vive em mim é a partir dessa convicção que devo enxergar o outro. Assim, Paulo reconhece que tem a marca da

vida transformada e seu *ethos* pode ser apreendido pelo seu modo de se colocar na escritura de suas epístolas.

8.2 *ETHOS* DISCURSIVO DE PAULO DIANTE DE SEUS LEITORES

Em sua opinião sobre os efeitos da conversão na vida de Paulo, Becker (2007, p. 59) observa que “a vocação é por ele experimentada como reorientação das motivações e crise de identidade, com o que a vida anterior se torna quase sem importância, tornando-se o período posterior ao chamado a sua vida propriamente dita.” Pode ser essa uma razão da ausência de dados biográficos da vida de Paulo, pois na epístola à comunidade cristã em Filipos ele declara “esquecendo-me das coisas que atrás ficam, e avançando para as que estão diante de mim, prossigo para o alvo, pelo prêmio da soberana vocação de Deus em Cristo Jesus” (*Filip.* 3.13 -14). E ainda na epístola à igreja de Corinto, Paulo declara: “Assim que, se alguém está em Cristo, nova criatura é; as coisas velhas já passaram; eis que tudo se fez novo (2 Cor. 5.17). Os poucos informes fornecidos através das epístolas e algumas pontuações percebidas na narrativa de *Atos* permitem a conexão de alguns dados com o modo de enunciar de Paulo e seu *ethos* no discurso.

Segundo Kennedy (1984, p.4), a retórica pode ser considerada como uma qualidade do discurso através do qual o leitor procura decifrar seus propósitos. A escolha e arranjo das palavras são formas técnicas que a retórica disponibiliza na produção dos enunciados. Kennedy (1984, p. 7) aponta que retórica é um fenômeno cultural e difere de cultura para cultura, e nesse sentido, o Novo Testamento é contextualizado no âmago de diferenças culturais marcantes entre judeus e gregos, mas o fato do próprio Novo Testamento ter sido escrito em grego, pressupõe certa condição da capacidade intelectual dos leitores destinatários. A partir dessa visão, Kennedy (1984, p. 15) coloca que *ethos* pode ser compreendido como caráter e credibilidade que o orador/escritor estabelece em sua comunicação. A audiência/leitor confia no que é dito de acordo com a emoção despertada em seu interior e o *logos* revela o argumento lógico desenvolvido no discurso. Em qualquer retórica ou comunicação persuasiva, esses três fatores são universais.

Becker (2007, p. 601) chama atenção para o fato de que Paulo, através de suas instruções e conselhos, procura despertar em seus destinatários os valores éticos que deveriam ser almejados e praticados. Os conteúdos concretos do *ethos*

defendido por Paulo estão profundamente enraizados no sistema de normas daquela época, resultantes ainda dos efeitos da cultura helenística. Porém, ao recorrer aos valores éticos e normas morais do seu tempo, Paulo congrega os valores da herança de sua formação aos compromissos da vida cristã.

O conhecimento e relacionamento com as culturas judaica, grega e romana se tornam evidentes em partes dos textos de suas Epístolas, e assim, citações ou alusões a pensadores da Antiguidade, como também citações da *Septuaginta*²⁰⁶ emergem desses textos como auxílio retórico aos seus ensinamentos, pois uma das facetas da escola de preparação religiosa do grupo dos fariseus era exegese dos textos bíblicos. Alguns exemplos e citações identificados na epístolas aos Coríntios são analisados na terceira parte deste trabalho.

Segundo as descrições históricas de Flávio Josefo (*Hist. Heb.* II part., II. 12. 154-156), no século II a.C. surgiram três seitas entre os judeus. O essênios defendiam que a alma é imortal; a virtude é o meio de se afastar do vício; os bons se tornam melhores nesta vida pela esperança de serem felizes depois da morte, e os maus, que imaginam poder esconder neste mundo suas más ações, são castigados com tormentos eternos. Os saduceus integravam a aristocracia sacerdotal, influenciados pela cultura helenística, adotaram valores que os afastavam do judaísmo tradicional. Tornaram-se conciliáveis com algumas práticas helenísticas, eram mais materialistas quanto ao modo de vida. O ponto fundamental que os distinguia era a rejeição da concepção filosófica da imortalidade da alma e a ressurreição dos mortos. Quanto aos fariseus, eram observadores rigorosos da lei mosaica, acreditavam em anjos e demônios, na ressurreição dos mortos e favoráveis à concepção da separação corpo e alma. Josefo ainda acrescenta:

Havia então entre nós três seitas, divergentes nas questões relativas às ações humanas. A primeira era a dos fariseus; a segunda, a dos saduceus; a terceira, a dos essênios. Os fariseus atribuem certas coisas ao destino, porém nem todas, e crêem que as outras dependem de nossa liberdade, de sorte que podemos realizá-las ou não. Os essênios afirmam que tudo geralmente depende do destino e que nada nos acontece que ele não determine. Os saduceus, ao contrário, negam absolutamente o poder do destino, dizendo que ele é uma quimera e que as nossas ações dependem tão absolutamente de nós que somos os únicos autores de todos os bens e males que nos acontecem, conforme seguimos um bom ou um mau conselho (JOSEFO, *Hist. Heb.*, II part., XII. 9. 520).

²⁰⁶ Segundo Becker (2007, p. 86) Paulo, em sua correspondência, via de regra, cita a *Septuaginta* como a memorizou nos tempos de escola, utilizando também, aqui e ali, o próprio texto da *Septuaginta*.

Na narrativa de *Atos*,²⁰⁷ Paulo se identifica como fariseu, no momento de sua defesa diante do sumo sacerdote em Jerusalém. Quando ele escreveu à igreja de Filipos, anunciou sobre sua origem judaica e de sua ligação com os fariseus. “Circuncidado ao oitavo dia, da linhagem de Israel, da tribo de Benjamim, hebreu de hebreus; segundo a lei, fui fariseu” (*Filip.* 3.6). A fusão das três culturas, judaica, grega e romana interferem na manifestação do *ethos* de Paulo como bem observa Becker.

Paulo é um fariseu rigoroso quanto a Lei, mas, ao mesmo tempo, um habitante de uma cidade helenista, que era um centro de formação helenista. Igualmente, o direito de cidadania romana da família, de orientação farisaica, testemunha a favor de uma abertura ao Império Romano, o que, para uma parte do judaísmo da diáspora, certamente era típico. Paulo, portanto, integra dois mundos em sua pessoa: judaísmo e helenismo. (BECKER, 2007, p. 67).

A construção discursiva²⁰⁸ do *ethos* dito de Paulo como apóstolo se mostra como sustentação da sua função de enviado de Jesus. Heyer (2008, p. 169) aponta para as questões que colocavam em dúvida esta posição: [...] “consequentemente, nos momentos menos oportunos, sua condição de apóstolo será questionada. Seu passado estava exposto a discussões e isso o fazia vulnerável.”²⁰⁹ Quando Paulo escreve à igreja na Galácia, ele ressalta que é apóstolo por causa de seu chamado: “Paulo, apóstolo, não da parte dos homens, nem por homem algum, mas por Jesus Cristo, e por Deus Pai, que o ressuscitou dentre os mortos” (*Gál.* 1.1) Assim como os outros apóstolos, ele era testemunha da ressurreição de Cristo, pois o encontrou e foi por Ele convocado para uma missão especial.

²⁰⁷ “E Paulo, sabendo que uma parte era de saduceus e outra de fariseus, clamou no conselho: homens irmãos, eu sou fariseu, filho de fariseu; no tocante à esperança e ressurreição dos mortos sou julgado. E, havendo dito isto, houve dissensão entre os fariseus e saduceus; e a multidão se dividiu. Porque os saduceus dizem que não há ressurreição, nem anjo, nem espírito; mas os fariseus reconhecem uma e outra coisa.” (*Atos*, 23. 6-8).

²⁰⁸ A construção discursiva do *ethos* de Paulo se estabelece em seu próprio discurso, como enunciador que se apresenta como apóstolo. O *ethos* pode ser considerado dito porque ele próprio se designa como apóstolo de Jesus Cristo.

²⁰⁹ “Mas faço-vos saber, irmãos, que o evangelho que por mim foi anunciado não é segundo os homens. Porque não o recebi, nem aprendi de homem algum, mas pela revelação de Jesus Cristo. Porque já ouvistes qual foi antigamente a minha conduta no judaísmo, como sobremaneira perseguia a igreja de Deus e a assolava. E na minha nação excedia em judaísmo a muitos da minha idade, sendo extremamente zeloso das tradições de meus pais. Mas, quando aprovou a Deus, que desde o ventre de minha mãe me separou, e me chamou pela sua graça, revelar seu Filho em mim, para que o pregasse entre os gentios, não consultei a carne nem o sangue, nem tornei a Jerusalém, a ter com os que já antes de mim eram apóstolos, mas parti para a Arábia, e voltei outra vez a Damasco” (*Gálatas*, 1.11-17).

Eusébio comenta que o número dos apóstolos não era restrito aos doze discípulos que acompanharam o ministério de Jesus, mas se estendia também aos setenta enviados,²¹⁰ os quais não se dão a conhecer os nomes, porém supõe-se que Barnabé, companheiro de Paulo nas viagens missionárias, compunha aquele grupo dos setenta. E assim, Eusébio conclui: “Portanto, de qualquer forma, os apóstolos à imagem dos doze eram muitos mais - o próprio Paulo o era” (*Hist. Ecles.* I. XII. 5).

Ao expor suas ideias a respeito da duplicidade da formação cultural de Paulo, Pena (2012, p. 36) enfatiza que “Paulo integra no seu *curriculum* alguns dos princípios estruturantes da *paideia* grega desde Homero.” Este autor citado toma como exemplo o recurso retórico da imagem do atleta usado por Paulo na primeira epístola à igreja de Corinto. Pena acrescenta que pela descrição de Paulo, da figura do atleta, ele poderia estar enunciando do lugar de alguém que viveu a experiência do atletismo em sua formação na cultura helenística.²¹¹

Quanto à *paidea* grega, Jaeger (1995) analisa os vários campos do saber na cultura grega e a soma do conjunto dos seus valores na formação do cidadão. Este autor toca no tema da conversão ao bem como um alvo da educação filosófica, que origina a ideia de “conversão”. Este termo encontra parte de seu significado na *República de Platão*, em especial no episódio da caverna. Jaeger (1995, p. 889) define que a conversão “é um volver ou fazer girar ‘toda a alma’ para a luz.” Nota-se que essa definição é naturalmente associada à experiência da conversão de Paulo que se torna uma ponte para apropriação do termo filosófico conversão por parte da Patrística, associando-o ao o sentido religioso.

Fabris (1993, p. 33) chama a atenção para o fato de que Paulo vive e atua no contexto da herança da cultura helenística cosmopolita do século I d.C., mas consegue integrá-la com aquela que tem suas raízes no ambiente bíblico e judaico-cristão. Sua postura de apóstolo, chamado para alcançar os não judeus com a sua mensagem, contribui para a manifestação de seu *ethos* de pregador que auto se sustenta sem ser pesado financeiramente às comunidades com as quais manteve relacionamento mais próximo. Conforme a indicação de *Atos* 18. 1-3, em Corinto,

²¹⁰ E depois disto designou o Senhor ainda outros setenta, e mandou-os adiante da sua face, de dois em dois, a todas as cidades e lugares aonde ele havia de ir (*Lucas* 10.1).

²¹¹ Pena (2012, p. 36) assevera que “a participação dos Judeus da Ásia nos espetáculos do mundo pagão é um facto bem conhecido. Em Mileto, por exemplo, os Judeus tinham lugares reservados no teatro e gozavam de vários outros privilégios.”

durante sua estadia de aproximadamente um ano e meio, Paulo se juntou a Áquila e Priscila na confecção de tendas, provando pela própria ação a sua convicção de independência econômica para o próprio sustento. Sendo um missionário independente, Paulo não contava com recursos de fontes institucionais externas para mantê-lo nas atividades evangelísticas. Essa é a razão de sua argumentação diante da igreja de Corinto a respeito do apostolado que ele assumiu, arcando com as despesas de sua sobrevivência, sem ser pesado a ninguém, demonstrando sua atitude de amor, se colocando no papel de pai que procura cuidar dos filhos, como ele expõe:

Os sinais do meu apostolado foram manifestados entre vós com toda a paciência, por sinais, prodígios e maravilhas. Pois, em que tendes vós sido inferiores às outras igrejas, a não ser que eu mesmo vos não fui pesado? Perdoai-me este agravo. Eis aqui estou pronto para pela terceira vez ir ter convosco, e não vos serei pesado, pois que não busco o que é vosso, mas sim a vós: porque não devem os filhos entesourar para os pais, mas os pais para os filhos. Eu de muito boa vontade gastarei, e me deixarei gastar pelas vossas almas, ainda que, amando-vos cada vez mais, seja menos amado. Mas seja assim; eu não vos fui pesado mas, sendo astuto, vos tomei com dolo (2Cor. 12.12-16).

O *ethos* de liberdade de ação que Paulo mostra diante da comunidade de Corinto também se revela diante da igreja de Tessalônica. “Porque bem vos lembrais, irmãos, do nosso trabalho e fadiga; pois, trabalhando noite e dia, para não sermos pesados a nenhum de vós, vos pregamos o evangelho de Deus” (1Tessal., 2.9). Sua franqueza em admitir seu próprio sustento chama a atenção para o fato de que a missão do seu apostolado é realizada pelo amor, como ele mesmo coloca: “Assim como bem sabeis de que modo vos exortávamos e consolávamos e testemunhávamos, a cada um de vós, como o pai a seus filhos (1Tess., 2.11). A tônica sobre o amor que Paulo desenvolve a partir da construção da cenografia das epístolas à igreja de Corinto, se mostra no decorrer de seu discurso, ora focalizando a atitude de manifestação de amor entre os participantes da comunidade, ora da comunidade para com ele e dele para com a comunidade. Ele é o fundador da igreja e se coloca no lugar de pai, tanto quanto aos conselhos, instruções e exortações quanto à sua própria dedicação de pai para filho. Segundo Becker (2007, p. 197), na elaboração do discurso de Paulo, nota-se uma relação entre o *ethos* de apóstolo do evangelho, que Paulo constrói de si mesmo, com o *ethos* de liberdade de ação que se manifesta na prova de seu amor com a igreja. O *ethos* de apóstolo também está inter-relacionado com seu *ethos* de convertido.

Pensando o significado de *ethos*, em sua origem, como habitação da alma, a definição de conversão como volver da alma para a luz contribui para o entendimento do novo direcionamento que o *ethos* de Paulo experimentou em associar toda sua formação cultural herdada de diferentes etnias, para se concentrar nos significados que a nova vida de convertido lhe impunha. Pena (2012, p. 37) pondera que o significado do “*logos* como palavra, razão e inteligibilidade, fazia parte do património cultural dos gregos”. Este autor ainda acrescenta que *logos* também está associado à liberdade de palavra, ou *parresía*. É exatamente este termo em grego (*παρρησία*) que Paulo usa na segunda epístola à igreja de Corinto: “Tendo, pois, tal esperança, usamos de muita ousadia no falar” (2Cor. 3.12).²¹² Pena (2012, p. 38) constata que em várias intervenções de Paulo, nomeadamente o discurso do Areópago, deixará marcas indeléveis na filosofia patrística, “pois o cristianismo floresceu desde os seus primórdios em Atenas, um cristianismo à medida da cidade, feito de intelectuais e apologistas.”

O areópago não era exatamente destinado às discussões filosóficas ou temáticas, mas a finalidade do local era destinada à reuniões do conselho e decisões de assuntos da justiça. Ele ficava situado sobre uma pequena colina bem próxima da parte mais alta onde situava a Acrópole. Uma visita ao local permite vislumbrar que em volta do pequeno elevado onde estava construído o areópago, há muitas árvores que demarcam os locais onde situavam as diversas estátuas, representando os vários deuses. Entre estas, estava uma dedicada ao deus desconhecido, que se transformou em referência para a proclamação da mensagem de Paulo.

O discurso de Paulo no areópago²¹³ tornou-se referência para os primeiros cristãos e a *parresía* como modelo a ser seguido da manifestação do seu *ethos*. A partir de uma forma retórica exemplar, Paulo apresentou aos atenienses o Deus desconhecido, partindo da própria expectativa deles em relação aos deuses. A conjunção *êthos*, *páthos* e *lógos* procedeu harmoniosamente no registro do seu discurso. Mesmo que momentaneamente aquele discurso não tenha causado

²¹² “ἔχοντες οὖν τοιαύτην ἐλπίδα πολλῇ **παρρησίᾳ** χρώμεθα (2Cor. 3.12).

²¹³ “E, enquanto Paulo os esperava em Atenas, o seu espírito se comovia em si mesmo, vendo a cidade tão entregue à idolatria. De sorte que disputava na sinagoga com os judeus e religiosos, e todos os dias na praça com os que se apresentavam. E alguns dos filósofos epicureus e estóicos contendiam com ele; e uns diziam: Que quer dizer este paroleiro? E outros: Parece que é pregador de deuses estranhos; porque lhes anunciava a Jesus e a ressurreição (Atos, 17, 16-18).

grandes efeitos aparentes, diante dos ouvintes, mas a partir daquela experiência, o exemplo da ousadia e coragem no falar continuou a ser um desafio para os cristãos.

O “falar franco” como resultado da coragem em assumir o discurso, com todos os seus riscos, é captado pelo narrador de *Atos* no relato do discurso de Paulo no areópago. Este mesmo *tópos* é identificado no discurso de Paulo ao escrever as epístolas aos Coríntios. É justo afirmar que o *ethos* de Paulo ecoou a partir de sua própria escrita das epístolas e por meio da narrativa de *Atos*. O número de seus leitores tornou-se infinitamente maior do que seus destinatários específicos das epístolas, e assim, o *ethos* de Paulo está sempre se mostrando desafiador como um processo interpretativo que se iniciou no século I d.C., perdurando ativamente na atualidade.

Como observado neste capítulo, a formação judaico-helenística de Paulo contribui para a organização de seu pensamento que se expressa pelo discurso, com os recursos retóricos que naturalmente favorecem sua comunicação através do gênero epistolar. O posicionamento discursivo de Paulo é definido como resultado de sua formação, de suas experiências e herança cultural. O discurso constituinte religioso direciona seus posicionamentos no ato enunciativo e é deste lugar discursivo que ele pronuncia seus discursos.

O ponto de aproximação entre a formação educativa de Paulo e a de Sêneca pode ser identificado pelas influências do período Helenístico. O que Paulo herda do período Helenístico interfere em seu posicionamento religioso, e o que Sêneca recebe daquele período é determinante no seu posicionamento filosófico.

9 FILOSOFIA, LITERATURA E POLÍTICA NA TRAJETÓRIA DE SÊNECA E SEU POSICIONAMENTO DISCURSIVO NAS EPÍSTOLAS

As condições de produção contribuem para realização linguística do discurso, pois segundo os autores Charaudeau e Maingueneau (2008, p. 115), por um lado “o sujeito falante é sempre parcialmente sobredeterminado pelos saberes, crenças e valores que circulam no grupo social ao qual pertence”, por outro lado, “ele é igualmente sobredeterminado pelos dispositivos de comunicação nos quais se insere para falar e que lhe impõem certos lugares, papéis e comportamentos.”

Vale lembrar que a escolha do gênero adotado na produção do discurso é fundamental na construção dos sentidos e a cenografia orienta os rumos da enunciação, a partir de um determinado contexto sociocultural que valida uma memória coletiva. Por isso, faz-se necessário compreender as condições de produção que determinam os discursos de Sêneca, suas experiências nos vários campos do saber e criação literária, sua atuação na esfera social e política e seu papel como continuador do estoicismo na implantação da terceira fase, no período do século I d.C..

O estoicismo teve seu início no período Helenístico e Sedley (2003, p. 8) menciona que esta escola filosófica foi fundada por Zenão de Cítio, sob o ângulo do encontro entre dois mundos: oriente e ocidente. A família de Zenão era originária de região mediterrânea do oriente e transferiu-se para Cítio, área portuária na ilha de Chipre. Não há muitas informações sobre a formação de Zenão, mas sabe-se que ele era um leitor dos pensamentos socráticos. Aos vinte e dois anos ele se fixou em Atenas e seu primeiro mestre foi Crates, da escola dos cínicos. Alguns princípios filosóficos daquele grupo influenciaram as ideias de Zenão em alguns aspectos morais do estoicismo²¹⁴ por ele fundado.

Segundo registros de Sedley (2003, p. 8), Zenão permaneceu em Atenas até sua morte em 262 a.C., sendo sucedido por seu discípulo Cleantes de Assos, (Trôade, região da Turquia). Na sequência das substituições dos dirigentes da escola, entra

²¹⁴ As reuniões de Zenão com seus discípulos aconteciam no Pórtico colorido de Atenas denominado *Stoa* (Estoá). A partir deessa origem, o grupo passou a ser chamado estoicos.

em cena outro filósofo oriental, Crisipo, originário da Cilícia e foi seguido por Diógenes da Babilônia e Antípatro²¹⁵ de Tarso, mestre de Panécio de Rodes.

No período Helenístico, Rodes tornou-se um centro avançado que abrigava o estoicismo. No sítio arqueológico da acrópole de Lindos é possível identificar a maior parte das colunas que sustentava o pórtico que abrigava os participantes da escola estoica que lá se reuniam. Do alto da acrópole avista-se a Baía de São Paulo, onde o apóstolo teria aportado na época de sua terceira viagem missionária.²¹⁶ A praia de Lindos e o local do Colosso de Rodes, uma das sétimas maravilhas do mundo antigo, também são contemplados lá do alto da acrópole de Lindos.

De acordo com observações de Sedley (2003, 27), nos dois últimos séculos a.C. houve uma tendência de descentralização do estoicismo em Atenas e o funcionamento da *Stoa* em Rodes é uma demonstração da opção do regionalismo como forma de reunir participantes da escola estoica. Panécio de Rodes foi substituído por Possidônio que assumiu a liderança da escola, mas optou pela centralização em Rodes. Sedley (2003, p. 30) identifica que aos poucos, o afastamento de Atenas conduziu os filósofos para outras áreas do império romano, a partir da metade do último século a.C.. Tarso também foi uma opção tardia de concentração de filósofos, pois de lá originaram três líderes do estoicismo: Zenão de Tarso, Antípatro de Tarso e os pais de Crisipo também eram daquela cidade. A importância dessa concentração regional de filósofos em Tarso é comprovada pela própria escolha, por parte do futuro imperador Augusto, do seu mestre e conselheiro Atenodoro de Tarso.²¹⁷

Desde o início da fundação da escola, os estoicos procuravam associar intelectualmente, em seu sistema ético, a virtude com a sabedoria, a partir da influência socrática, ponto básico que se manteve em todas as fases, a despeito das modificações que se sucederam. No período Helenístico predominaram quatro

²¹⁵ Em algumas traduções, o nome de Antípatro aparece como Antípater, mas para manter uma única designação, opta-se por seguir o seu nome grego. Antípatro de Tarso (em grego, Ἀντίπατρος).

²¹⁶ “E aconteceu que, separando-nos deles, navegamos e fomos correndo caminho direito, e chegamos a Cós, e no dia seguinte a Rodes, de onde passamos a Pátara” (*Atos* 21.1).

²¹⁷ Atenodoro de Tarso (74 – 07 a.C.) foi aluno de Posidônio de Rodes, e professor de Otaviano (futuro Augusto) em Apolónia. Em 44 a.C., seguiu Otaviano até Roma e continuou a ser seu mentor. Sedley (2003, p. 31) informa sobre a importância dos filósofos de Tarso no ensino do estoicismo em Roma, pois Atenodoro e Estrabão foram escolhidos pelo imperador Augusto para funções políticas e ensino da filosofia em Roma. Atenodoro era conselheiro de Augusto e escreveu sobre ética e moral, tendo suas obras influenciado a formação estoica de Sêneca.

novas correntes filosóficas, sendo o ceticismo e o cinismo²¹⁸ direcionados por uma filosofia mais popular e as escolas de linha mais dogmáticas, e competidoras entre si, foram o estoicismo e o epicurismo.²¹⁹ As quatro linhas filosóficas que se destacaram tiveram suas origens nos postulados socráticos e cada uma tomou uma determinada direção, de acordo com as concepções filosóficas de seus fundadores. Segundo Hadot (2004, p. 153) no platonismo, aristotelismo e estoicismo prevalece a tradição socrática de que o “amor do bem é o instinto primordial do ser humano”. Nestas escolas permanece a dupla finalidade da formação nos campos da política e da filosofia. Hadot (2004, p. 155) observa que por um lado, há aproximação entre essas três escolas, mas, por outro lado, estas fundamentam suas escolhas existenciais em princípios diferentes.

No estoicismo, Zenão concebia a filosofia nos campos da lógica, da física e da ética. Sedley (2003, p. 12) expõe que a ética era respaldada em uma revisão da moral dos cínicos; a física, no *Timeu* de Platão, acrescentando-se o elemento fogo, inspirado em Heráclito; a lógica contempla não só o estudo formal dos argumentos, mas inclui também a tese de como a impressão sensorial é um guia infalível para apreensão da verdade, sendo a impressão cognitiva considerada um tipo de percepção sensorial. Essas questões sobre lógica foram retomadas pelos continuadores da primeira fase do estoicismo, em especial, Crisipo, dando fundamentação às discussões e postulados nos estudos da gramática, desenvolvendo as concepções teóricas de significante e significado.²²⁰

A segunda fase do estoicismo é marcada pela liderança de Panécio de Rodes e a característica mais acentuada desta fase é o ecletismo, com a adesão a

²¹⁸ Segundo Hadot (2004, p. 153) a corrente do ceticismo foi iniciada por Pirro e a do cinismo, por Diógenes, o Cínico. Essas duas correntes não tinham dogmas e nem organização escolar, mas representavam um modo de vida. Sexto Empírico era cético e através de suas críticas ao estoicismo e epicurismo é que se conservaram textos que contém informações destas duas escolas criticadas por ele.

²¹⁹ Novak (1999, p. 258) menciona que “Epicuro de Samos (342/341-271/270), cidadão ateniense, teria sido discípulo do platônico Pânfilo (Cic., ND I 26, 72). Dos dezoito aos vinte anos, efebo em Atenas e companheiro de Menandro, teria ouvido lições na Academia e no Liceu. A seguir, por razões políticas não pode voltar a Samos e passa os anos seguintes em Colofão, Mitilene e Lâmpsaco; provavelmente vai também a Rodes. Elabora o que podemos chamar a sua teoria moral. Em 306 volta a Atenas e cria a Escola do Jardim”.

²²⁰ Em seu artigo *A definição de Zenão da fantasia kataleptike*, Sedley (2014, p.148) fornece a seguinte explicação: “a teoria de Zenão não é apenas empirista, mas de fato identifica seu critério fundamental de verdade, a impressão cognitiva, com um tipo de percepção sensorial. Além disso, a teoria da percepção sensorial em questão é causal. Nossas impressões sensoriais diretas, ou antes, um subconjunto privilegiado delas, obtêm sua apreensão infalível do mundo porque são diretamente causadas por (ἀπὸ – ‘a partir de’) coisas externas das quais são impressões.”

pensamentos de Platão e Aristóteles. Gourunat e Barnes (2009, p.26) na introdução da obra *Ler os estoicos*, relatam que Panécio de Rodes se fixou por algum tempo em Roma e lá se tornou orientador filosófico de Cipião e o acompanhou nas expedições orientais. Panécio se esforçou por adaptar a ética estoica aos costumes romanos, adotando alguns pontos das doutrinas políticas de Platão e Aristóteles, advertindo para as formas mistas de governo. Escreveu sobre o ócio, a tranquilidade da alma e a providência, temas próprios para o espírito romano, destacando-se o título *Sobre os deveres*, obra mencionada por Cícero. Também foram de sua autoria *Da Providência* e um comentário ao *Timeu* de Platão. Porém de suas obras restaram apenas fragmentos e referências doxográficas.

O continuador de Panécio na segunda fase do estoicismo foi Possidônio, mestre de Cícero e amigo de Pompeu. Com sua competência vasta, Possidônio se interessou por história, continuando o trabalho de Políbio, assuntos de teologia e de geometria.

A terceira fase do estoicismo é situada em Roma, em um novo contexto histórico, não mais centrada na escola institucionalizada, mas emergindo de diferentes filósofos independentes, enfatizando a ética como ponto central da filosofia estoica, aproximando-se dos interesses e praticidade do cidadão romano. Hadot (2004, p. 160) pontua que o fenômeno da dispersão das escolas teve consequências para o próprio ensino. Nesse novo contexto, o ensino consiste em explicar textos da 'autoridades', como por exemplo, os diálogos de Platão, os tratados de Aristóteles e as obras de seus continuadores e reformadores. Nesse clima, havia uma tendência de aplicação do conhecimento dos dogmas das quatro grandes escolas (platônicos, aristotélicos, epicuristas e estoicos), sem objetivo de uma especialização. Nessas circunstâncias, amplia-se o interesse pela cultura geral. Segundo Hadot (2004, p. 21), em muitas situações, a filosofia passa a ser concebida como progresso espiritual que opera modificações na vida dos que se submetem aos ensinamentos.

Integrando esse novo cenário, surge Sêneca como filósofo estoico que mantém princípios da escola fundadora, no campo da moral, sustentando que a virtude pode ser adquirida via sabedoria, a qual tem seus ensinamentos na filosofia. A vida de Sêneca coincide também com o novo marco temporal da história do ocidente e parte do oriente, pois ele nasceu em Córdoba, aproximadamente no ano 1 do século I a.C.. Ele era integrante de uma família respeitada em Roma, pois seu pai, Aneu Sêneca, conhecido como Sêneca, o Velho, tem destaque na História por suas

contribuições como renomado retórico, por meio de suas obras produzidas, *Controversiae* e *Suasoriae*. De acordo com observações de Wilson (2007, p. 425), há uma clara influência paterna na formação de Sêneca.

Ainda na infância, Sêneca desenvolveu seus estudos em Roma, tendo como base a oratória e filosofia. Na epístola cento e oito, Sêneca²²¹ recorda a primeira fase de sua formação com os mestres pitagóricos Sótion e Fabiano. Passada a experiência com os pitagóricos, Sêneca se identificou com os estoicos, e ele faz o seguinte comentário a respeito do seu mestre Átalo.

[...] nos tempos em que frequentava a sua escola (onde era sempre o primeiro a chegar e o último a sair); até mesmo durante os passeios do mestre eu o aliciava à discussão de um ou outro problema, aproveitando-me do facto de ele estar sempre pronto a ir ao encontro dos interesses dos seus discípulos (*Ep.* 108. 3).

Com base nas condições da educação romana, Sêneca se destacou no campo da filosofia, literatura e política, na vigência do primeiro século de nossa era. Assim, a sua formação filosófica tem como fonte os pensadores estoicos do período Helenístico. Veillard (2013, p. 230) registra que a história da penetração do estoicismo em Roma tem seus primórdios mais ou menos 155 a. C., quando Atenas, acusada por questões de desentendimentos nos assuntos políticos, enviou três dos seus filósofos mais importantes para defenderem suas posições diante do senado romano. Carnéades²²² era o representante da academia de Platão e discursou sobre os fundamentos da justiça; Critolau, o peripatético e Diógenes da Babilônia, representando os estoicos. A partir dessa experiência, dois filósofos estoicos passaram a ocupar o centro de atenção, por debaterem questões sobre a justiça e política. Veillard (2013, p. 232) constata que por um lado, Antípatro de Tarso (discípulo e sucessor de Diógenes da Babilônia) “favorece primeiramente os reformadores que insistem na igualdade de todos os homens.” Para os problemas dos fundamentos da igualdade, a orientação é dada por Diógenes à legitimidade de direitos. Por outro lado, “os aristocratas apoiam-se no respeito à propriedade privada afirmado por Diógenes, mas apelam a Antípatro para rejeitar a definição do justo como igualdade estrita das partes.” A diferença de tratamento dos problemas levantados, por parte de Antípatro e Diógenes, pode ser concebida não como

²²¹ Em suas epístolas Sêneca não costuma fornecer dados biográficos que possam contribuir para uma montagem cronológica de sua trajetória, porém às vezes escapam algumas informações como as que ele fornece ao longo da epístola 108 em que faz algumas menções à sua juventude.

²²² Carneádes é citado por Cícero na obra *Da República*, III. XVII.

questão de princípio, mas de método. O posicionamento de Antípatro teve certo alcance diante dos romanos, e Veillard (2013, p. 233) reconhece que há alguns pontos de contato entre seus ensinamentos com a nova legislação sobre o direito privado, editada pelo imperador Augusto,²²³ em 18 a.C.

Nota-se que naquele período, filosofia e política estavam interligadas para o bom funcionamento da República, e em seguida, do Império Romano. Paul Veyne (1995, p.11) observa que Cícero criou um modelo de homem total que deveria ser senador, literato e filósofo. Nesse aspecto, Sêneca foi sucessor de Cícero em relação ao desempenho desse triplo papel.

Na concepção de Veillard (2013, p. 235), Sêneca investe em harmonizar política e filosofia, procurando atender outras questões que não foram privilegiadas nas discussões de seus antecessores estoicos mais imediatos. Ele se respalda em Crisipo para abordar a noção de favor como um ato de benevolência, “pois se trata de querer o bem do outro e transformar essa intenção em ação”. A ideia de Sêneca confronta a prática do conceito de favor no campo político, econômico, que no seu tempo e contexto visavam alianças forçadas, aprisionando indivíduos em dívidas de favores, como acontecia no modo de agir do patronato.²²⁴

Sêneca não se limitou a ocupar o lugar de expectador do transcorrer da história política no Principado romano,²²⁵ mas se engajou como participante. Sua família ocupava posição ativa na vida política de Roma, sendo seu irmão Lucio Gálio²²⁶

²²³ Segundo Veillard (2013, p.234) os ensinamentos de Antípatro defendem que a finalidade do casamento não é apenas a procriação, mas em primeiro lugar, a vida em comum dos casais, entrelaçando alma e corpo. Na lei de Augusto, havia punição para o desrespeito e infidelidade entre os casais, tentando corrigir costumes decadentes, fazendo da célula conjugal um espaço de estabilidade e de virtude, na valorização do respeito mútuo.

²²⁴ Venturini (2001, p. 215-216) informa que “o termo patrono era usado para descrever o papel que um indivíduo tinha na sociedade, bem como a atenção que ele recebia em função de suas capacidades materiais e morais: estas lhe davam a autoridade (*auctoritas*) para atuar publicamente, tornando possível a reunião de um grupo de *amici* ao seu redor. Desse modo, havia um contexto romano para a prática do patronato. A *amicitia* não era somente um laço subjetivo de afeição, mas também uma ligação objetiva baseada na assistência mútua e na *fides*, isto é, na lealdade entre os *amici*.”

²²⁵ Grimal (2008, p. 53) menciona que a designação *princeps* era usada no período da República para indicar pessoa que ocupava posição de autoridade e honra, como no caso do líder nas tomadas de decisões no senado. Nesse contexto, Augusto era *princeps senatus* em razão de sua credibilidade, autoridade política e moral. O termo Principado, como regime político, é de uso posterior a esse momento histórico. Portanto, o Principado é a fase convencionada pelos historiadores para designar o Império Romano, a partir de 27 a.C. quando o senado investiu Otaviano, o futuro Augusto, no poder supremo com a denominação de príncipe (*princeps*), “o homem que os deuses designaram como guia”.

²²⁶ O procônsul Lúcio Gálio foi citado no livro de Atos. “Mas, sendo Gálio procônsul da Acaia, levantaram-se os judeus concordemente contra Paulo, e o levaram ao tribunal” (Atos 18.12).

procônsul (administrador público) na província da Acaia, no tempo do Imperador Cláudio. Sêneca foi testemunha da ascensão de quatro imperadores romanos: Tibério, Calígula, Claudio e Nero. Sêneca fornece alguns dados biográficos, mencionando alguns fatos sobre o tempo de sua juventude, que coincidiu com o início do governo do imperador Tibério César,²²⁷ e nesse período, era comum em Roma a prática de diferentes cultos orientais²²⁸ (*Ep.* 108.22). Sêneca faz um retrospecto, remontando ao tempo de sua juventude, para abordar sobre sua transição do pitagorismo ao estoicismo e a importância e desafio de se encontrar um mestre que vivesse de acordo com seus próprios ensinamentos.

No governo de Calígula, Sêneca se destacava como escritor e era alvo de críticas do imperador, como relata Suetônio (s/data, p. 134).²²⁹ A simples inveja do imperador colocou a vida de Sêneca em risco. Mas Calígula foi alertado sobre a debilidade da saúde do escritor e assim não cumpriu seu ato planejado de punição. Referências indiretas a esse respeito são feitas na epístola setenta e oito. Sêneca comenta sobre o problema de saúde de Lucílio, lembrando que na juventude ele próprio passara por situação ainda mais grave, ficando quase tuberculoso. Na sequência do relato ele diz: “muitos homens houve a que a doença adiou sua morte iminente” (*Ep.* 78.6).

Conforme as informações de Shotter (2008, p. 28-29), no governo do imperador Cláudio, Sêneca já era participante oficial do senado e em 41 d.C. foi exilado na ilha de Córsega, por acusação de envolvimento com a sobrinha do imperador e lá

²²⁷ Segurado e Campos informa em nota explicativa (*Ep.* 108. 22) que Tibério César subiu ao poder em 14 d.C. e nesse tempo Sêneca deveria ter entre 15 ou 16 anos.

²²⁸ De acordo com os comentários de Sêneca (*Ep.* 108. 19-23), os pitagóricos estavam disseminando as suas doutrinas que incluíam a abstinência da carne de animais. Sêneca esteve ligado aos pitagóricos e por um ano se absteve de carne, mas seu pai o convenceu de abandonar aquela seita filosófica. Tácito (*Anais*, II. 85) fornece algumas informações. “Tratou-se de abolir também os cultos egípcios e judaicos e um senatusconsulto mandou deportar para a Sardenha quatro mil da classe dos libertos, imbuídos dessas superstições e em idade militar [...] os outros foram mandados sair da Itália, se até determinado dia não abjurassem os ritos profanos. Em sua dissertação de mestrado, Miranda (2008, p. 47) relata que Sêneca, aos 25 anos, sentindo sua saúde abalada, foi tratar-se no Egito. Por certo, as ameaças e perseguição de Tibério aos pitagóricos forçaram a retirada de Sêneca. Em Alexandria estabeleceu relações com filósofos e a religião oriental. Permaneceu por seis anos naquele retiro e retornou às suas funções políticas em Roma em 31 d.C. Foi nomeado senador em 33 d.C. e tribuno da plebe em 37 d.C. A partir dessa fase se destacou como orador, despertando a inveja de Calígula, sendo ameaçado de morte.

²²⁹ Suetônio (s/data, p. 134) informa que quando Calígula tinha de falar em público, “dizia que ia lançar os traços das suas vigílias; desprezando, aliás, o modo de escrever mais moderado e mais aprimorado, ao ponto de chamar as obras de Sêneca, o autor então mais em voga, amplificações escolásticas, e de as comparar a edifícios onde não há senão pedra ou areia, sem cal nem cimento, tinha o costume de responder às arengas dos oradores, mesmo os mais afamados”.

permaneceu até 49 d.C. Durante esse tempo, Sêneca escreveu uma de suas obras intitulada *Consolação à minha mãe Hélvia*. Algumas informações sobre relacionamento filial de Sêneca com sua mãe estão registradas nesta obra. Ao mesmo tempo em que Sêneca consola sua mãe, desenvolve argumentos sobre o significado de consolar, como um lugar comum, em especial, no gênero epistolar. À medida que ele busca compreender as perdas que afetaram a vida de sua mãe, fornece informações biográficas sobre alguns acontecimentos. Nesta obra (*Cons. Hély. II. 4*), Sêneca relata sobre o pequeno intervalo em que ela perdeu o irmão, e um mês depois o esposo (Sêneca, o Velho). Nessa produção em que Sêneca consola sua mãe, o motivo destacado é o exílio que o separou da família. Em suas considerações, Sêneca argumenta: “exílio é na substância uma mudança de lugar” (*Cons. Hély. VI. 1*). O modo como ele discorre filosoficamente sobre o significado do exílio revela seu posicionamento estoico, pois ele toca em vários aspectos defendidos pela escola, quando desdobra a ideia de mudança de lugar em variados postulados estoicos.²³⁰

Em 49 d.C., com a morte de Messalina, esposa do Imperador Cláudio, a suposta responsável pela acusação e exílio de Sêneca, o Imperador casou-se com Agripina e esta solicitou o retorno de Sêneca a Roma, para cuidar da educação de seu filho Nero, que estava com 11 anos de idade.

Segundo Mendes, em 54 d.C., conforme uma das versões da história da morte do Imperador Cláudio, a execução do seu envenenamento foi atribuída à sua esposa Agripina. Nessas circunstâncias, o imperador foi sucedido por Nero, sendo este aclamado pelos pretorianos e tendo sido ratificado tal ato pelo senado. Como Nero ainda era muito jovem (17 anos), foi orientado por dois tutores: Sêneca e Afrânio Burro, prefeito do Pretório. A partir de tal composição política, nos primeiros cinco anos do mandato de Nero, “a ideologia imperial reflete as ideias helenísticas sobre valor, piedade, justiça e clemência” (MENDES, 2006, p. 44).

²³⁰ Ao discorrer sobre o movimento Sêneca comenta na obra *Consolação à minha mãe Hélvia*, VI. 8, que “todas as coisas rodam e passam: vão de um ao outro ponto, como ordena a inexorável lei do mundo; quando terão terminado durante um determinado período de tempo, sua volta, farão novamente o caminho percorrido”. Sobre o destino, na mesma obra (VIII, 5), Sêneca comenta: “por isso, alegres e de cabeça erguida iremos com passo intrépido aonde quer que a sorte nos leve”[...]. Sobre corpo/alma (XI.7): “É esse nosso mísero corpo, prisão e corrente da alma, que pode ser jogado em qualquer lugar; sobre ele têm poder os suplícios, os roubos, as doenças; a alma é sagrada e eterna, e ninguém lhe pode fazer violência.” (Trad. de Giulio Davide Leoni).

Segundo Grimal (1993) Sêneca procurou orientar o jovem Imperador para uma política justa e humanitária, de acordo com os valores estoicos. Graças aos dois preceptores de Nero, os primeiros anos de seu reinado evidenciaram alguma semelhança com o reinado de Augusto. É nesse contexto que Sêneca escreveu o tratado *De Clementia*. Grimal (1993, p. 95) afirma que “com Sêneca surge explicitamente uma teoria do poder imperial, no âmbito do principado augustano”, pois o programa proposto por Sêneca pode ser identificado pela ideologia estoica através daquele tratado destinado a Nero, a quem ele se dirige em uma dedicatória no exórdio. Percebe-se que Sêneca, como enunciador, se propõe a enfatizar as qualidades de Nero²³¹ como Imperador e, a partir desse propósito, toma como tema a *clemência*, numa busca de expor seus significados com base nos valores estoicos, referindo-se a ela como uma virtude que é “uma inclinação do espírito para a brandura ao executar a punição” (*De Clem.* II.1).

Como afirma Shotter (2008, p. 89), o objetivo de Sêneca era apresentar a Nero a afirmação clara do modelo que ele próprio prometera aderir, na apresentação de seu primeiro discurso no senado. Shotter (2008, p. 41) lembra que Nero tivera diferentes mestres em retórica e filosofia, mas seu interesse maior era focado em diversos campos culturais como arte, arquitetura e música, durante sua formação escolar.

Para os mestres e tutores responsáveis pela educação em Roma, a literatura contribuía como apoio textual, tanto no exercício da leitura quanto no treinamento de formulação de ideias, através dos textos. Quintiliano faz referência ao valor dessa prática em mirar-se na produção literária, quando ele assim se expressa:

[...] Verdadeiramente dos poetas se busca o sopro, que é vida nas ideias, a sublimidade, que se eleva nas palavras, todos os movimentos que se agitam nos afetos, a caracterização que existe nas personagens, em especial porque a mente, desgastada no agir diário do fórum, como que se restaura, no seu melhor, por meio desta liberdade de tudo. Exatamente por isto Cícero entende que se deva descansar neste tipo de leitura (*Inst.* X. I. 27).

As instruções de Quintiliano sobre a formação educacional ideal para o homem romano, delineadas no livro X da obra *Institutio oratoria*, oferecem possibilidades de

²³¹ Como relata Flávio Josefo (*Hist. Heb.* III. 22.176), “Quando Nero se viu guindado ao ápice do poder, num cúmulo de prosperidade, abusou de tal modo de sua fortuna, que eu não poderia fazer uma descrição fiel de suas ações sem causar horror. Assim, contentar-me-ei em dizer, em geral, que ele chegou a um espantoso excesso de crueldade e de loucura, que manchou suas mãos no sangue de seu irmão, de sua mulher, de sua própria mãe e de outras pessoas parentes e amigos.”

compreensão de que retórica e literatura eram naturalmente vinculadas. Rezende (2008, p.76) chama a atenção para esse fato, observando que Quintiliano toma Cícero como exemplo no exercício da prática jurídica, contribuindo para que retórica, oratória e literatura fossem constitutivas do próprio discurso.

No que diz respeito à importância da educação filosófica na formação do cidadão romano, ao analisar o funcionamento da filosofia na época inicial do império romano, Grimal (1993, p. 73) defende que “a persistência do grego como linguagem da vida moral contribui para unir entre si as duas metades do *imperium*.” Pode-se dizer que o pensamento filosófico em suas variadas facetas estava ligado à herança grega.

Nesse ambiente de formação do intelectual romano, no século I d.C., Sêneca é visto como o poeta-filósofo, pois de acordo com algumas colocações de Cardoso (2003, p. 45-47), a linguagem usada por Sêneca contribui para a identificação de características do entrecruzamento entre discurso literário e filosófico em suas produções. Ele permite refletir em sua obra literária aspectos do pensamento estoico, visto que nos cânticos corais, por ele produzidos, são ressaltados temas cosmológicos e metafísicos. De acordo com as informações históricas, Sêneca se torna uma importante referência da tragédia romana, deixando como herança a ideia de continuidade que serviu de influência para o teatro no período do Renascimento, com destaque para Shakespeare, na Inglaterra e Cervantes, na Espanha.

Sêneca se inspirou nas tragédias gregas ao produzir as tragédias latinas. Uma visita ao teatro de Epidauro²³² oferece uma oportunidade de se avaliar o funcionamento dos teatros gregos e sua importância como exposição das obras dos poetas que produziam tragédias e comédias. A qualidade da acústica faz notar a capacidade da engenharia arquitetônica da época, fazendo valer os recursos naturais, para atender a demanda de uma ampla assistência pública, desde a nobreza até a mais popular. O teatro de Epidauro serviu de palco para apresentação de tragédias gregas de Ésquilo, Sófocles e Eurípedes. Estes poetas também serviram de modelo para Sêneca.

²³² A conservação do teatro, quase intacta, se deve ao fato de com o passar do tempo ele foi sendo abandonado coberto pela vegetação local e soterramento das colinas em volta. Nada mais, nada menos, que seis metros de solo o protegeram por esse longo período. Foi apenas no século XIX que um arquiteto grego, chamado Panagis Kavadias, impulsionado pela descrição do geógrafo grego Pausânias acerca do monumental esplendor arquitetônico do teatro de Epidauro, o redescobriu sob as já citadas colinas, mais precisamente em 1881. O trabalho das escavações durou 6 anos, vindo surgir o imponente teatro (Informações turísticas fornecidas na visita realizada ao teatro de Epidauro em 10 de agosto de 2016).

O século II a.C. representou uma significativa fase da tragédia romana, através das produções de Pacúvio (220-130 a.C) e Ácio (170-86 a.C.). Walton (2007, p. 294) destaca alguns fatos que situam algumas características do teatro romano, mas observa a carência de fontes, pois as peças completas das tragédias romanas, anteriores a Sêneca, se perderam. A princípio, o que permaneceu do teatro romano foram algumas peças da comédia nova, com destaque para as de autoria de Plauto e de Terêncio, sendo adaptadas do original em grego. Segundo Manuwald (2015, p. 3-5), no período republicano, trechos em latim das peças e das comédias e tragédias eram citados na elaboração de exercícios de retórica e oratória, e tal fato permite a identificação de fragmentos que servem como fonte sobre a produção antiga, em especial, das peças das tragédias. Destaca-se então, que no campo da tragédia, somente foram conservadas as peças de Sêneca.

Como observa Cardoso (2003, p. 43) no século I d.C. o teatro, nos moldes clássicos, já não atraía a plateia que preferia os mimos, danças entre outras apresentações. O interesse mais evidente no entretenimento, que reunia multidões, passou a ser a realização dos jogos, fato esse que contribuiu para mudanças nos acontecimentos e características dos jogos de origem grega, tanto quanto modificações no funcionamento do próprio teatro.

Essas considerações sobre o teatro romano, comparado ao grego, contribuem para o surgimento de certas hipóteses de que as peças de Sêneca não eram destinadas às apresentações nos palcos teatrais, pois eram mais voltadas para leitores do que para espectadores. Como bem afirma Tácito (*Anais*, XIII.3) “os escritos de Sêneca eram perfeitamente adaptáveis ao gosto de seus contemporâneos.”

De acordo com as colocações de Cardoso, (2003, p. 41), Sêneca compôs nove peças trágicas, tomando como modelo poetas gregos, em especial, Eurípides, partindo de um lugar comum que era a exploração de mitos, lendas e histórias. Dessas fontes, Sêneca extrai diferentes temas que, de certa forma, permitem a dramatização de valores da filosofia estoica. Para Cardoso (2003, p. 43), a falta de teatralidade nas peças escritas por Sêneca justificam essa concepção do objetivo de leitura e não de representação no teatro. “Sêneca escreveu peças possivelmente para serem lidas em sessões públicas, frequentadas por uma elite familiarizada com os velhos mitos.” Outra diferença que Cardoso (2003, p. 44) aponta na comparação entre as peças gregas e as de Sêneca é a movimentação quase estática que este

autor imprime às cenas, tornando-as inadequadas à encenação teatral. Para Cardoso, mesmo partindo de modelos do teatro grego, Sêneca inova no modo de construção das personagens, realçando os traços do caráter e caricaturas trágicas. Neste mesmo sentido, Albrech (2008, p. 124) argumenta que para Sêneca o uso de material dos escritores anteriores não é impedimento para originalidade, mas senso literário.

Grimal (2011, p. 71) observa que em Roma, aos poucos o teatro literário abandonou o palco tornando-se em *recitatio*. Conforme Wilson também registra, Sêneca iniciou sua formação no campo da retórica com o uso da prática da declamação, segundo a forma pedagógica defendida por seu pai, Sêneca, o Velho, a partir da aplicação do *recitatio* como exercícios da retórica e oratória.

Seneca, like other Romans of his generation, was trained in rhetoric and practiced in declamation. In fact, he was one of the addressees of his father's *Controversiae* and *Suasoriae*, which indicate that in his youth he was an eager student of rhetorical techniques (WILSON, 2007, p. 425).²³³

Além de apoiar-se nos modelos do teatro grego como referências para construir suas tragédias,²³⁴ Sêneca também se inspira em Ovídio²³⁵ que representa a quebra do ritual na produção dos gêneros literários de seu tempo com a criação da obra *Metamorfoses*, marcando uma mudança de expectativa no campo da literatura. Auhagen (2007, p. 415) verifica que, na obra *Controvérsias*, Sêneca,²³⁶ o Velho, menciona a habilidade de Ovídio na retórica e seu talento na declamação de controvérsias (leis fictícias sobre determinado caso), porém, Ovídio preferia suasória (discursos fictícios de persuasão). Ainda, segundo Auhagen (2007, p. 415), Sêneca, o Velho, menciona a capacidade de Ovídio em transferir seu talento no campo da retórica para seu próprio desempenho na arte poética. Pode-se dizer que Ovídio representou um exemplo para Sêneca, o Jovem, pois, a partir de sua educação e influência paterna, conseguiu utilizar seus conhecimentos da retórica, interligando a filosofia aos gêneros literários que ele habilmente conseguiu desenvolver. Assim,

²³³ Sêneca, como outros de sua geração, foi treinado em retórica e declamação. De fato, ele era um dos endereçados das obras *Controversiae* e *Suasoriae* de seu pai. O que indica que em sua juventude ele era um estudante dedicado na área de técnicas retóricas.

²³⁴ Tragédias de Sêneca: *As loucuras de Hércules*, *As troianas*, *As fenícias*, *Medeia*, *Fedra*, *Édipo*, *Agamenon*, *Tiestes*, *Hércules no Fta*, *Octávia* (atribuída a Sêneca).

²³⁵ Citação da preferência de leitura de Ovídio quanto às duas produções de Sêneca o Velho.

²³⁶ Grimal (2011, p. 72) observa que “o livro de Sêneca Pai, intitulado *Suasoriae et controversiae* (discurso para persuadir e discurso para defender uma causa) revela os principais nomes dos mestres de retórica no principado de Augusto e os seus métodos de ensino”.

Sêneca inova ligando literatura e filosofia, ao enxertar na produção das tragédias certos princípios do estoicismo.

Fantham (2005, p. 123,124) esclarece que não há fontes de informações precisas quanto às datas das produções das tragédias de Sêneca. Algumas conjecturas são levantadas com base no conteúdo e contexto histórico, localizando hipoteticamente a produção de algumas peças entre 41 a 54 d. C. e outras de 55 a 62 d. C.. Esta autora também aponta o valor das influências de poetas romanos, pois Sêneca constrói suas tragédias em cinco atos, forma esta recomendada por Horácio.

Na produção das tragédias, Sêneca mantém o valor da *imitatio*, como explorado pelos poetas da literatura greco-latina e esse recurso da criação poética pode ser apontado como uso de um lugar comum de uma fonte que permite caracterizar a forma e modo de cada produção. Na epístola oitenta e quatro, Sêneca discorre sobre o valor das ideias que são coligidas das leituras, usando a imagem da abelha como metáfora: “como soe dizer, devemos imitar as abelhas que deambulam pelas flores, escolhendo as mais apropriadas ao fabrico do mel, e depois trabalham o material recolhido, distribuem-no pelos favos” (*Ep.* 84.3). Assim, a leitura serve a Sêneca como meio de coleta de material para sua criação dos temas literários e filosóficos.

Rezende (2008, p. 109) entende o conceito de *imitatio*, na concepção de Quintiliano, “como um exercício, um procedimento, uma estratégia pedagógica que se faz mediação, sem fim em si mesma, portanto, entre um saber já construído e outro saber que se pretende aprimorar.” É nesse viés que Quintiliano (*Inst.* X. 2.1) argumenta: [...] “não há que duvidar de que uma grande parte da arte esteja circunscrita à imitação.”

Partindo da influência de seus antecessores no campo da literatura, Sêneca busca nos personagens da mitologia grega a ação para suas tragédias e quanto à aplicação moral das peças ele toma a literatura do período augustano como fonte para situar seus personagens no enquadramento da moral romana. É nessa perspectiva que Sêneca encontra o caminho para explorar os princípios da filosofia estoica. Wilson (2007, 428) focaliza Sêneca no contexto em que ele recoloca a filosofia na escrita latina, libertando-a de sua ligação exclusiva com a língua grega, transpondo termos filosóficos gregos para a língua latina. Com base em sua

formação e habilidade no campo da retórica, Sêneca foi capaz de adaptar a filosofia à literatura e política, reunindo eloquência e argumentação.

A capacidade de Sêneca em integrar filosofia, retórica e política garantiu-lhe o prestígio de ser escolhido para exercer o papel de tutor do futuro imperador Nero. Tácito (*Anais*, XIII. 2) menciona que Sêneca, além de professor de Nero, foi responsável pela produção de alguns discursos pronunciados pelo jovem imperador. Confirmando esse desempenho de Sêneca, Tácito (*Anais*, XIII. 3) relata que no funeral do imperador Claudio, Nero fez o elogio protocolar usando o discurso escrito por Sêneca. Tácito elogia o discurso, dizendo que fora composto com muita arte, pois Sêneca era um homem de sedutor engenho, “muito ao gosto daquela época”.

Por um período de cinco anos, (54 a 59 d.C.) Sêneca, no papel de conselheiro, foi capaz de intermediar uma conciliação entre política e filosofia, no principado de Nero. Acontecimentos que se sucederam, como a morte de Agripina e posteriormente, a de Burro provocaram certa instabilidade na política imperial e nesse ambiente acontece o afastamento de Sêneca. Segundo Veyne, dos anos 62 até 65 d.C. Sêneca recolhe-se ao ócio, dedicando-se à sua obra e meditação. “Seus últimos anos são cercados por sua escritura de um súdito de Nero que sabe que seus dias estão contados. Sêneca se isola na solidão de um ócio letrado, para continuar a política por esses outros meios de ação” (VEYNE, 1995, p.168).

Quanto à escolha de Sêneca em finalizar sua carreira, optando pelo gênero epistolográfico, Wilson (2007, p. 436) comenta que este gênero permitiu-lhe construir de forma pessoal o discurso filosófico, cultivando a ideia de uma conversa privada e não de um discurso público, permitindo-lhe o trânsito livre nas mudanças e direção na expressão do pensamento. Este autor remete aos gregos para lembrar que, por um lado, a epístola tem sua herança no diálogo filosófico como gênero, podendo a epístola ser tratada como metade do diálogo, pelas circunstâncias da ausência do destinatário. Por outro lado, Sêneca adota o gênero epistolar, transferindo a linguagem filosófica da sua oralidade para sua condição de escrita. O próprio Sêneca aponta este fato ao mencionar que o discurso de seu mestre Fabiano era construído para a mente dos leitores e não para os ouvidos de uma audiência (*Ep.* 100. 2-3).

Portanto, Sêneca elege o gênero epistolográfico, seguindo a forma protocolar inerente a esse formato e ainda contribui, construindo a cenografia de instrução filosófica, caracterizando o gênero como epístola filosófica.

9.1 CONSTRUÇÃO DA CENOGRRAFIA DAS EPÍSTOLAS COMO INSTRUÇÃO FILOSÓFICA DE SÊNECA A LUCÍLIO

O *corpus* selecionado, nesta pesquisa, para análise específica dos *tópoi* filosóficos e argumentos retóricos, tem como fonte determinadas epístolas de Sêneca e de Paulo já sinalizadas e apresentadas nos quadros de organização, indicadas na introdução deste trabalho, nas p. 25, 26 e 27. A produção da escrita de Sêneca na obra *Annaei Senecae ad Lucilium Epistulae Morales* é norteadada pela opção do gênero epistolográfico, como já apresentado anteriormente. A coleção que é composta de cento e vinte quatro epístolas²³⁷ organizadas em vinte livros apresenta-se consistente de acordo com a caracterização do gênero escolhido. Em relação a Lucílio, como destinatário, existem indagações se ele seria um personagem real ou fictício. Segurado e Campos (1991, p. VI-VII) faz algumas observações em sua introdução da obra, alegando que há certas evidências da existência de Lucílio, no contexto histórico-social de Sêneca. A despeito dos escassos dados de sua biografia, devendo sua imortalidade ao próprio Sêneca que o elegeu como destinatário de suas epístolas, sabe-se que seu nome completo era Gaio Lucílio Júnior, originário de Pompeia, na Campânia, o que se deduz por algumas referências de Sêneca. Quanto à data de seu nascimento não há referência para esta informação, somente comentários²³⁸ de Sêneca que fazem supor ser ele próprio um pouco mais velho do que Lucílio. No fechamento da epístola oito, Sêneca oferece o brinde costumeiro de uma máxima ao seu destinatário, aproveitando para refletir sobre o valor e citação de máximas e de versos. Após a citação de um verso de Publílio, Sêneca prestigia Lucílio, afirmando: “a mesma ideia exprimiste tu, bem me lembro, num verso não menos brilhante e conciso” - *Não é verdadeiramente teu o que é teu por dom da sorte* (Ep. 8.10). E Sêneca ainda acrescenta mais um verso

²³⁷ Segundo Reynolds (1957, p. 5), a princípio, a coleção das epístolas de Sêneca foi dividida em dois volumes. O primeiro era formado pelas epístolas de 1-88, compondo um manuscrito do século IX d.C. e o segundo volume é composto pelas epístolas de 89-124, em outro manuscrito do século X d.C. Esses manuscritos serviram de base para as traduções para o inglês.

²³⁸ Na epístola 26.7 Sêneca se refere a Lucílio como mais novo. “És mais novo do que eu, mas isso não importa: o que conta não são os anos.” Na epístola 35.2, Sêneca comenta que a diferença de idade entre os dois não é tão significativa. [...] “sei que o que minha idade já perdeu em vigor poderá recebê-lo da tua, embora não muito distante”.

de Lucílio, dizendo: “não me esqueço também de outro verso teu melhor ainda” – *Bem que se pode dar, pode também tirar-se* (Ep. 8.10). Em outra epístola, Sêneca confirma seu apreço por Lucílio como poeta. “Que presente queres tu que eu te ofereça para te dissuadir de incluíres no teu poema a descrição do Etna?” (Ep. 79.5).

No discurso construído por Sêneca não importa se Lucílio é simplesmente um personagem fictício, pois a enunciação se estabelece a partir da imagem dele como destinatário. Na constituição da cenografia, o EU que se dirige ao TU toma uma posição de comando e instruções a partir da construção imagética do receptor da epístola. Assim, Sêneca trata Lucílio como um discípulo, procurando convencê-lo da superioridade do estoicismo sobre o epicurismo. Gazola (2008, p. 101) observa que Sêneca usa a didática para ensinar Lucílio, através das epístolas, e assim se posiciona: “Não se pode perder de vista que Sêneca não está expondo os detalhes teóricos mais complexos da ontologia estoica.” Na verdade, as instruções de Sêneca partem de uma visão prática dos princípios filosóficos estoicos.

No quadro da cenografia que se constitui na enunciação, o papel do enunciador é de mestre que se dirige ao seu coenunciador como discípulo. Hadot (2004, p. 21) pontua que o discurso do mestre de filosofia, na Antiguidade, toma a forma de um exercício espiritual, à medida que “esse discurso se apresente sob forma tal que o discípulo, do mesmo modo que o ouvinte, o leitor ou o interlocutor, possa progredir espiritualmente e transformar-se interiormente.”

A primeira epístola de Sêneca é o ponto de partida para o estabelecimento da cenografia de todo o conjunto da coleção. A introdução se dá pelo modo da escrita epistolar convencional. Assim, Sêneca faz uso da saudação introdutória protocolar, simplificando-a com a expressão: *Seneca Lucilio suo salutem*. Na epístola quinze, ele registra alguns comentários sobre a tradição de seguir o modelo de introdução no gênero epistolográfico, fato que justifica sua escolha da forma de saudação no gênero epistolar por ele adotado.

Costumavam os antigos (e o uso conservou-se até ao meu tempo) escrever logo a seguir à epígrafe das cartas estas palavras: “Se estás de boa saúde, tanto melhor, eu estou de boa saúde.” Quanto a nós teremos antes razões para dizer: “se te aplicas à filosofia, tanto melhor.” De fato é na filosofia que reside a saúde verdadeira (Ep. 15.1).

Essa colocação de Sêneca justifica sua escolha de saudação breve, em cada epístola, e a menção ao *tópos* que aborda a preocupação com a saúde do corpo

serve a Sêneca como manifestação do interesse em priorizar a saúde da alma, o que, de certa forma, sinaliza a confirmação do objeto central de seu foco que é a filosofia, conformando-se com a cenografia de instrução filosófica. Nessa epístola quinze tem-se a validação da cenografia que foi instaurada a partir da introdução da coleção. Ao mesmo tempo, Sêneca escreve essa epístola quinze, entre outras também, fazendo uso do tópico sobre questões de saúde, que é recorrente no gênero epistolográfico. Nessa conjectura, ele se mantém enquadrado nas características do gênero, mas adapta o seu modo ao campo filosófico, quando ele afirma: “Cultiva, portanto, em primeiro lugar a saúde da alma, e só em segundo lugar a do corpo” (*Ep.* 15.2).

Maingueneau analisa uma situação de debate público em que o discurso é construído a partir de uma cenografia epistolar, e assim, ele aborda a carta não como gênero, mas como cenografia de carta privada.²³⁹ Através das discussões, ele faz a seguinte observação quanto à importância do papel da cenografia na enunciação.

A cenografia epistolar, como qualquer cenografia, tem inevitavelmente por efeito fazer passar a cena englobante e a cena genérica ao segundo plano de modo que o leitor se encontre preso numa armadilha: se a cenografia é bem explorada ele recebe esse texto como uma carta e não como um libelo (MAINGUENEAU, 2008, p.117).

Essa análise do Maingueneau contribui para chamar a atenção sobre a importância de se captar a cenografia na enunciação e identificá-la em seu funcionamento no discurso. Talvez, a discussão que se levanta entre os que defendem as epístolas de Sêneca como tratado, no papel de gênero do discurso, se encaixe nessa armadilha que a cenografia bem explorada provoca. A cenografia como instrução filosófica, na construção discursiva das epístolas, não invalida o gênero epistolar, pois este se mantém em suas características de definição do gênero.

Na epístola introdutória da coleção, a figura que primeiramente se destaca é a do destinatário, estabelecendo o diálogo pretendido entre EU emissor e TU destinatário.

Procede deste modo, caro Lucílio: reclama o direito de dispor de ti, concentra e aproveita todo o tempo que até agora te era roubado, te era subtraído, que te fugia das mãos. Convence-te de que as coisas são como

²³⁹ Maingueneau (2008, 115-135) escolhe o libelo religioso e o programa político eleitoral como gêneros do discurso distintos, que recorrem ao uso da cenografia epistolar para a construção do discurso.

as descrevo: uma parte do tempo é nos tomada, outra parte vai-se sem darmos por isso, outra deixamo-la escapar. Mas o pior de tudo é o tempo desperdiçado por negligência. Se bem reparares, durante grande parte da vida agimos mal, durante a maior parte não agimos nada, durante toda a vida agimos inutilmente (*Ep.* 1.1).

Muhana (2000, p. 341), argumenta que uma das características preconizadas no gênero epistolar, desde a Antiguidade, é a imagem do destinatário em primeiro lugar. Fato este que evidencia a importância do tu em relação ao eu na interlocução entre ausentes. Esta característica apontada pode ser identificada na epístola introdutória de Sêneca a Lucílio. É notório observar que no papel de mestre Sêneca valoriza a figura do discípulo, colocando-o em destaque na abertura de sua epístola.

O assunto a ser abordado é introduzido girando em torno do tema filosófico “o tempo”, como um direcionamento para toda a organização da coleção de epístolas. Os assuntos giram em torno de variadas reflexões sobre o tempo e os seus desdobramentos em tópicos. Esse pode ser considerado o tema filosófico centralizador em torno do qual gera a produção argumentativa da obra, por meio de *tópoi* e argumentos retóricos.

O tema filosófico “o tempo” é identificado na primeira epístola e segue sendo desenvolvido por meio de subtemas direcionados pela filosofia estoica. Segundo Gazola (2008, p. 109) o tempo para os estoicos é o intervalo do movimento,²⁴⁰ pois o intervalo é a marca do ponto inicial até o ponto final do movimento, designado como tempo. Os anos de vida de uma pessoa são marcados do nascimento até a morte e este intervalo é entendido pelos estoicos como tempo. Assim, o tema “o tempo” nas epístolas de Sêneca se desdobra em subtemas como nascimento, vida, velhice e morte. Após a apresentação do interlocutor, no funcionamento do TU no diálogo, emerge a presença marcada do EU, no ato da enunciação.

Talvez te apeteça perguntar como procedo eu, que dou todos esses preceitos. Dir-te-ei com franqueza: como alguém que vive bem, mas sem esbanjamento. Tenho as minhas contas em dia! Não te posso dizer que

²⁴⁰ Émile Bréhier (2012, 95-103) expõe que a tese de Zenão sobre o tempo se aproxima da de Aristóteles. Para Zenão, o tempo é o intervalo do movimento e para Aristóteles o tempo é o número do movimento. Crisipo defendia que o tempo é o intervalo que acompanha o movimento do cosmo. Segundo Aristóteles, o tempo é medido por um tempo definido, a unidade de tempo. Este tempo definido é medido por um movimento definido, que é o movimento circular do céu, pois só ele é uniforme. A teoria de que o tempo é o movimento do céu é atribuída a Platão, mas não tem o mesmo sentido da teoria estoica de que o tempo é o intervalo do movimento do mundo. Para os estoicos o tempo é incorpóreo, pois sua forma é vazia e os acontecimentos se sucedem segundo leis que o tempo não possui. Os incorpóreos são desprovidos de ser, tendo sua existência marcada a partir do contato de um corpo com outro.

nunca perco tempo, mas sei dizer quanto, porquê e de que modo o perco (Ep. I.4).

A expressão *fatebor ingenue*²⁴¹ identifica um *ethos* parresiasta do enunciador, ou seja, o franco falar, a liberdade, a abertura para se dizer o que deve ser dito. Esse modo de dizer a verdade aponta para a subjetividade do enunciador quando fala de si: “Não te posso dizer que nunca perco tempo, mas sei dizer quanto, porquê e de que modo o perco”. Nesta situação, pode ser aplicada a explanação de Foucault, (2010a, p. 334) sobre *parresía*, ao afirmar que “o termo *parresía* refere-se por um lado à qualidade moral, à atitude moral, ao *ethos*, e por outro lado, ao procedimento técnico, indispensável para transmitir o discurso verdadeiro.”

No desfecho desta primeira epístola, o enunciador menciona a máxima:

Já vem tarde a poupança quando o vinho está no fundo.

Dois aspectos importantes contribuem para a instituição da cenografia: o uso do tema sobre o tempo, como lugar comum, e o fechamento da epístola com uma máxima. Na Antiguidade, era recorrente entre os escritores greco-romanos o uso de uma máxima como brinde, de acordo com o tema em pauta. Braren identifica essa prática nas epístolas de Sêneca, fazendo conexão com o tópico do uso de máximas em epístolas de Cícero.

Não se deve, entretanto, esquecer outro tópico importante fornecido pela epistolografia antiga que consiste em considerar que a finalidade de uma carta é ofertar algum brinde, tópico condensado por Cícero em poucas palavras: *polliceri aliquid* “ofertar algo” (BRAREN, 1999, p. 42).²⁴²

Na Antiguidade, além das máximas, ou *sententiae*, funcionarem como brinde no gênero epistolográfico, outras funções destas podem ser observadas na construção do discurso. Costrino (2010, p. 37) menciona que Sêneca, o Velho, opta por uma abordagem mais didática, no exercício da declamação, usando *sententiae* como parte do *elocutio* por serem adequadas ao início ou encerramento de uma argumentação, ou mesmo para enfatizar um determinado assunto. Portanto, Sêneca busca situar a ideia de tempo como tema filosófico, e uso de uma máxima²⁴³

²⁴¹ “*confesso com franqueza*”

²⁴² Braren (1999, p. 42) identifica Cícero recorrendo ao uso de máximas como brinde nas epístolas *Fam.* 4. 13. 6 e *Fam.* 6. 10. 6. Sêneca segue o mesmo protocolo reforçando o caráter argumentativo desse recurso.

²⁴³ O que os tradutores de Aristóteles chamam de máxima, na retórica latina era designado como *sententia*. Quintiliano (*Inst.* VIII. 5.3) afirma que o termo usado pelos latinos como *sententia* significava o que para o gregos era *gnome*. O próprio Sêneca usa o termo *sententia* aplicando-o em diferentes contextos, como por exemplo, ideia ou opinião, como usado no grego (*γνώμη*), e não

como argumento retórico, na busca de cenas validadas para mobilizar a instauração da cenografia. A partir desta cenografia, ficam delineados os *tópoi* e recursos retóricos como estratégias argumentativas na condução do discurso.

No todo da primeira epístola, que serve de abertura para o conjunto da coleção, o próprio texto mostra a cenografia que o torna possível. Assim, fica evidenciada a cenografia de ‘instrução filosófica’, pela própria intertextualidade que a enunciação mobiliza. Nessa ordem, a noção de cenografia, como Maingueneau (2005, 2008, 2012) postula em sua abordagem teórica, coopera para uma compreensão do processo pelo qual a enunciação se autolegitima ao instituir um enunciador e um coenunciador, de acordo com um conteúdo desenvolvido no próprio texto. Essa abordagem intensifica a ideia de que o destinatário Lucílio se constitui na *dêixis* empírica como o TU na enunciação, mas na *dêixis* discursiva ele pode ser a figura dos leitores de Sêneca. O estabelecimento da cenografia nessa obra também concorre para definir o enunciador como o filósofo estoico, responsável pela instrução filosófica. Dessa forma, a *dêixis* linguística serve como ponto de partida, mas aos poucos vai cedendo lugar à *dêixis* discursiva, permitindo a apreensão do *ethos* discursivo que se mostra na enunciação. A topografia também tem o lugar físico como partida empírica para se chegar ao discursivo, ou seja, Sêneca fala do lugar do seu retiro ou ócio, fora da política e suas implicações sociais. Aos poucos, a discursividade da ideia desse lugar ocupa variados sentidos no discurso.

Como visto, na contextualização histórica que aponta para diferentes facetas que englobam a vida de Sêneca, tais dados contribuem para localizar discursivamente o lugar de onde ele enuncia. No momento histórico em que ele escreve as epístolas percebem-se efeitos de seu deslocamento de posição política destacada para um afastamento de todo o ambiente social e aristocrata. Esse novo espaço é o “aqui” que identifica o lugar da meditação, reflexão e avaliação. O tempo percebido empiricamente é toda trajetória que culmina na velhice, como ele mesmo declara. Na cenografia, que utiliza o tempo como tema direcionador da enunciação, a cronografia pode ser vista como um “agora” que prevê um momento final próximo. Nesse contexto, Sêneca tira proveito das vantagens do gênero epistolográfico e faz dele o meio de depositar suas ideias e instruções finais que vão ao encontro de seu

especificamente para se referir aos ditos de alguém. *Sic est, non muto sententiam* (Ep. 10.1) É assim como te digo, não mudo de opinião. Em Aristóteles (*Ret.* II. 21. 2) *ἔστι δὴ γνώμη ἀπόφανσις*,[...] a máxima é uma afirmação (declaração), ou seja, a opinião é uma afirmação.

destinatário Lucílio. Através desse gênero epistolar, cumprem-se os propósitos da escrita de si e cuidado de si, como também o cuidado do outro, favorecendo a Sêneca a perenidade de seu discurso através da coleção de epístolas por ele produzidas e divulgadas.

9.2 *ETHOS* DE SÊNECA DE ACORDO COM SUA POSIÇÃO DISCURSIVA

A construção do *ethos* de Sêneca através da leitura de sua obra, em especial, com base no foco de sua correspondência com Lucílio, compactua com a ideia de Aristóteles sobre as três provas apontadas como constituintes do discurso: *êthos*, *páthos* e *lógos*. Inwood indica possibilidades de captação de marcas do caráter de Sêneca, demonstradas através da composição de sua obra, e faz o seguinte comentário:

In the corpus of his writing and in the relatively rich historical record we possess about him we see Seneca in many guises: as an occasionally Machiavellian political figure of great but transient power, as an eloquent orator devoted to the artfulness of fine speech as much as to its power to persuade, as a dark but brilliant poet, as a friend, son, and brother, as a philosopher of surprisingly wide interests, and as a moral adviser (INWOOD, 2010, p. ix).²⁴⁴

De acordo com essa interpretação de Inwood, o *ethos* de Sêneca se revela nos variados campos em que ele atuou como político, orador, poeta e filósofo. A fundamentação para as manifestações do seu modo de ser está contida no estoicismo, o qual direciona seu posicionamento discursivo nos vários campos do saber. Nessa mesma expectativa de apreensão do *ethos* de Sêneca, Wilson faz as seguintes observações.

He is able to present himself in a variety of roles: as teacher, counsellor, comforter, fellow student, satirist, literary critic, moralist, autobiographer, friend or scientific observer, Stoic or admirer of Epicurus, physician, psychotherapist, or companion in suffering. In the Epistles he resituates himself in every letter in a new set of circumstances, in a new mood, in a new reflective context (WILSON, 2007, 433).²⁴⁵

²⁴⁴ Inwood (2010, p. xi). “No *corpus* da escrita e no registro histórico relativamente rico que nós possuímos sobre a vida de Sêneca, nós o vemos de muitas formas: como uma figura política ocasionalmente maquiavélica, como um orador eloquente devotado à astúcia do bom discurso tanto quanto o seu poder de persuadir, como um obscuro mas brilhante poeta, como amigo, filho, e irmão, como filósofo de interesses surpreendentemente amplos, e como um conselheiro moral.” Observa-se na colocação de Inwood que a expressão maquiavélica se refere à legitimidade e poder do governante, compromissado com as virtudes inerentes ao posto político ocupado.

²⁴⁵ Wilson (2007, p. 433) “Ele é capaz de apresentar-se em uma variedade de papéis: como mestre, conselheiro, consolador, colega de estudos, satírico, crítico literário, moralista, autobiógrafo, amigo ou observador científico, estoíco ou admirador de Epicuro, médico, psicoterapeuta ou companheiro,

Wilson observa que em cada epístola dirigida a Lucílio, Sêneca revela seu caráter, oferecendo oportunidades para que a sua própria imagem seja construída, em diferentes aspectos, por meio do assunto em pauta, ou mesmo pela avaliação das próprias atitudes. Como visto na construção da cenografia, a partir da primeira epístola como abertura da coleção, marcas do *ethos* de estoico são mostradas pela manifestação discursiva do enunciador que se coloca diante do coenunciador, como parceiro na enunciação: “Talvez te apeteça perguntar como procedo eu, que dou todos esses preceitos” (*Ep.* I.4). O modo de proceder, no papel de estoico, está vinculado aos princípios da própria filosofia que lhes dá o direcionamento na forma de agir. Na organização lógica da proposição de Sêneca, o ato de proceder antecede ao de ensinar, porque a força do exemplo é fundamental nos ensinamentos. Para os estoicos romanos,²⁴⁶ o discípulo deve se espelhar no mestre, como aponta Sêneca: “a via através de conselhos é longa, através de exemplos é curta e eficaz” (*Ep.* 6.5). Sêneca menciona esse fato em sua juventude, quando traz à própria lembrança a imagem de seu mestre Átalo. “Ainda guardo na memória um preceito que ouvi a Átalo nos tempos em que frequentava a sua escola” (*Ep.* 108.3). Através dessas recordações, Sêneca relata sua admiração e atenção em ouvir seu mestre, sendo o primeiro a chegar aos encontros e o último a sair. Nessas reuniões, dizia Átalo: “o docente e o discente se devem unir num propósito comum” (*Ep.* 108.4). Na sequência de seu raciocínio, Sêneca propõe a Lucílio: “Façamos com que nosso estudo transforme as palavras em ato” (*Ep.* 108.36). Como indica Foucault (2010a p.291), “a *paraskeuē*²⁴⁷ é a estrutura permanente dos discursos verdadeiros, ancorados no sujeito, em princípios de comportamentos moralmente aceitáveis.” Então, a *paraskeuē* é o elemento de transformação do conhecimento em prática, que se revela no *ethos*.

Toda preparação que Sêneca recebeu, ao longo de sua trajetória, contribuiu para sua formação e adesão ao estoicismo. Ele próprio relata que em sua juventude seu primeiro mestre foi um pitagórico, fato que influenciou em sua adesão a alguns princípios e regras de comportamento daquele grupo.

amigo ou observador científico, estóico ou admirador de Epicuro, médico, psicoterapeuta ou companheiro em sofrimento. Nas Epístolas, ele se recoloca em cada uma delas em um novo conjunto de circunstâncias, num novo clima, num novo contexto reflexivo”.

²⁴⁶ Segundo Gourinat (2013, p. 221), “na época romana, alguns estoicos encarnavam o estoicismo de maneira exemplar; a começar por Catão de Utica, que Sêneca propõe como modelo de sábio.”

²⁴⁷ No Novo Testamento o termo grego *paraskeuē* (*παρασκευή*) tem o sentido de preparação e no evangelho de João 19.14 aparece como preparação da páscoa - *ἥν δε παρασκευῇ τοῦ πάσχα*.

Foucault ((2010a p. 283) analisa a noção de discurso verdadeiro, na Antiguidade, como um processo da ascética²⁴⁸ que estimula a escuta e a recepção na aquisição dos conhecimentos, e estes fornecem meios para preparação e constituição do modo de ser do caráter do indivíduo, que se manifesta por meio do *ethos*. Partindo desses princípios, observa-se que Sêneca se apropriou dos fundamentos do estoicismo e vivenciou estas experiências, formando seu caráter de filósofo estoico. Nas epístolas a Lucílio, Sêneca procura convencê-lo de suas próprias convicções, e assim, passa a exercer o papel de mestre diante do discípulo.

Em Sêneca, o *ethos* de mestre cumpre a função de ensinamentos dos postulados da filosofia, não como dogmas, mas como direcionamento do cuidado de si. Foucault (2011, p. 410) analisa a diferença entre o cuidado de si em Platão e os estoicos, informando que para estes, “por intermédio da faculdade da razão de decisão sobre o controle das demais faculdades que se deve realizar o cuidado de si”. O que se extrai dessa afirmativa é a ideia de que quando o indivíduo lança seu olhar sobre si mesmo permite à razão observar, julgar e controlar os próprios atos. E Foucault acrescenta: “O que faz a grande diferença entre os animais e os humanos é que os animais não têm que se ocupar consigo mesmos.”

A partir de sua postura de formação estoica sobre o cuidado de si, Sêneca procura investir seu tempo, oferecendo suas instruções a Lucílio, com o objetivo de ajudá-lo a alcançar uma racionalidade no modo de agir que reverterse no cuidado de si. Na epístola cento e seis, Sêneca ressalta seu *ethos* de mestre, procurando convencer Lucílio a encarar o destino²⁴⁹ de forma racional e natural. “A melhor atitude a tomar é aceitar o que não podemos alterar, e conformarmos sem resmungar com os desígnios da divindade que rege o curso do universo” (*Ep.* 107. 9). Como estratégia retórica, Sêneca cita versos do poema de Cleantes, dedicado a Zeus, e ainda informa ter feito a tradução, imitando Cícero que costumava traduzir obras do grego para o latim. Do poema, Sêneca escolheu versos que abordam os postulados estoicos sobre o determinismo, fechando com o verso: “O destino guia quem o segue e arrasta quem o resiste” (*Ep.* 107.11).

²⁴⁸ Lembrando que para Foucault (2010a, p.374) ascética é o conjunto mais ou menos coordenado de exercícios disponíveis, recomendados, até mesmo obrigatórios ou utilizáveis pelos indivíduos, em um sistema moral, filosófico e religioso”.

²⁴⁹ Gazolla (2008, p. 125) menciona que Cícero defende que “não se deve compreender destino por meio da adivinhação do tempo futuro ligado ao passado, como fazem os adivinhos, pois trata-se de um princípio cósmico, um modo de ser de todas as coisas, e não de passado e futuro de alguém”.

Outra demonstração do *ethos* de mestre identificado em Sêneca é observado em suas instruções a Lucílio sobre sua própria adesão a um novo modo de vida, coerente com os ensinamentos estoicos sobre o tema da oposição pobreza / riqueza. Os estoicos eram criticados pelos paradoxos que externamente se manifestavam em seus discursos, e assim Sêneca ironiza sobre essa crítica ao introduzir esse assunto em seus ensinamentos a Lucílio. “Naufraguei antes mesmo de embarcar! Não vou dizer-te como isto sucedeu, mas não fiques pensando que se trata de mais um paradoxo estoico” (*Ep.* 87.1). Com esta introdução, Sêneca começa a argumentar com Lucílio sobre o assunto do antogonismo entre riqueza e pobreza. Para convencer Lucílio do seu papel de mestre estoico, ele relata, nesta mesma epístola, sobre uma passeio por ele realizado, na companhia de um amigo, encarando as condições mínimas de sobrevivência em relação ao abrigo para o repouso e a alimentação, reduzida a pão e figo. O meio de transporte, normalmente realizado em carruagem, foi substituído por uma carroça de campo, guiada por uma mula vagarosa e um carroceiro descalço. Diante desta cena, Sêneca confessa:

Difícilmente consigo de mim próprio a confissão aberta que uma tal carroça me pertence. Ainda me não libertei por completo dessa vergonha de agir bem sempre que vem ao nosso encontro algum grupo mais aparatoso, coro, embora contrariado. Isto só prova como aquele modo de agir que eu considero digno e louvável ainda não se fixou de modo definitivo e inabalável no meu espírito (*Ep.* 87.4).

Essa revelação de Sêneca indica que ele está procurando reformular seu conceito de riqueza e pobreza compatível com teoria e prática. Segundo Foucault (2010a, p. 413) “no estoicismo, o olhar sobre si deve ser a prova constitutiva de si como sujeito de verdade, e deve sê-lo pelo exercício reflexivo da meditação.”

Quando Sêneca escolhe o gênero epistolar para comunicar princípios da filosofia estoica, ele parece ter consciência da liberdade de escrita que este gênero oferece. Este fato sustenta o que Foucault (2004) defende sobre a escrita de si na correspondência. Desse modo, Sêneca se abre diante de seu amigo Lucílio, mostrando um *ethos* de sinceridade e ausência de subterfúgios para encarar as próprias limitações em atingir a posição ideal de um estoico.

Paul Veyne (1995, p. 28) situa alguns pontos sobre o tema riqueza na Antiguidade e expõe que na Roma antiga, as considerações sobre a riqueza poderiam ser vistas sob dois modos distintos. Por um lado, se o entendimento por moral se refere à atitude de alguém consciente do que deve ou não deve ser feito, então a posse de

riquezas representa uma consciência sem escrúpulos. Por outro lado, se por moral se compreende um código tácito de comportamento, implicado nas condutas consideradas normais, então a riqueza é objeto de prestígio e sua posse, naquela situação, significava uma espécie de dever para os políticos, em especial para os senadores. Na posição de político, a riqueza para Sêneca era uma condição social e nesse contexto, ele escreveu o tratado sobre os benefícios, e de certa forma, para ele a riqueza oferecida por um beneficiador se torna, para quem recebe, não uma questão de aceitação, mas de obediência. Tal fato evidencia o *ethos* de Sêneca no papel de político, em seu envolvimento e exercício no cumprimento de suas responsabilidades no senado, que se torna indissociável, em alguns aspectos, com seu *ethos* de estoico, na concepção romana.

O conceito de pobreza para os estoicos tem implicações filosóficas que compactuam com certos postulados pitagóricos e cínicos, ou seja, pobreza é a ausência de acúmulo de bens desnecessários à sobrevivência humana. É nessa perspectiva que a beneficência pregada por Sêneca se situa no contexto de sua vida pública, não consistindo em oferecer bens aos pobres, mas aos que solicitavam ajuda e poderiam devolver o benefício, o que demonstrava atitude de reconhecimento ou gratidão, no ambiente político do patronato.

No dizer de Paul Veyne (1995, p. 31) no campo da política, Sêneca escrevia como filósofo e não como senador, lançando-se em um desafio de filosofar a política. Assim, Sêneca engrandece a prática da escrita da filosofia em latim²⁵⁰ e se reafirma como filósofo, expandido sua capacidade versátil de aplicar os princípios filosóficos que defendia, nas formas bem diversificadas de gêneros do discurso como tragédia, sátira e epistolografia. É no gênero epistolar que Sêneca encontrou o espaço apropriado para registrar suas convicções filosóficas, deixando-as para a posteridade.

O retiro de Sêneca da política vai ao encontro de seu ideal de dedicação exclusiva à filosofia. Como informa Tácito (*Anais*, XIV. 53-56), em 62 d.C., oficialmente, Sêneca solicitou a Nero o seu afastamento de sua função de conselheiro do imperador, procurando também devolver os bens recebidos e acumulados durante sua gestão,

²⁵⁰ Como observa Paul Veyne (1995, p. 31), em Roma, a língua técnica para escrita da filosofia e medicina era o grego. Nesse aspecto, Cícero e Sêneca introduziram o uso da língua latina no campo da filosofia por reconhecerem a importância de valorizar a língua nacional e se considerarem capazes de fazê-lo.

indicando que a riqueza era o suporte da vida política, e a partir de seu afastamento, ambas perdiam o sentido e utilidade em sua vida. Mediante a recusa de Nero,²⁵¹ Sêneca permaneceu em seu posto, mas mudou seu modo de vida. Evitou a clientela e as companhias do seu meio social, sendo visto raramente em ambiente público, dedicando-se quase exclusivamente à filosofia. Somente depois do incêndio de Roma é que aconteceu o afastamento definitivo de Sêneca.²⁵²

Na epístola setenta e três, Sêneca registra seu agradecimento ao príncipe por permitir-lhe a oportunidade de dedicação à filosofia. Ainda sob o efeito da produção de seu próprio tratado sobre os benefícios, Sêneca mostra um *ethos* de gratidão, originário de sua postura de sábio, como consequência dos ensinamentos apreendidos da filosofia.

Os filósofos, portanto, que nos seus esforços com vista a uma vida consagrada à moral só tem a beneficiar com a segurança social, veneram como a um pai o príncipe a quem devem tal benesse; tem mesmo para com ele uma dívida muito superior à dos que vivem no meio da agitação da política, pois estes, embora muito devam aos príncipes, muito também exigem deles. (*Ep.* 73.2) [...] o homem sincero e puro que abandona o senado, o foro e todos os demais cargos administrativos do Estado, esse homem só sente estimativa pelo príncipe que lhe permite a libertação, apenas esse homem pode testemunhar desinteressadamente em favor do príncipe e ter em relação a ele, sem que este o saiba, uma enorme dívida de gratidão (*Ep.* 73.4).

Quando Sêneca se desliga de suas obrigações políticas, ele se recolhe em um ambiente mais propício à meditação e é nesse contexto que ele produz sua obra *Epistulae Morales*. Nesse espaço favorável ao desenvolvimento do pensamento

²⁵¹ Tácito (*Anais*, XIV. 56) relata que Nero deu a seguinte resposta à solicitação de Sêneca: “Se me restituíres as tuas propriedades ou te retirares à vida privada, a opinião pública o atribuirá a avareza de minha parte ou a receios teus de crueldade minha; e se principalmente merecer aplausos tua abnegação, não será decoroso para tua sabedoria receber louvores, deixando em descrédito teu amigo.”

²⁵² As supostas epístolas trocadas entre Sêneca e Paulo são datadas a partir de 58 d.C. até 64 d.C.. Na antepenúltima epístola, Sêneca escreve falando sobre o incêndio em Roma. SÊNECA PARA PAULO, Saudações, meu querido Paulo. Pensa que eu não estou triste e aflito por seu povo inocente ser frequentemente condenado a sofrer? E também, porque todos acham que você é tão insensível e tão propenso ao crime, que é o suposto autor de cada infortúnio da cidade? Vamos suportar isto pacientemente e contentar-nos com o que a sorte nos traz, até que a suprema felicidade coloque fim aos nossos problemas. Nos tempos antigos era preciso suportar os macedônios, o filho de Felipe, e depois Dario, Dionísio, e em nossos dias temos que suportar Gaius César; para todos eles, seus desejos eram lei. O fogo devastou as planícies de Roma, mas se os homens humildes pudessem falar sem risco nesse tempo de trevas, tudo se tornaria evidente para todos. Cristãos e judeus são comumente executados como os autores do incêndio. Quem quer que seja o criminoso, cujo prazer é o de um açougueiro e que se esconde atrás de uma mentira, ele terá sua hora: e como o melhor homem foi sacrificado por muitos, assim ele, jurado de morte por todos, será queimado com o fogo. Cento e trinta e duas casas e quatro quarteirões foram queimados em seis dias, o sétimo trouxe uma pausa. Eu rezo para que você esteja bem, irmão. Dado em 5 das calendas de abril. Frugi e Bassus – cônsules (64 d.C.). Trad. Marcos Vinícius Fernandes Miranda e José Joaquim Pereira Melo.

estoico, Sêneca é capaz de conciliar discurso e prática de vida, permitindo emergir em seu discurso seu *ethos* de filósofo estoico. Sêneca se dirige a Lucílio instruindo-o a abdicar-se das prisões impostas pela riqueza defendendo que: “a pobreza limita-se a satisfazer as necessidades mais prementes” e ele ainda acrescenta “o estudo da filosofia não dará fruto se não adotares uma vida frugal, ora a frugalidade não passa de pobreza voluntária” (*Ep.* 17.5). Com esses conselhos a Lucílio, Sêneca declara que a filosofia ensina o indivíduo a morrer bem.

No estoicismo, as instruções sobre determinismo, riqueza e tempo estão interligadas em alguns pontos de união. Sêneca alerta Lucílio a se afastar das miragens sedutoras da riqueza: “Para quê esquecer-me da fragilidade humana e pôr-me a acumular bens? Para quê penar por eles? Este dia será o meu último dia, e se acaso o não for decerto que o meu fim já não está distante” (*Ep.* 15.11).

Na fase de afastamento de Sêneca, pelas implicações políticas em seu contexto histórico, ele vive uma situação de inteira convicção da aproximação do momento da morte. A epístola setenta é uma amostra evidente da expectativa de Sêneca em relação à aproximação do fim de sua vida, justificando o suicídio como uma alternativa racional. Assim ele declara: “morrer mais cedo, morrer mais tarde é questão irrelevante; relevante é, sim, saber se morre-se com dignidade ou sem ela, pois morrer com dignidade significa escapar ao perigo de viver sem ela!” (*Ep.* 70. 6). Nesta mesma epístola, Sêneca coloca diante de Lucílio algumas considerações sobre a melhor atitude de um condenado diante da iminente morte. O conceito A VIDA É UMA VIAGEM aparece no seu argumento metafórico: “se eu escolho o navio em que vou navegar ou a casa em que vou habitar, também ao deixar esta vida, posso escolher a forma como morrer” (*Ep.* 70.11). E ainda no mesmo raciocínio metafórico Sêneca alega: “és livre de regressar ao lugar de onde vieste!” (*Ep.* 70.15).

Na constituição da cenografia a partir da primeira epístola de Sêneca a Lucílio, o tema filosófico “o tempo” é definido como norteador na elaboração dos conselhos. A partir das reflexões sobre a passagem do tempo, as instruções de Sêneca, como mestre, tomam como base a sabedoria que é adquirida através da filosofia. Saber viver é preparar-se para morrer e o tempo precisa ser aproveitado e valorizado. É nessa perspectiva que Foucault aponta que a meditação sobre a morte é um exercício que permite ao indivíduo perceber a si mesmo. Com base na expectativa

da iminência da morte, cada dia ou momento deve ser pensado como se fosse o último. “Portanto, o pensamento sobre a morte é que permite a retrospecção e a memorização valorativa da vida” (FOUCAULT, 2010a, p. 430). Portanto, é desse lugar enunciativo que Sêneca produz seu discurso, optando pelo gênero epistolar, para através deste, tanto abrir-se diante do outro, revelando seu *ethos* de filósofo estoico, como também compartilhar com o outro os princípios da filosofia estoica, colocando-se como mestre que também procura ser coerente com seu discurso e prática, conforme expectativas impostas pelo próprio ideal do cidadão romano.

10 CONSIDERAÇÕES FINAIS DA PARTE II

Nesta segunda parte da tese, o propósito de focar a cena genérica da enunciação é relevante por evidenciar o gênero epistolar como definidor do discurso, desenvolvido através das epístolas de Paulo e de Sêneca. O gênero do discurso, cenografia, *ethos*, são elementos indissociáveis da cena genérica, no ato enunciativo. O posicionamento ocupado pelos enunciadores é o meio de interligação que toma como base o discurso constituinte.

O gênero epistolar, como concebido na Antiguidade, era abrangente no sentido de variedades no seu uso, como epístola filosófica, epístola religiosa, epístola de aconselhamento, epístola de consolo, epístola documental, epístola de amizade entre outros. Como visto, o gênero epistolar poderia ser diversificado na sua forma de conteúdo e apresentação, mas a sua designação era mantida como epístola. Assim, a discussão sobre diferenças entre carta e epístola, na Antiguidade, se torna inadequada visto que o termo carta naquele momento histórico não funcionava como sinônimo de epístola.

Para esclarecer como o uso do termo carta adquiriu um domínio semântico entre os falantes, Orlandi (2005, p. 104) analisa o título do documento²⁵³ *Carta da Terra* e os possíveis significados que acarretam essa escolha. Esta autora parte de pressupostos teóricos de que “as palavras não significam por si, mas na relação com a exterioridade, que inclui os sujeitos que as falam, a memória discursiva e as condições de produção”. A primeira indagação é sobre o uso do termo Carta ao invés de Declaração de Direitos, Tratado de Intenções entre outras opções. Primeiramente, o sentido de carta migra do discurso político global para uma situação mais privada e familiar de correspondência, fortalecendo a ideia de que o mundo é uma grande família. Em segundo lugar, o termo carta remete à cartografia, mapa sinalizando a ideia de território. Nessas conjecturas, Orlandi (2005, p. 105) aponta que “o discurso resulta da inscrição da língua na história” e do termo carta

²⁵³ *Carta da Terra (Earth Charter)* é resultado de um diálogo mundial que teve seus primeiros esboços no Fórum Mundial da Eco 92, no Rio de Janeiro. A *Carta da Terra* teve seu lançamento oficial no palácio da Paz em Haia, no dia 29 de junho de 2000. O grande objetivo do conteúdo do documento é o da criação de um mundo sustentável. Disponível em: <http://www2.camara.leg.br/responsabilidade-social/ecocamara/arquivos/CARTAdaTERRA>.

“ressoam efeitos de sentidos submetidos a uma filiação de falas que já se estabilizaram como sendo as que organizam as outras.” Desse modo, não há como enunciar uma palavra dando a ela o sentido que se deseja, pois “elas significam pelo jogo de relações de força e de sentido (memória do dizer) no imaginário em que estão imersas.” Esta análise de Orlandi pode ser aplicada ao fenômeno da insistência do uso do termo carta ao invés de epístola, mesmo pensando em textos da Antiguidade. Assim, as colocações sobre o uso do termo carta apontam para questões de linguagem que são influenciadas pelo jogo de forças de sentido e memória do dizer, como se nota também na tentativa de transpor o uso atual do termo carta para o de epístola na Antiguidade.

A discussão sobre o uso dos termos carta e epístola como sinônimo, no contexto da Antiguidade, não é simplesmente uma questão de vocabulário, mas inclui também a concepção de gênero epistolográfico em sua função de uso abrangente, na Antiguidade. O que se observa é que as epístolas de Paulo e de Sêneca enquadram-se no gênero epistolográfico, mas se diversificam de acordo com os subconjuntos que compõem o gênero como um todo. Desse modo, Paulo estabelece sua correspondência a partir do gênero epistolar religioso e Sêneca o gênero epistolar filosófico. Vale destacar que estes gêneros, escolhidos por estes autores, não mantêm uma forma exclusiva, mas se abrem para abrigar outros subconjuntos de gêneros. Isto indica que as epístolas de Paulo não se limitam às características de instruções no campo religioso, mas se dispõem para aspectos sociais, filosóficos, culturais e assim por diante. O tom de aconselhamento é a forma que se expande como base para desenvolver os propósitos das instruções paulinas, via epístola.

Segundo Inwood (2007, p.136) as epístolas filosóficas de Sêneca estão organizadas em forma de coleção, fato este que lhe permite uma variedade na totalidade de produção epistolar, no conjunto da obra. Algumas epístolas são mais doutrinárias e técnicas, algumas são informais ou mesmo pessoais, outras são mais naturais do que artificiais. Mesmo que a coleção das *Epistulae morales* seja formada por epístolas que apresentam diferentes propósitos, a constituição da cenografia na epístola introdutória corrobora para a manutenção do gênero epistolar filosófico.

No discurso de Paulo, a escolha do gênero epistolar, direcionado pela cenografia, tem como base o discurso constituinte religioso. Por um lado, o judaísmo é influenciado pela cultura helenística, tanto na esfera da filosofia quanto no campo da

literatura. Por outro lado, as tradições judaicas²⁵⁴ são mantidas, como também relata Flávio Josefo em *História dos Hebreus*. Em sua correspondência, Paulo procura harmonizar valores da cultura judaica e helenística, somando-os ao seu novo modo de conceber seu próprio lugar no discurso religioso, a partir de sua conversão. A formação educativa de Paulo, na convergência do mundo oriental e ocidental, serviu de base para o desempenho de sua missão e seu relacionamento com as comunidades cristãs que ele próprio ajudou organizar. O papel de Paulo como remetente de suas epístolas à igreja de Corinto permite-lhe demonstrar seu *ethos* de apóstolo,²⁵⁵ missionário e conselheiro.

Paralelo a Paulo, Sêneca, em sua carreira de escritor, transita entre dois discursos constituintes: o literário e o filosófico. A influência da cultura helenística em Sêneca se dá em vista de sua própria decisão de escolha pelo estoicismo. A grande parte dos líderes e discípulos da escola estoica é de origem oriental.²⁵⁶ Decerto, esse fato contribui para o intercâmbio entre cultura oriental e ocidental, visto que a formação intelectual desses líderes tomava como base a filosofia socrática. Quando Sêneca escreve as tragédias ele lança mão da cultura grega para construção do enredo e da cultura helenística para a aplicação moral, de acordo com os princípios da filosofia estoica.

Sêneca procura dar sua contribuição à política do império romano pelo prisma da filosofia estoica. Segundo Griffin (2013, p. 14) as duas obras de Sêneca *De beneficiis* e *De clementia* marcam afinidades com o desenvolvimento da imagem idealizada do príncipe.

Nos últimos anos de sua vida, Sêneca dedicou-se à filosofia e decidiu pela inclusão do gênero epistolar, como meio mais favorável para expressão de seu pensamento e discussões de questões éticas.

²⁵⁴ Paulo escrevendo aos gálatas diz: E na minha nação excedia em judaísmo a muitos da minha idade, sendo extremamente zeloso das tradições de meus pais (*Gál.* 1.14).

²⁵⁵ Não sou eu apóstolo? Não sou livre? Não vi eu a Jesus Cristo Senhor nosso? Não sois vós a minha obra no Senhor? Se eu não sou apóstolo para os outros, ao menos o sou para vós; porque vós sois o selo do meu apostolado no Senhor (1^{Cor.} 9.1,2). Porque aquele que operou eficazmente em Pedro para o apostolado da circuncisão, esse operou também em mim com eficácia para com os gentios (*Gál.* 2.8).

²⁵⁶ Zenão era originário da Fenícia, Crisipo, Antípater e Aquedemo eram de Tarso, Cleantes era da Ásia Menor, Diógenes da Babilônia e Apolodoro da Caldeia.

Na segunda parte desta pesquisa nota-se que na cena enunciativa, o gênero do discurso e cenografia incorporam os três elementos do discurso: *ethos*, *pathos* e *logos*. A análise do *ethos* de Sêneca e de Paulo contribui para identificação do posicionamento discursivo que cada um deles ocupa no discurso. A partir da posição de enunciador, constituída na enunciação, o discurso é construído com a finalidade de atingir as emoções do coenunciador, como parceiro no ato enunciativo. A cenografia é instituída em função do *pathos*, pois o texto no quadro da enunciação é voltado para o coenunciador, que deve ser mobilizado para que haja adesão aos propósitos do discurso.

Na terceira parte que se segue, o destaque é para o *logos*, concebido a partir do modo como o discurso se desenvolve na cena enunciativa, pela participação do *ethos* que se dirige ao *pathos*. Os *corpora*²⁵⁷ delimitados são analisados com a finalidade de observar o funcionamento dos *tópoi* e argumentos retóricos nas epístolas de Sêneca e Paulo, e a utilização destes no desenvolvimento dos temas que são abordados a partir da construção da cenografia.

²⁵⁷ Além das seleções dos *corpora* de análise que identifcam as epístolas que contêm marcas do *tópos* “falar franco”, exemplos, citações e metáforas como argumentos retóricos, temas “o tempo” e “o amor”, outras epístolas da coleção de Sêneca e de Paulo servem como fontes para o tratamento de diferentes questões.

PARTE III

11 A CONSTITUIÇÃO DO DISCURSO NAS EPÍSTOLAS DE SÊNECA A LUCÍLIO E DE PAULO AOS CORÍNTIOS

O objetivo mais central na terceira parte da pesquisa aqui desenvolvida tem como foco as análises que tomam como base os textos das epístolas de Sêneca a Lucílio e de Paulo à igreja de Corinto, concebidos como o *logos*, ou seja, a manifestação da organização do pensamento por meio do discurso. O propósito impulsionador é observar alguma viabilidade de apreensão da construção de sentidos que se verificam a partir do posicionamento discursivo de cada um desses autores em foco, na determinação do uso do *tópos* filosófico-moral “falar franco” como direcionador da construção do discurso. Os recursos argumentativos retirados de um tipo de arquivo que funciona como um lugar comum, no contexto histórico-social do primeiro século d.C., reforçam a organização entimemática do discurso. Busca-se observar o modo como as escolhas desses recursos retóricos são determinadas pelo acesso aos discursos constituintes: filosófico, religioso e literário. Por um lado, a constatação de entrecruzamento entre estes discursos, nas epístolas de Sêneca e de Paulo, indica certas possibilidades da influência da filosofia herdada dos gregos e sua releitura na cultura helenística, contribuindo para uma ligação entre o pensamento oriental e o ocidental. Por outro lado, a identificação do *tópos* “falar franco”, no desenvolvimento do discurso, e a verificação do uso dos argumentos retóricos, na composição das epístolas, permitem visualizar possíveis identificações que podem suscitar um efeito de aproximação ou afastamento entre eles. O posicionamento discursivo que cada um ocupa no processo enunciativo se reveste da influência exercida pelo discurso constituinte que caracteriza e distingue a cena enunciativa em cada gênero epistolográfico de suporte do discurso de cada um dos autores.

A visita aos lugares comuns que indicam as escolhas de Sêneca e de Paulo em seus discursos tem em vista dois roteiros. O primeiro roteiro leva em conta a ampliação que os romanos estabelecem para o sentido de lugar comum, a partir do período Helenístico, como um reservatório de temas disponíveis a serem reelaborados de acordo com a finalidade de quem se propõe a fazer uso destes. A partir dessa releitura sobre os *tópoi*, autores como Curtius (1993) e Thom (2003) oferecem algumas contribuições, estendendo a classificação dos tópicos retóricos

para o campo da filosofia e literatura. O segundo roteiro elege como guia os estudos aristotélicos na concepção de argumentos retóricos, no campo da linguagem, que caracterizam a função argumentativa de determinados recursos retóricos.

Na obra *Retórica*, Aristóteles inicia seu manual instrutivo estabelecendo o significado e conceito de retórica, expandindo a ideia de persuasão nesse campo. Ele ressalta que seu interesse primordial está focado nos meios de prova no discurso, por serem estes menos valorizados e negligenciados pelos autores da arte retórica de seu tempo (*Ret.* I. 2. 1356a). Aristóteles recolheu dados também das experiências dos retóricos que o antecederam, argumentando que os tratados sobre retórica, já produzidos, não contemplavam questões importantes como o tratamento de entimemas²⁵⁸ e, a partir de então, organizou todo seu escopo teórico, apresentando uma forma mais pragmática para identificação do funcionamento da retórica.

Aristóteles se preocupou em definir o papel da retórica, em contraponto ao da dialética, delimitando a função e atuação de cada uma no campo da persuasão. Assim, ele sustenta que a persuasão não é exatamente o foco de interesse da retórica, mas seu objeto de atenção é a identificação de meios possíveis para o acontecimento do fenômeno da persuasão no discurso (*Ret.* I. 2. 1355b).

Nas obras *Retórica* e *Tópicos*, Aristóteles dispõe retórica e dialética em um mesmo patamar de importância, mas com suas funções bem demarcadas. Sobre esta questão, Segurado e Campos faz a seguinte observação:

Nestes termos, e conforme Aristóteles não ignora, a dialéctica torna-se uma disciplina afim da retórica nos seus objectivos, já que ambas têm por finalidade mais a «opinião» (δόξα) do que o «saber» (ἐπιστήμη), mas ao mesmo tempo distinguem-se pelo seu modo de actuar, na medida em que uma pratica o diálogo e a outra o discurso, e mesmo que ambas recorram ao uso dos «lugares-comuns» (τοπικοί), é diferente o que para cada uma significam esses lugares (SEGURADO E CAMPOS, 2007, p. 88).

Essa dualidade, retórica e dialética, aparece também na epístola oitenta e nove de Sêneca a Lucílio, em sua exposição sobre um contraponto entre filosofia e

²⁵⁸ Em sua nota explicativa da tradução do Livro da *Retórica*, Alexandre Jr. (2005, p. 90) informa que entimema é um silogismo retórico, isto é, a forma dedutiva de argumentação retórica que tem no paradigma a sua forma indutiva. Assim, o entimema se torna mais viável no campo da retórica por ser mais econômico em termos de linguagem, visto que representa uma síntese do silogismo. Na afirmativa de Descartes “Penso, logo existo”, está contido um entimema que resume o silogismo: eu penso; aquele que pensa existe; logo, eu existo.

sabedoria. Nessa explanação, Sêneca faz uma retrospectiva sobre algumas concepções de filosofia, destacando a tripartição: ética, física e lógica.²⁵⁹

Na sequência de suas ideias, Sêneca resume sua abordagem sobre filosofia em dois campos: filosofia natural e filosofia racional. Nesses termos, a filosofia natural divide-se em duas partes: o estudo dos seres corpóreos e o estudo dos seres incorpóreos.²⁶⁰ Quanto à filosofia racional, Sêneca assim argumenta:

Resta-me indicar a divisão da filosofia racional. Todo discurso ou é contínuo ou é dividido por dois interlocutores em sistema de pergunta e resposta. Ao estudo deste segundo tipo costuma chamar-se *διαλεκτική* (*dialektikê*), ao do primeiro, *ῥητορική* (*rhetorikê*). A *ῥητορική* ocupa-se das palavras, das ideias e da estrutura do discurso: a *διαλεκτική* divide-se em duas partes, os termos e os significados, isto é, os conceitos que queremos exprimir e os vocábulos pelos quais os exprimimos (*Ep.* 89.17).

Sêneca concorda com alguns filósofos que o antecederam a respeito de determinadas concepções de retórica e dialética, apontando que cada uma destas tem uma função específica na construção do discurso e ao mesmo tempo as situa no campo da filosofia. Sêneca demonstra rejeitar, dos próprios estoicos que o antecederam,²⁶¹ certos aspectos da eloquência que na epístola 75.2 ele denomina de artifícios dos oradores. Nessa mesma perspectiva, Paulo coloca sua posição diante dos destinatários de suas epístolas, procurando afastar-se da ideia de eloquência e assim coloca sua defesa: “Eu mesmo, quando fui ter convosco, irmãos, não me apresentei com o prestígio da palavra ou da sabedoria²⁶² para vos anunciar

²⁵⁹ Como informa Reale (1994a, p. 107) a tripartição na filosofia foi feita por Xenócrates, tornando-se o eixo de todo o pensamento da era Helenística. Xenócrates (406-314 a.C.) era discípulo de Platão e foi seu segundo sucessor na academia.

²⁶⁰ Segundo Gazolla (1999, p. 14), a noção de incorpóreo representa a reflexão dogmática sobre a natureza e é ponto básico para a stoa. O pórtico resolveu inovar na ontologia, quando nomeou os quatro incorpóreos: o tempo, o lugar, o vazio e o exprimível como “quase-seres”, em contraste com os corpóreos, seres reais, agentes-pacientes.

²⁶¹ Alexandre Jr. (2005, p. 30) comenta que a definição aristotélica de retórica entra bem cedo em concorrência com a de Crisipo, Cleantes e os demais que contemplam a retórica como *ars bene dicendi*. Estes filósofos mencionados tendem para a composição estético-estilística do discurso em detrimento da eficácia argumentativa.

²⁶² Segundo Bird (2008, p.377-379), [...] “however, when Paul says that he did not use ‘eloquence or superior wisdom’ in his proclamation (1Cor. 2.1), what he probably meant is that he did not use ‘flowery’ or ‘ornamented’ rhetoric in his preaching, the type that was so prized and esteemed by the Corinthians. That way all attention would focus on the message and not the messenger. Bruce Winter (2001, p. 42) contends that what Paul rejects here is sophistry or the use of oratory in preaching that draws attention to the rhetorical prowess of the messenger rather than drawing attention to the content of the message [...] Even so, primacy should be given to the epistolographic nature of Paul’s writings with rhetorical categories being employed only secondarily to supplement their potential effect as a form of persuasive discourse”. (No entanto, quando Paulo diz que não usou “eloquência ou sabedoria superior” em sua proclamação (1Cor. 2.1), o que ele provavelmente quis dizer é que ele não usou retórica “florida” ou “ornamentada” em sua pregação, o modo tão estimado e apreciado pelos coríntios. Dessa forma, toda a atenção se concentraria na mensagem e não no mensageiro. Bruce

o ministério de Deus” (1Cor. 2.1). Segundo Alexandre Jr. (2005, p. 45), é relevante observar que Aristóteles considera o valor do estilo no discurso, mas no sentido de que seu funcionamento deve estar voltado para o auxílio da argumentação e não necessariamente para técnicas de ornamentação.

Quintiliano, na obra *Institutio oratoria* (II. 15. 15-21) remonta às diferentes definições de retórica, inclusive esta de Aristóteles. Ele desenvolve uma série de argumentos quanto às concepções de retórica, como persuasão, e concluiu que nessa perspectiva, uma sobrecarga de responsabilidade recai sobre o orador. Segundo Quintiliano, a definição de Aristóteles, que coloca a retórica na função da descoberta dos meios adequados à persuasão no discurso, ainda oferece um problema maior, pois “esta definição tem o defeito de se restringir o papel do orador à invenção, pois sem elocução não há discurso” (*Inst.* II. 15-14). Quintiliano faz uma retrospectiva às demais conceituações de retórica, mencionando, inclusive, as posições de Platão em Górgias e Fedro, a de Isócrates, no campo da filosofia e a de Cícero como *scientia civilis* (ciência de estado ou política). Por fim, Quintiliano (*Inst.* V. 10. 54) expressa sua opinião, mantendo seu conceito: *rhethorice est bene dicendi scientia* (a retórica é a ciência de bem dizer). A este conceito, ele acrescenta que a virtude do discurso está diretamente ligada às qualidades do orador, ou seja, o preparo intelectual e conhecimento do assunto coerentes com o modo de vida do emissor do discurso. Quintiliano interliga a sua concepção de retórica à dos estoicos:²⁶³ “a ciência de falar com propriedade.”²⁶⁴ Quanto esta posição de Quintiliano, Sêneca, anteriormente, já se mostrava defensor da virtude do orador como requisito para sua própria credibilidade no discurso. O conselho dado a Lucílio expressa essa ideia da teoria ser condizente com a prática.

O nosso objetivo último deve ser este: dizer o que sentimos, sentir o que dizemos, isto é, pormos a nossa vida de acordo com as nossas palavras. Imagina um mestre qualquer: se a impressão que tu sentes contemplando as suas ações é idêntica à que tens ouvindo o seu discurso, esse mestre atingiu o seu propósito. Observemos a qualidade dos seus atos, a fluidez do seu discurso: entre ambos, a mais perfeita unidade (*Ep.* 75.4).

Winter (2001, p. 42) afirma que o que Paulo rejeita é o sofisma ou o uso da oratória na pregação que chama a atenção para as proezas retóricas do mensageiro em vez de chamar a atenção para o conteúdo da mensagem [...] Mesmo assim, a primazia deve ser dada à natureza epistolográfica dos escritos de Paulo com categorias retóricas sendo empregadas apenas secundariamente para complementar seu efeito potencial como uma forma de discurso persuasivo.

²⁶³ Alexandre Jr. (2005, 30) informa que a concepção da retórica como falar bem é identificada nos estoicos Crísipo e Cleante.

²⁶⁴ Tradução de Antonio Fidalgo.

Quintiliano assume também essa posição estoica a respeito da retórica e mantém certo distanciamento da postura de Cícero em relação ao objetivo da retórica como persuasão, argumentando que o dinheiro também persuade, assim como a autoridade ou dignidade do orador (*Inst.* II. 15.6). Ao relacionar os nomes de escritores gregos e romanos ao longo da Antiguidade, Quintiliano apresenta uma síntese sobre cada um e se posiciona, apontando a identificação de Cícero com Platão:

Dos filósofos, dos quais Cícero confessa haver buscado muitíssimo de sua eloquência, quem duvida de que Platão foi o mais importante, seja pela sua agudez de raciocínio, seja por sua capacidade de eloquência, que é divina e quase homérica? Ele se eleva muito acima da conversação linear a que os gregos chamaram de “linguagem pedestre”, de tal maneira que a mim pareça inspirado não pelo talento de um ser humano, mas por um oráculo délfico (*Inst.* X. 1. 81).

Na verdade, pode-se avaliar que Cícero soube aproveitar dos benefícios das contribuições de Aristóteles quanto à retórica, as de Platão no campo da dialética e de outros gregos também. Ele explorou dessas fontes o que melhor poderia ser aplicável ao seu próprio gosto e estilo, de acordo com o gênero de discurso judiciário, ao qual ele se dedicou como orador e no campo da prosa literária latina, em sua faceta de escritor de tratados e epístolas.

Essa retrospectiva sucinta, que faz remissão a alguns conceitos de retórica, tem como propósito o de justificar a escolha de contribuições de Aristóteles como base para a análise dos argumentos retóricos no *corpus* delimitado nesta pesquisa. Pelas colocações de Quintiliano, nota-se que a retórica estoica não compactua em alguns pontos com a aristotélica. Tomando certa distância dessas avaliações de Quintiliano, fica evidente que algumas contribuições herdadas de Aristóteles, quanto aos recursos de linguagem que promovem a argumentação no discurso, podem servir a qualquer gênero discursivo. Por um lado, Aristóteles defende que o raciocínio dedutivo na expressão da linguagem, em forma de entimemas, se efetua por meio de afirmativas e postulados, sendo produtivo na linguagem pela economia na exposição de ideias. O entimema é um silogismo reduzido, pois evita a fórmula silogística de premissa, maior, premissa menor e conclusão. As máximas e os aforismos se enquadram na forma entimemática, pois quando Descartes faz a declaração “penso, logo existo”, o entimema foi suficiente para a expressão da sua ideia. No entimema, uma ou mais partes do silogismo podem ser omitidas, pois as restantes são deduzidas no próprio discurso. Por outro lado, o exemplo, em toda a

sua dimensão, clarifica o discurso por se efetivar por meio do raciocínio indutivo, de forma convincente pela força do testemunho, da ligação de fatos, seja no âmbito da historicidade ou mesmo da ficcionalidade. O raciocínio dedutivo parte de uma ideia geral, de um todo, para uma aplicação particular, como o caso do uso das metáforas. O exemplo está no campo da indução porque parte de um caso particular para aplicações gerais nos ensinamentos. Além dessas vantagens como instruções na organização do discurso, leva-se em conta também que Aristóteles assume uma posição mais neutra em relação ao sistema retórico, delegando ao orador a responsabilidade do uso dos recursos da persuasão. Assim, abre-se uma opção para os estudos atuais da linguagem como oportunidade de se olhar os textos da Antiguidade pelo viés da retórica aristotélica, de acordo com as proposições da análise do discurso, de base enunciativa.

Para determinar um *corpus* de análise, foi necessária uma leitura prévia que delimitasse um recorte que permitisse a apreensão de algumas ideias contidas nas epístolas de Sêneca e Paulo. O ponto inicial resulta da verificação da construção da cenografia que se constitui a partir da introdução da produção das epístolas em questão, em que gênero do discurso (*logos*), enunciador (*ethos*)²⁶⁵ e coenunciador (*pathos*) estão imbricados na trama enunciativa.

Nesta terceira parte, torna-se fundamental o aproveitamento da reunião dos conteúdos que já foram expostos nas partes anteriores, como embasamento teórico e contextual, para auxiliar nos procedimentos de análise. Na segunda parte já foi identificada a cenografia e também os dois elementos do discurso: *ethos* e *pathos*. Mediante os resultados obtidos desses dois meios de prova na elaboração do discurso, congrega-se nesta terceira parte a análise do desempenho do *logos* como o terceiro elemento dos meios de prova. De acordo com a meta planejada, tendo em vista os objetivos propostos no introito deste trabalho, intensifica-se nesta terceira parte o interesse em observar como, em suas epístolas, Sêneca toma como base o discurso filosófico, valendo-se tanto do discurso literário como do religioso. Indaga-se também como Paulo, tendo como referência o discurso religioso, deixa

²⁶⁵ Como já foi mencionado anteriormente (p. 93, nota 88), a palavra *ethos* na análise do discurso, de base enunciativa, não é acentuada, por esta ser um junção de dois termos usados distintamente no grego clássico. Em nota, Maingueneau (2008a, p. 55) observa que o “*ethos* põe problemas de ortografia, se quisermos respeitar as convenções usuais em matéria de palavras gregas, teríamos de escrevê-la com um ê, mas muitos usam um simples e, o que também faço aqui.” Seguindo a mesma prática de não acentuar a palavra *ethos* o mesmo será feito em relação ao termos *pathos* e *logos*, que só aparecem com acentos quando a referência é a Antiguidade.

transparecer que em suas epístolas é perceptível o atravessamento do discurso filosófico e literário. Enfim, a recorrência aos três discursos²⁶⁶ identificados é de uso comum entre os dois autores estudados. Resta observar de que forma esses discursos constituintes, no seu conjunto, promovem a discursividade na cena enunciativa das epístolas de cada um desses enunciadore abordados.

É oportuno registrar que esta terceira parte da pesquisa se firma na concepção de retórica estruturada por Aristóteles, visto que esta serve também de fonte para as construções teóricas da retórica latina, nova retórica, como também da análise do discurso francesa, de base enunciativa. Como já mencionado na primeira parte desta pesquisa, ressalta-se a contribuição de Perelman e Olbrechts-Tyteca (2005, p. 6) na composição teórica, que funda a nova retórica, partindo de formulações herdadas de Aristóteles, amplificando a função do auditório na oratória para a função do leitor na escrita. Este é um aspecto primordial nos estudos de Maingueneau (2005, p. 69), ao instituir em suas pesquisas a importância da identificação do *ethos* na figura do enunciador, no discurso. Esta elaboração teórica de Maingueneau se fundamenta nos postulados em que Aristóteles (*Ret.* I. 2. 1356a) situa suas instruções no campo da retórica, apontando os três elementos constitutivos da enunciação referentes ao caráter do enunciador (*êthos*), as emoções que o enunciador desperta no coenunciador (*páthos*) e o argumentos retóricos desenvolvidos no discurso (*lógos*).

Depois de identificadas as cenografias que delineiam o direcionamento dos discursos de Sêneca e de Paulo, produzidos através dos textos de suas epístolas, observou-se que a partir destas, os temas identificados constituem-se como alavancas que direcionam a argumentação na cena enunciativa. Na organização dos discursos, a retórica se manifesta através de marcas linguísticas que podem ser observadas nos textos, caracterizando as fontes de lugares comuns de onde Sêneca e Paulo tiram os meios de argumentação. Os exemplos, citações e metáforas são auxiliares na estratégia argumentativa, pois estes recursos fortalecem os entimemas,

²⁶⁶ Mircea Elíade, (1992, p.5), expõe que o sagrado na Antiguidade pertence ao campo da religião e Teofrasto (372-287), que sucedeu a Aristóteles na direção do Liceu pode ser considerado o primeiro historiador grego das religiões: segundo Diógenes Laércio (V. 48), Teofrasto compôs uma história das religiões em seis livros. O discurso religioso também é presente na filosofia estoica, e desse modo, o discurso de Sêneca é atravessado pelos três discursos constituintes: filosófico, literário e religioso. O mesmo sucede no discurso de Paulo em relação ao atravessamento dos três discursos: religioso, filosófico e literário.

ou seja, as premissas, afirmativas e opiniões são sustentadas pelo uso desses recursos argumentativos. De acordo com as contribuições de Thom (2003), os *tópoi* podem ser classificados em tipos designados como *tópos* retórico, *tópos* literário e *tópos* filosófico-moral. Os tópicos retóricos são identificados como meios de argumentação na construção entimemática do discurso. No desenvolvimento dos temas tempo e amor, nas epístolas de Sêneca e Paulo, se feita uma análise detalhada quanto aos *tópoi*, de acordo com a classificação de Thom, podem ser distinguidos *tópos* retórico e *tópos* filosófico. Nesta tese não há um propósito de análise de todas as ocorrências dos *tópoi* nos temas “tempo e amor” desenvolvidos nas epístolas de Sêneca e Paulo, mas são delimitados três tópicos de cada tema e identificados alguns *tópoi* que norteiam as argumentações nas abordagens do tema geral.

O *tópos* filosófico-moral “falar franco” contribui para a organização e direcionamento do discurso, pois é instaurado a partir da cenografia constituída nas epístolas dos autores em pauta. Ainda, os temas filosóficos identificados nas epístolas distribuem-se em uma série de subtemas, como mostrado nos quadros 2 e 3, nas p. 26 e 27, apresentado na introdução. As divisões de cada tema corroboram para construção de sentidos do tema geral, funcionando como tópicos. Os recursos retóricos e o *tópos* “falar franco” permeiam as epístolas de Sêneca e Paulo conforme os discursos constituintes que os direcionam, adquirindo diferentes significados na função argumentativa no gênero epistolar.

A identificação e análise deste *tópos* no *corpus* selecionado integra o capítulo 2 desta terceira parte da tese, como distinção para o modo como Sêneca e Paulo desenvolvem o gênero epistolar, segundo as análises de Foucault, relacionadas ao tema *parresía*. Na primeira parte deste trabalho estão apontadas algumas concepções sobre a *parresía* como falar franco interligado ao *tópos* “é preciso dizer a verdade”, como ponto de partida para o uso de argumentos, que segundo Aristóteles (*Ret.* III. 17. 1418a) são auxiliares aos entimemas que são formados pelos conceitos e premissas que dão estrutura organizacional ao discurso. Destaca-se a ocorrência de exemplos como “mais apropriados ao discurso deliberativo”.²⁶⁷

²⁶⁷ Aristóteles (*Ret.* I. 1. 1354b) aponta que “no gênero deliberativo, o ouvinte julga sobre coisas que o afetam pessoalmente e, portanto, o conselheiro apenas precisa de demonstrar a exatidão do que afirma.”

Aproveitam-se também de Aristóteles as considerações de que as metáforas mais produtivas na prosa são as construídas por analogia (*Ret.* III. 10.1411a), funcionando como forma de estilo e meio argumentativo. Nesses termos, Aristóteles acrescenta que “os símiles, até certo ponto, funcionam como metáforas, pois expressam-se sempre partindo de dois termos, tal como a metáfora por analogia” (*Ret.* III. 1413a).

O segundo capítulo desta terceira parte também tem a função de apontar certos recursos retóricos presentes na elaboração de determinadas epístolas de Sêneca a Lucílio e de Paulo à igreja de Corinto. Nesses discursos em destaque, podem ser observados os usos de estratégias retóricas, sendo bastante recorrentes os exemplos que ora remetem a um tempo histórico de determinadas situações já valorizadas no imaginário do leitor, ora à disposição do próprio testemunho do enunciador. A citação traz para o discurso outras vozes que podem atuar como autoridades concordantes com determinadas posições discursivas, funcionando como uma evidência de que o discurso é constituído no bojo do interdiscurso. Em termos de citação, Aristóteles (*Ret.* II. 20. 1393a) identifica o uso de máximas no campo do pensamento dedutivo. “As provas comuns são de dois gêneros: exemplo e entimema, pois a máxima é uma parte do entimema.”

A metáfora exerce uma função de auxílio à compreensão de conceitos abstratos, pela imagem do concreto que ela fornece como similaridade, em uma função analógica. No que se refere ao uso dessas estratégias mencionadas, Foucault (2010a, p. 122) em sua avaliação sobre o papel da retórica, refere-se a esta como “o inventário e a análise dos meios pelos quais pode agir-se sobre o outro mediante o discurso”.

No terceiro capítulo, toma-se como base a primeira epístola de Sêneca a Lucílio, em que o uso do tema “o tempo” evidencia-se logo na constituição da cenografia de um tratado filosófico estoico, no campo da ética, que através do tema identificado, direciona toda a enunciação. Algumas marcas linguísticas que aparecem na primeira epístola, no tratamento retórico, favorecem a construção discursiva do tema, podendo ser identificadas por meio de expressões metafóricas²⁶⁸ que revelam certos

²⁶⁸ Lakoff e Johnson (2002, p. 50) sustentam que “expressões metafóricas em nossa língua são ligadas a conceitos metafóricos de uma maneira sistemática.” No exemplo “Começamos, atingida a velhice, a preparar nossa bagagem” o contexto em que o termo bagagem é usado e identificado como expressão metafórica, ele aponta para o Conceito metafórico A VIDA É UMA VIAGEM.

conceitos metafóricos a elas subjacentes. Este conceito, anunciado na epístola de abertura, identifica o tempo como um valor de prestígio para a filosofia estoica, em torno do qual são intrínsecas as noções de vida, velhice e morte. Para os estoicos, a partir do nascimento também se inicia a caminhada para a morte e a velhice é um processo que se instaura a partir do nascimento, culminando com a morte. Sêneca define que “a filosofia é a lei que rege a totalidade da vida” (*Ep.* 94.39). É nessa trajetória que Sêneca desenvolve diferentes tópicos sobre o tempo, utilizando-se do *tópos* filosófico-moral “falar franco”, determinante no seu modo de condução do discurso. O tema em destaque é desenvolvido por meio de recursos com base em tópicos que identificam lugares comuns entre os autores, expressões metafóricas que sinalizam conceitos metafóricos norteadores de posicionamentos discursivos, exemplos históricos ou pessoais e citações provindas tanto do discurso filosófico quanto do literário, em suas variadas dimensões.²⁶⁹

Com a finalidade de fornecer uma visibilidade do recorte assumido na pesquisa do tema “o tempo”, um quadro esquemático, apresentado na introdução, (p. 26) serve como identificação da seleção das epístolas de Sêneca a Lucílio, destacadas na formação do *corpus*. Estas foram delimitadas como fonte para as análises, de acordo com a constatação de diferentes abordagens, no desenvolvimento do tema em questão.

No quarto capítulo desta terceira parte, elege-se como *corpus* as duas epístolas de Paulo à igreja de Corinto, com destaque para a análise de determinados versículos de capítulos contidos nestas epístolas. A cenografia, que se instaura a partir da introdução da primeira epístola, aponta para uma situação de desarmonia entre participantes da igreja de Corinto, requerendo da parte de Paulo uma formulação de instruções religiosas que orientasse o modo de agir daquela comunidade. Tomando como base os princípios que fortalecem a ideia de união, o tema “o amor” se desdobra em variados aspectos, funcionando como tópicos. Na organização do

Portanto, as expressões metafóricas usadas pelos falantes emergem no contexto de uma determinada cultura, contribuindo para identificar os conceitos metafóricos que norteiam o comportamento e valores de uma sociedade. Esses autores citados são referências nos estudos da metáfora conceitual e definem que os conceitos metafóricos apreendidos através das expressões metafóricas devem ser grafados em letras maiúsculas, o que também é feito neste trabalho.

²⁶⁹ Na introdução da *Retórica* de Aristóteles, Alexandre Jr. (2005, p. 98) atenta para o valor dos exemplos, das citações e das paráfrases nas obras antigas, como fontes de informações, sendo muitas vezes uma única indicação de registros históricos. Autores como, por exemplo, Dionísio de Halicarnasso, registraram algumas informações sobre obras que acabaram se perdendo, ou ainda, delas restaram pouquíssimos fragmentos, como mencionado em nota por Alexandre Jr.

corpus, um quadro esquemático já mostrado (p. 27), apresenta as abordagens que compõem o tema. A heterogeneidade mostrada e a constitutiva, sendo concebidas como manifestação dialógica da linguagem, podem ser apreendidas através de recursos retóricos acionados de lugares comuns, tais como o exemplo, citação e metáfora. O *tópos* “falar franco” é o direcionador do modo de dizer. Essas estratégias argumentativas contribuem para a compreensão da discursividade que se instaura no discurso, por meio do inter-relacionamento com outros discursos.

Nas considerações finais da parte III são identificados alguns paralelos comparativos entre os *corpora* em destaque. No primeiro plano, é relevante a percepção da apropriação de recursos argumentativos, originários de um lugar comum na constituição retórica do discurso. No segundo plano, busca-se observar o funcionamento daqueles recursos retóricos, comuns aos dois autores, na aplicação do desenvolvimento dos temas instituídos a partir da identificação da cenografia que se instaura a partir do discurso constituinte. Sabe-se também que o entrecruzamento entre os discursos constituintes, filosófico, literário e religioso, no processo enunciativo, resulta em certo movimento que ora pode causar um efeito de aproximação, ora de afastamento de posicionamentos discursivos entre os dois autores, como apontado na exposição dos pontos conclusivos, no fechamento da pesquisa.

12 TÓPOS FILOSÓFICO-MORAL E ARGUMENTOS RETÓRICOS NAS EPÍSTOLAS DE SÊNECA E PAULO

Um dos mecanismos de abordagem dos *tópoi*, como concebido na Antiguidade, é a identificação de temas recorrentes, sempre retomados e retirados das fontes dos lugares comuns, em diferentes épocas. Em suas pesquisas, Curtius (1999, p.121) observa que “no antigo sistema da retórica, a tópica é o celeiro de provisões”. Os autores na Antiguidade utilizavam temas de um lugar comum como uma espécie de arquivo de acesso aos mais diversos assuntos,²⁷⁰ descobrindo neles facetas ainda não exploradas, ou mesmo dando uma interpretação ainda não ventilada. Thom (2003, p. 82), aproveita-se das contribuições de Curtius e ordena as questões sobre os *tópoi* dividindo-os em três grupos, de acordo com a adequação ao gênero de discurso: o *tópos* retórico especificamente caracterizado por sua função nas estratégias argumentativas; o *tópos* literário tipicamente recorrente na construção poética; o *tópos* filosófico como organizador dos temas no desenvolvimento do diferentes discursos, sendo mais adequados ao campo da moral, da ética e da religião.

Em sua aula inaugural no Collège de France,²⁷¹ Hadot (2012, p. 36) aponta que muitos *tópoi* recorrentes na Antiguidade mantiveram sua permanência na cultura ocidental como modelos pré-fabricados que podem ser identificados por meio de metáforas e máximas e que para o escritor ou pensador se mostram indispensáveis para expressão do pensamento. Hadot cita como exemplo a máxima “conhece-te a ti mesmo” e a metáfora “a força da verdade”. Na continuidade de sua exposição sobre os *tópoi* da Antiguidade e a presença desses recursos no contexto da contemporaneidade, Hadot (2012, p. 38) anuncia que, no seu curso a ser ofertado, a análise dos tópicos da Antiguidade parte do aforismo de Heráclito, conhecido como: “a natureza gosta de se esconder.” A proposta consiste em analisar a trajetória do uso deste aforismo, observando “os significados que a fórmula tomará, ao longo da

²⁷⁰ Curtius (1999, p. 133) apresenta o *tópos* exordial: “Deve-se evitar a preguiça”. São citados alguns autores da Antiguidade como Horácio, Ovídio, Sêneca, Marcial que tratam desse tema. Curtius observa que “o *tópos* da preguiça pode chegar a tal ponto que escrever poesia é aconselhado como remédio contra a ociosidade e o vício.” No texto bíblico também há presença desse *tópos*: “Vai ter com a formiga, ó preguiçoso; olha para os seus caminhos, e sê sábio” (*Provérbios* 6.6).

²⁷¹ Pierre Hadot pronunciou sua aula inaugural da cadeira de história do pensamento helenístico e romano, intitulada *Elogio da Filosofia Antiga*, em 18 de fevereiro de 1983.

Antiguidade e ulteriormente, em função da evolução da ideia de natureza”. Nesse mesmo contexto do já dito que se atualiza, Hansen (2012, p. 168) comenta que “os grandes autores são lidos para colher aqui e ali certo número de sentenças úteis à causa que é exposta”. Nessa mesma linha de raciocínio, Hansen faz as seguintes observações:

Quando o orador fala eficazmente, compõe a memória do destinatário como reconhecimento do que é dito, para isso, repete os lugares comuns que são patrimônio da memória coletiva, especificando as qualidades que os particularizam como se estivessem muito próximos dos ouvintes (HANSEN, 2012, p. 170).

Mediante essa formulação de Hansen, é possível conceber que muitos *tópoi* podem ser desenvolvidos com base em exemplos, citações e metáforas, e que cada um destes tem sua validade arquivada na memória coletiva. Quando se trata do gênero epistolar, alguns *tópoi* e argumentos retóricos são constitutivos deste próprio gênero. Então, pode-se afirmar que o *tópos* “falar franco” é condutor da escrita das epístolas de Sêneca e Paulo.

12.1 TÓPOS FILOSÓFICO-MORAL “FALAR FRANCO”

[...] aquilo que se trata na *parresía* é uma espécie de retórica própria (Foucault, 2010a, p. 328).

Ao formular seus postulados sobre retórica, Aristóteles aponta a noção de *tópos*, em seu funcionamento, como elemento do entimema na constituição do discurso. Por meio da elaboração e organização de tópicos retóricos inerentes aos três gêneros do discurso (deliberativo, judiciário e epidítico), Aristóteles contribui com um repertório de opções que funciona como um ponto de partida.

Na cultura greco-romana, a ideia de tópicos se aplica também à produção de textos literários e filosóficos, como pode ser destacado em Filodemo²⁷² em sua obra filosófica intitulada *Peri Parresía*. Silva (2009, p. 85) indica em sua pesquisa que a *parresía* moral e filosófica começa a adquirir importância, a partir do momento em

²⁷² “Filodemo de Gadara, grego originário do Oriente-Próximo, dirige-se primeiramente a Atenas junto ao epicurista Zenão de Sídon, e depois a Roma nos anos setenta a.C., onde se torna amigo, confidente e diretor de consciência de L. Calpurnius Piso Caesonius, sogro de César e cônsul em 58 a.C. (sobre esta relação, cf. Gigante, *La Bibliothéque de Philodeme et l'épicurisme romain*, op.eit., capo 11), antes de instalar-se definitivamente em Herculano na Vila hoje chamada “dos Papyri”, propriedade de Lucius Piso, cuja biblioteca encerrava numerosos e importantes textos epicuristas” (FOUCAULT, 2010a, p. 180, nota 27).

que seu sentido de liberdade de expressão perde força na esfera democrática da política. Assim, a ideia de *parresía*, falar franco, no período Helenístico, passa a ser valorizada nos relacionamentos interpessoais, como um atrativo na manutenção da amizade. Filodemo era epicurista, contemporâneo de Cícero, e produziu suas obras em grego, tanto no campo da literatura quanto no da poesia. Segundo informações de Silva (2009, p. 97) em sua obra *Perì Parresía*, Filodemo enxerta certos tópicos ao tema *parresía*, de acordo com suas aplicações aos métodos educativos da escola epicurista. Alguns *tópoi*, no mesmo campo semântico, são explorados em forma de tópicos. Entre estes podem ser destacados a crítica franca, por parte do mestre e do discípulo, a disposição para o jogo parresiástico, ou seja, a disposição do interlocutor em ouvir a verdade e dela se apropriar. Outro *tópos* em destaque é o da importância da *parresía* na conservação dos laços de amizade entre os participantes da comunidade epicurista.

Em sua busca em compreender o funcionamento dos *tópoi*, na Antiguidade, Thom (2003, p. 570) observa que o universo da moral no mundo greco-romano é dividido em regiões, ou *tópoi*, e cada um tem a sua própria estrutura interna. Os *tópoi* também são conectados com outros pelas ligações semânticas. Por exemplo, o *tópos* da amizade é ligado ao *tópos* falar franco, e assim, funda-se uma intrincada rede de inter-relações entre os *tópoi*. A partir destas constatações, verifica-se que a moral no mundo antigo pode ser mapeada em termos de *tópoi* e um autor pode usá-los como referências e, às vezes, uma simples alusão é suficiente para identificação do lugar comum.

Em sua pesquisa, Thom (2003, 567) vislumbra que o *tópos* filosófico-moral pode ser distinguido de outros, pela abordagem de determinado tema ser recorrente em diferentes autores e o tradicional tratamento moral no modo como é abordado. Desse modo, este autor afirma: “a *topos* expresses a cultural consensus” (um *tópos* expressa um consenso cultural).

É nesse contexto que Foucault (2010a, p. 310) observa que o discurso filosófico tem o compromisso de dizer a verdade, e “ele também tem efeitos que são devidos, de certo modo, à sua materialidade própria, à sua plástica própria, à sua retórica própria”. Em sua busca em compreender a *parresía* na Antiguidade, Foucault avalia que esta pode ser observada em diferentes modalidades. A *parresía* como ação filosófica pode ser identificada a partir de Platão. Segundo Foucault (2010b, p. 189),

nas epístolas de Platão, observa-se que a ação da *parresía* se apresenta não somente no corpo da cidade, mas também sobre a alma do indivíduo.

Para observar a manifestação do *tópos* “falar franco” Foucault recorre ao gênero epistolar. Em especial, na epístola VII de Platão, Foucault (2010b, p. 197) nota que, pela leitura da epístola, o pensamento político é tratado como racionalização da ação política, tendo a filosofia como base para o conselho.

Foucault identifica o falar franco no campo da filosofia a partir da avaliação de Platão quanto à postura de Sócrates frente aos enfrentamentos, no campo da política.

É para participar de uma detenção arbitrária que os tiranos pedem que Sócrates participe de uma ação judicial ilegal e Sócrates se recusa. Sócrates se recusa como filósofo, um exemplo de resistência filosófica a um poder político, exemplo de *parresía* que vai ser por muito tempo um modelo de atitude filosófica diante do poder [...] (FOUCAULT, 2010b, p. 198).

A partir da observação da atitude parresiástica de Sócrates, Foucault (2011, p.15) fortalece sua definição de *parresía* como “uma atitude, uma maneira de ser que se aparenta à virtude, uma maneira de fazer.” Assim, a *parresía* pode ser caracterizada como uma modalidade de dizer a verdade.

Foucault (2010b, p. 253) identifica na escrita epistolar de Platão algumas características relacionadas à *parresía*, e o ponto central é o aconselhamento. Em primeiro lugar, em suas epístolas, Platão oferece sua contribuição aos amigos e parentes de Dion, e ao povo de Siracusa²⁷³ que está em conflito político. Conforme essa visão, a *parresía* se caracteriza pela atenção a uma situação específica, sendo o conselho de caráter particular, em função de uma situação específica. As orientações se desenvolvem com referências a princípios gerais que se aplicam às circunstâncias particulares. Os conselhos aos dois grupos rivais são ministrados por

²⁷³ Existem questionamentos quanto à autoria das epístolas ditas de Platão, com maior possibilidade de aceitação da epístola VII. Independente da autenticidade de todas as epístolas creditadas a Platão, Foucault (2010b, p.252), com base no próprio texto, fornece um resumo para situar o contexto em que as epístolas VII e VIII são escritas. “Dion conhece Platão, segue seu ensino e aproveita as lições que o mestre lhe dá. Nesse momento sua verdadeira e boa natureza reaparece e, diz ele - é aí que se abordam as coisas -, “na candura juvenil da sua alma”, Dion esperava que Dionísio (seu tio, o tirano), “sob a influência das mesmas lições” que ele havia recebido, experimentasse “os mesmos sentimentos” que ele e “se deixasse ganhar facilmente para o bem. Em seu entusiasmo, portanto, ele fez tudo para que Dionísio entrasse em relação com Platão e escutasse suas lições”. Agora estão em cena Platão, Dion e Dionísio.” Na introdução da epístola VIII, Platão escreve: “Vou fazer o possível por vos explicar quais devem ser os vossos sentimentos, para que possais viver verdadeiramente uma vida de bem e de felicidade. E espero proporcionar-vos conselhos salutares, não apenas a vós, embora estejais em primeiro lugar, mas também, e em segundo lugar, a todos os Siracusanos, e em fim, em terceiro lugar, aos vossos adversários e inimigos” [...].

Platão, no exercício de seu papel de árbitro e a *parresía* funciona como meio de convocação para a união entre todos.

Nas aulas ministradas no Collège de France, em 1983, Foucault redimensiona a relação entre retórica e *parresía* a partir de uma percepção mais ampla da noção de retórica quanto à prática do falar franco, na constituição do discurso verdadeiro.

[...] a retórica pode se apresentar como sendo a própria arte do dizer-a-verdade, do dizer convenientemente e do dizer em condições técnicas tais que esse dizer-a-verdade seja persuasivo. Nessa medida, como arte dominada por um homem de bem que, sabendo da verdade, é capaz de persuadir outros por meio dessa arte específica, a retórica pode aparecer como sendo efetivamente a técnica própria dessa *parresía*, desse dizer-a-verdade (FOUCAULT, 2010b, p. 276).

A forma como Foucault relaciona *parresía* e retórica se funda em uma concepção de retórica filosófica que toma como base a escrita das epístolas de Platão. Em seus estudos, Foucault (2010b p. 5) constata que na moral da Antiguidade, entre gregos e romanos era evidente a importância do princípio: “é preciso dizer a verdade sobre si mesmo”. Foucault considera que a correspondência se tornava um meio de desenvolvimento dessa prática. Por isso, a confiança, tanto em Sêneca quanto em Paulo, se constitui como ferramenta para o enunciador despojar de si mesmo diante de seu destinatário. Ainda, a forma de aconselhamento pressupõe o falar franco que é interligado ao discurso verdadeiro, na essência da escrita epistolar desses dois autores.

12.1.1 O tópos “falar franco” nas epístolas de Sêneca a Lucílio

Uma forma de *parresía* (*libertas*), “falar franco”, é a coragem de ser verdadeiro consigo mesmo. Na cena enunciativa da epístola introdutória da obra *Epístolas a Lucílio*, de Sêneca, é identificado o *ethos* dito,²⁷⁴ no papel de enunciador do discurso, pela forma pessoal como ele se coloca no discurso. “Talvez te apeteça perguntar como procedo eu, que dou todos esses preceitos. Dir-te-ei com franqueza: como alguém que vive bem, mas sem esbanjamento” (*Ep.* 1.4). A expressão “dir-te-ei com franqueza” aponta para tópos “falar franco”, no sentido de liberdade, abertura para se dizer o que deve ser dito.

²⁷⁴ Charaudeau e Maingueneau (2008) no dicionário de Análise do Discurso afirmam que *ethos* é considerado dito quando o enunciador se manifesta pessoalmente no discurso e mostrado, quando é captado através da percepção do leitor ou ouvinte.

Foucault (2010b, p. 8), observa que em Sêneca, os seus textos comprovam que a prática da *parresía*, como dizer a verdade, era bem delineada por uma série de categorizações e descrições. Porém, o termo *parresía* não é empregado, talvez pela ausência de tradução. O tópico *parresía*, como falar franco, resultou no uso de vários termos latinos como: *licentia*, *libertas*, *oratio liberta*. Foucault ressalta que nos séculos I e II de nossa era é recorrente entre os romanos a substituição do termo *parresía* pelo termo *libertas*.²⁷⁵ Por meio da leitura dos textos essa noção pode ser identificada de forma bem específica, para a realidade histórica daquele momento. Na epístola vinte e cinco, Sêneca relata a Lucílio a respeito do tratamento pedagógico que deveria ser dado de forma distinta a dois amigos, com base no *tópos* “falar franco”.

O tratamento adequado aos nossos dois amigos tem de usar métodos completamente diferentes. De fato, enquanto os vícios de um deles carecem de correção, os do outro exigem ser travados à força. Dirte-ei com toda franqueza: só serei seu amigo se for violento com ele (*Ep.* 25.1).

Quod ad duos amicos nostros pertinet, diversa via eundum est; alterius enim vitia emendanda, alterius frangenda sunt. Utar libertate tota: non amo illum nisi ofendo (*Ep.* 25.1).

É possível confirmar as informações fornecidas por Foucault sobre o uso de *libertas* como tradução de *parresía*. Ao referir-se a respeito de sua franqueza, em relação aos vícios do amigo, Sêneca se dirige a Lucílio usando a expressão: *utur libertate tota*. Esta expressão remete o seu sentido ao *tópos* “falar franco”.

Na análise de Foucault, o “falar franco” se mostra matizado em diferentes nuances e uma delas é a coragem de ser verdadeiro, correndo o risco da incompreensão e de abalo na relação com o outro. É nessa perspectiva que Sêneca coloca a dureza da franqueza como condição na verdadeira amizade. Quanto a esse aspecto das relações humanas, Foucault (2010b, p. 11) observa que “só pode haver condução de consciência se há amizade, e em que o uso da verdade nessa condução de consciência, corre precisamente o risco de romper os laços da relação.”

Para Sêneca, a aquisição de *libertas* está condicionada à contribuição da filosofia, fato que ele argumenta por meio da citação da máxima de Epicuro. “Deves ser servo da filosofia se pretendes obter a verdadeira liberdade” (*Ep.* 8.7). Quanto à noção de

²⁷⁵ Foucault (2010a, p. 360) na ministração da aula de 8 março de 1982, no Collège de France, analisou algumas epístolas de Sêneca (*Ep.* 38, *Ep.* 40), procurando apontar as indicações de que o discurso deve ser simples na sua composição refletida, demonstrando o sentido de *libertas*. Ele fez uma paráfrase da escrita da epístola setenta e cinco, observando que nela havia uma verdadeira exposição do que era *libertas* para os romanos e *parresía* para os gregos.

liberdade, Sêneca faz algumas ligações entre a coragem com atitudes do indivíduo em determinadas situações. “E a liberdade desaparece quando não desprezamos tudo quanto pretende nos subjugar” [...] *perit libertas nisi illa contemnimus quae nobis iugum inponunt* (Ep. 85.28). A liberdade, ligada à coragem, é conquistada pela determinação no cuidado de si que prepara para os enfrentamentos na vida. Sêneca afirma: “a coragem consiste em desprezar as causas de terror; tudo o que inspira medo e subjuga a nossa liberdade, tudo ela despreza, desafia e derruba” [...] *terribilia et sub iugum libertatem nostram mittentia despicit, provocat, frangit: numquid ergo hanc liberalia studia corroborant* (Ep. 88. 29). A coragem como base para o “falar franco” se expande também para outras formas de comportamento como o enfrentamento no modo de conceber a morte. “Liberta-te, para começar, do medo da morte (já que o medo da morte nos oprime como um jogo)” *Libera te primum metu mortis (illa nobis iugum inponit)* (Ep. 80. 5).

Em Sêneca, o “falar franco” apresenta diferentes aplicações que têm seus significados de acordo com o discurso constituinte filosófico, que funciona como base de sua enunciação. A partir do valor da noção de liberdade é que Sêneca procura se desvencilhar de imposições técnicas da retórica, optando por uma construção mais livre do seu discurso. Quanto a este aspecto, Foucault (2010a, p. 335) pondera que em relação à retórica, o falar franco deve liberar-se dela, não para excluí-la, mas para se libertar em relação às suas regras e condições e fazer uso do que é produtivo ao discurso parresiástico.

Os questionamentos de Sêneca quanto às imposições da retórica se voltam para o campo das técnicas da eloquência, no seu objetivo de engrandecer o desempenho do orador. Na epístola oitenta e nove ele situa a retórica no quadro da filosofia racional, por meio da sucinta definição: “a retórica ocupa-se das palavras, das ideias, da estrutura do discurso” (*Rhetorike verba curat et sensus et ordinem*) (Ep. 89. 17). Decerto, a retórica é indispensável no modo de organização do discurso, mas Sêneca procura se esquivar da eloquência, valorizando o texto mais coloquial. Assim, o gênero epistolar favorece esta preferência de Sêneca, como ele afirma: “o nosso objetivo último deve ser este: dizer o que sentimos, sentir o que dizemos” (Ep. 75.4). Esta afirmativa de Sêneca consolida a relação entre “falar franco” e verdade. Na epístola seis, Sêneca abre-se diante de Lucílio, declarando as mudanças que ele próprio experimentou a partir de sua dedicação à filosofia.

Desejaria compartilhar contigo essa súbita mudança operada em mim. Começaria então a ter uma mais segura confiança em nossa amizade que nem a esperança, ou o medo, ou a busca da utilidade, pode quebrar, numa amizade daquelas com a qual, e pela qual os homens podem morrer (SÊNECA, *Ep.* 6.2).

Sêneca coloca-se diante de seu amigo, sem reservas, compartilhando sua convicção de verdade a respeito das mudanças processadas em sua própria vida. A amizade é um sinal de aprovação para o “falar franco”, sem reservas e subterfúgios.

A partir de seu propósito de investigar as relações sujeito/verdade, Foucault (2011, p. 4) observa não o discurso de verdade que se poderia dizer sobre o sujeito, mas o discurso de verdade que o sujeito é capaz de dizer de si mesmo. Assim, “falar franco” (*parresía*) é uma modalidade do dizer a verdade, como o sujeito representa a si mesmo e é reconhecido pelo outro como dizendo a verdade.

Ao identificar certas concepções de sujeito e verdade na Antiguidade, Foucault verifica que o dizer a verdade se apresenta no aparato de quatro modalidades: técnica, parresiasta, filosófica e profética. Para situar a noção de *parresía* como modalidade de dizer a verdade, Foucault (2011, p. 17) faz um paralelo entre parresiasta e sábio, pois este fala o discurso da sabedoria, mas pode mantê-la em silêncio, para si mesmo. O sábio diz o que é, e quando o seu discurso é prescritivo, não se apresenta em forma de conselho, mas ligado a um princípio geral de conduta. Foucault (2011, 28) percebe que o sábio, guiado pelo discurso filosófico, tem a função de refletir sobre a finitude humana e a crítica a respeito da ordem moral, e nesse aspecto, *parresía* e sabedoria se aproximam. O filósofo diz a verdade das coisas e o parresiasta, sobretudo, diz sua verdade aos homens. A partir dessas delimitações apontadas por Foucault, é possível identificar na escrita das epístolas de Sêneca o intercâmbio entre *parresía* e filosofia, confirmando o dito de Foucault (2010a, 328) que “aquilo que se trata na *parresía* é uma espécie de retórica própria”. Com base nessa afirmativa, pode-se pensar o *tópos* “falar franco” como forma de condução do discurso constituinte filosófico, como desenvolvido por Sêneca, por meio do gênero epistolográfico.

12.1.2 O *tópos* “falar franco” nas epístolas de Paulo à igreja de Corinto

No contexto do discurso religioso, no período Helenístico, Foucault (2011, 291) identifica que a *parresía*, no texto da *Septuaginta*, não é a coragem do homem isolado, mas é a relação do homem com Deus, e nesse movimento, a manifestação

da bondade de Deus é revelada por meio do seu poder e vontade. Na sequência histórica, na literatura neotestamentária, a *parresía* é concebida como um modo de ser, uma forma de atividade humana, que até certo ponto, se revela pela coragem e ousadia em falar. Foucault observa que a *parresía*, como virtude apostólica, aproxima-se do seu significado de uso grego.

O termo *parresía*, no grego *koiné* (*παρρησία*), é usado por Paulo em suas epístolas aos Coríntios. O exemplo pessoal que aponta para o sofrimento e as lutas enfrentadas por ele permite-lhe a revelação de seu *ethos* parresiasta, pela determinação e coragem de se abrir diante da igreja, através da correspondência. Essa forma corajosa de falar, enfrentando os desafios, é expressa por ele nos seguintes termos: “Tendo, pois, tal esperança, usamos de muita ousadia no falar”, (2Cor. 3.12).²⁷⁶ Segundo Fredrickson (1992, p. 348) nesta citação paulina encontra-se a clássica associação entre “falar franco” e liberdade, pois liberdade de ação e fala franca representam os dois lados de uma mesma moeda. Paulo recorre à esperança como base de sua fala franca.

Lopes (2008, p. 86) observa que no contexto em que Paulo usa o termo *parresía*, o significado é de ousadia com liberdade, sem máscara e nada a esconder. A figura que Paulo usa como ilustração é a de Moisés,²⁷⁷ que após quarenta dias de direta comunhão com Deus no Sinai, quando de lá desceu com as tábuas da lei, a pele do seu rosto brilhava, assim como todas as vezes que Moisés se encontrava com Deus. A prática do uso de um véu indicava que Moisés cobria o rosto para o povo não ver a falta do brilho da glória em seu rosto, nos intervalos dos seus encontros com Deus. A lição que Paulo apresenta, por meio dessa intertextualidade com a passagem de Êxodo 34. 34-35, é o alerta de que o símbolo mostrado aponta para um véu que disfarça, esconde e separa. A partir dessa interpretação, a imagem do véu funciona como uma metonímia que representa a ideia de máscara que encobre a verdade. Com a nova aliança, cai o véu da separação e Paulo pondera que se o brilho que se desvanecia no rosto de Moisés era glorioso, muito mais é o brilho que permanece com a presença de Deus, na Eternidade. Esta é a razão da esperança a que Paulo

²⁷⁶ “ἔχοντες οὖν τοιαύτην ἐλπίδα πολλῇ **παρρησίᾳ** χρώμεθα, (2Cor. 3.12).

²⁷⁷ O texto que Paulo usa como base de seu comentário encontra-se no livro de Êxodo. “Mas, entrando Moisés perante o Senhor, para falar com ele, tirava o véu até sair; e saindo, dizia aos filhos de Israel o que lhe era ordenado. Assim, pois, viam os filhos de Israel o rosto de Moisés, e que a pele do seu rosto resplandecia; e tornava Moisés a pôr o véu sobre o seu rosto, até entrar para falar com Deus (Êxodo 34. 34-35).

se refere e que lhe imputa a ousadia no falar. Esses argumentos de Paulo demonstram coragem em enfrentar a maneira de expressar sua nova compreensão das tradições e textos judaicos.

Segundo Foucault (2011, p.12), “além da *parresía* dizer tudo e dizer a verdade, é preciso que esta verdade constitua efetivamente a opinião daquele que fala, sendo realmente o que ele pensa”. Partindo dessa afirmativa de Foucault, observa-se que em seus ensinamentos, Paulo indica o uso de algumas dessas características do discurso parresiástico em suas instruções à igreja de Corinto. “E temos portanto o mesmo espírito de fé, como está escrito: Cri, por isso falei; nós cremos também, por isso também falamos (2Cor. 4.13). Nesse aspecto, a condição da *parresía* parte do princípio “cri, por isso falei”. Em primeiro lugar, Paulo afirma pessoalmente e, em segundo lugar inclui os outros dizendo “nós cremos” e esta é a declaração que o autoriza dizer: “por isso também falamos”.

Na mesma epístola, Paulo recorre novamente ao uso do termo *parresía*, declarando seu *ethos* parresiasta, ao afirmar: “Grande é a minha franqueza para convosco, e muito me glorio a respeito de vós; estou cheio de consolação, transbordo de gozo em todas as nossas tribulações.” (2Cor. 7. 4).

O termo *parresía* (*παρρησία*), “falar franco”, usado por Paulo nesse contexto está ligado à ideia de amizade, condição essencial para sua franqueza. No final do capítulo, Paulo declara: Regozijo-me porque em tudo tenho confiança em vós (2Cor. 7. 16). Esta afirmativa de Paulo implica a ideia do jogo parresiástico em relação aos interlocutores na correspondência. Conforme menciona Foucault (2011, p. 36), no jogo parresiástico há uma expectativa do leitor/ouvinte “aceitar uma verdade que lhe desagrade, como uma forma de desafio para que o discurso verdadeiro tome o seu lugar.” Pode-se pensar que é fundado nessa convicção que Paulo se abre com franqueza diante de seus destinatários, não se escondendo por trás de uma máscara resultante da falsidade, mas usando a “fala franca” como forma da verdade. “Porque em muita tribulação e angústia do coração vos escrevi, com muitas lágrimas, não para que vos entristecêsseis, mas para que conhecêsseis o amor que abundantemente vos tenho” (2Cor. 2. 4). No jogo parresiástico há uma espécie de pacto em que o remetente da epístola tem o papel de assumir o risco de dizer a verdade e os destinatários têm a função de aceitar as correções, por mais desagradáveis que se mostrem. Nas epístolas aos Coríntios, os conselhos são

dados de forma dura e franca e Paulo se coloca diante de seus destinatários na função de pai que se doa movido pelo amor, como ele declara: “numa justa compensação, falo como a meus filhos, abram também o coração para nós” (2Cor. 6. 13).²⁷⁸ Na Antiguidade, o “relacionamento entre pais e filhos” era um *tópos* tratado na filosofia,²⁷⁹ observado em Aristóteles e também em textos do estoicismo. Foucault (2010a, p. 531) faz a seguinte observação: “o velho tema estoico, bastante clássico, do Deus, Deus que é pai (pai em relação ao mundo, pai em relação aos homens), pai que deve ser reconhecido e honrado segundo o modelo da relação familiar”. Paulo também lança mão desse *tópos* no fechamento do mesmo capítulo em que ele próprio se coloca como pai, e finaliza dando uma dimensão maior ao colocar a figura de Deus como pai. “e eu serei para vós Pai, e vós sereis para mim filhos e filhas, diz o Senhor Todo-Poderoso” (2Cor. 6.18).

Se comparados os discursos parresiásticos de Sêneca e Paulo, nota-se que o *tópos* “falar franco”, identificado em suas epístolas, tem como ponto de referência o discurso constituinte que os move. Em Sêneca, como visto, a *parresía* como modalidade da verdade está em acordo com o discurso do filósofo. A *parresía* em Paulo se constitui em consonância com o discurso religioso, por meio da modalidade da fala profética. Foucault (2011, p. 16) distingue que o profeta “articula e profere um discurso que não é dele. Endereça aos homens uma verdade que vem de outro lugar.” Segundo Foucault (2011, p. 28), o agrupamento da modalidade parresiástica é compatível com a modalidade profética. Algumas características do discurso profético são fundadas em dizer a verdade sobre o futuro, o que está encoberto ao homem, pela própria razão de sua finitude. Então, Paulo assim diz: “Porque todos devemos comparecer ante o tribunal de Cristo, para que cada um receba segundo o que tiver feito por meio do corpo, ou bem, ou mal” (2Cor. 5.10). Com base na caracterização da modalidade profética e sua relação com a modalidade parresiástica, Foucault (2011, p. 28) observa: “Quem diz a iminência ameaçadora do amanhã, do Reino do último dia, do juízo final que se aproxima, diz ao mesmo

²⁷⁸ Tradução da Bíblia NVI (Nova Versão Internacional).

²⁷⁹ Aristóteles trata do tema amizade/amor na obra *Ética a Nicômaco* nos livros VIII e IX e quando ele introduz noções de amizade/amor ele expõe: “a amizade parece ser um sentimento natural do pai por seu filho e do filho por seu pai (EN. VIII. 1155a). Assim como Aristóteles aborda a amizade nas várias formas de relacionamentos, Sêneca também comenta: “aquela parte da filosofia que proporciona os conselhos adequados a cada indivíduo e se destina, portanto, não à formação do homem em geral, mas sim por exemplo, a indicar ao marido como comportar-se em relação à mulher, ao pai como educar os filhos” [...] (Ep. 94.2).

tempo aos homens o que eles são e suas faltas, e lhes diz francamente, com toda *parresía*.”

No final da epístola, Paulo declara: “Porque nada podemos contra a verdade, porém, a favor da verdade” (2Cor. 13.8) (οὐ γὰρ δυνάμεθα τι κατὰ τῆς ἀληθείας, ἀλλὰ ὑπὲρ τῆς ἀληθείας). O termo *aletheía* (ἀληθείας), no contexto em que Paulo usa, verdade assume o sentido da mensagem do evangelho e ele se dispõe a favor da proclamação dessa mesma verdade.

Mesmo não seguindo o rigor retórico da época, na escrita de suas epístolas, Sêneca e Paulo usam a *parresía* com algumas estratégias que a retórica oferece. Determinados recursos retóricos mencionados na *Retórica* de Aristóteles são também identificados nas escritas das epístolas destes dois autores, sendo portadores de uma discursividade caracterizada pelos efeitos da intertextualidade, inerente ao próprio discurso, em uma perspectiva dialógica da linguagem. Desse modo, nas partes que se seguem, os recursos argumentativos que se desenvolvem a partir de um lugar comum, delimitados como recursos retóricos na organização do discurso, são desenvolvidos de acordo com o posicionamento discursivo de cada autor na produção das epístolas em destaque. A análise que se segue leva em consideração o uso de exemplos, citações e metáforas nas epístolas de Sêneca e de Paulo, reconhecendo estes elementos linguísticos delimitados e o funcionamento que se efetua tanto no campo do discurso filosófico e literário, quanto no religioso.

12.2 O EXEMPLO COMO RECURSO RETÓRICO

Pensa na grande utilidade que para nós têm os bons exemplos, e concluirás que as lembranças dos grandes homens não é menos útil do que a sua presença.

Sêneca (*Ep.* 102.30).

Aristóteles propõe uma inovação em suas formulações no campo da retórica, distinguindo-a da dialética em termos da condução do discurso. Ao relacionar o entimema e o exemplo como participantes concomitantes na esfera do discurso, ele também vislumbra que a dedução e a indução formam uma parceria que contribui para resultados argumentativos no discurso (*Ret.* I. 1. 1356b).

O exemplo atua no campo do raciocínio indutivo, podendo servir como evidência, fortalecendo os propósitos argumentativos no discurso. Sendo o efeito do exemplo mais convincente, mais claro e mais apreensível pelos sentidos, está ao alcance da

maioria das pessoas, ao passo que o raciocínio dedutivo tem mais força demonstrativa e é mais eficaz para responder aos contraditores. Os exemplos podem ser retirados de fatos históricos, mas podem estar contidos em fábulas ou mesmo parábolas, como, por exemplo, ocorre em narrativas dos Evangelhos, de acordo com suas aplicações em um determinado contexto.

Aristóteles (*Ret.* I. 2.1356b) esclarece que chama entimema ao silogismo retórico, pois o encadeamento de raciocínio do entimema se aproxima ao do silogismo em alguns aspectos; entretanto, este é portador de um raciocínio tripartido para fechamento da conclusão, enquanto aquele se restringe à premissa posta ou sua conclusão que subentende as premissas encobertas. Por isso, entimema está ligado à dedução e exemplo à indução, formando um todo no corpo do discurso.

Na opinião de Aristóteles, quando se recorre ao uso de exemplos, os fatos históricos podem exercer uma força mais persuasiva em comparação às fábulas ou parábolas, como ele próprio exemplifica:

Quando se afirma que Dionísio intenta a tirania porque pede uma guarda; pois também antes Pisístrato, ao intentá-la, pediu uma guarda e converteu-se em tirano mal a conseguiu, e Teágenes fez o mesmo em Mégara; estes e outros que se conhecem, todos eles servem de exemplo para Dionísio, de quem ainda não se sabe se é essa a razão por que a pede (*Ret.* I. 2.1357b).

Para os propósitos da retórica, é fundamental que o exemplo tenha como base os fatos que conduzem o raciocínio indutivo. A partir desse princípio, Aristóteles expõe suas considerações afirmando que “o exemplo não apresenta relações da parte para o todo, nem do todo para a parte, nem do todo para o todo, mas apenas da parte para a parte, do semelhante para o semelhante” (*Ret.* I. 2.1357b).

Com base nesses pressupostos aristotélicos sobre o exemplo como retórica indutiva, efetua-se a seguir uma análise desse funcionamento persuasivo do exemplo no discurso, através de partes de epístolas de Sêneca e Paulo, em que esses autores buscam exemplos em uma fonte de lugares comuns como meios retóricos de argumentação.

12.2.1 Exemplos nas epístolas de Sêneca a Lucílio

Sêneca assume em seu discurso a importância que tem para ele o uso dos exemplos, narrando para Lucílio a história de um personagem chamado Marcelino, contando em detalhes como ele encarou a morte, e no final, Sêneca comenta:

“Também espero que minha história não tenha sido inútil, pois muitas vezes as circunstâncias tornam necessária a presença de tais exemplos” (*Ep.* 77.10). A partir do exemplo em destaque, Sêneca desenvolve algumas ideias filosóficas sobre o determinismo, com base na inevitável certeza da morte. Sêneca argumenta com Lucílio: [...] “não existiremos no futuro, tal como não existimos no passado [...] Tu fostes projetado para este ponto do tempo.” (*Ep.* 77. 11-12). Segundo observação de Puente, para os estoicos “o presente é aquilo que depende de nós enquanto nós o vivemos; passado e futuro não dependem de nós, pois já estão determinados” (PUENTE, 2012, p. 117). Conclui-se que cada dia deve ser vivido como se fosse o último, pois é apenas no presente que se vive efetivamente.

Quando Sêneca faz suas reflexões sobre a morte, na escrita das epístolas, é perceptível certa relutância em relação ao uso de silogismos hipotéticos, assumindo sua preferência pelo uso retórico dos exemplos. Na escrita das epístolas, Sêneca critica os gregos, incluindo também o ancestral Zenão, pela tentativa de demonstrarem que, apenas por meio de um raciocínio silogístico, alguém poderia ser convencido de que a morte não é um mal. A partir de sua própria discordância, Sêneca menciona o seguinte silogismo usado por Zenão: “Nenhum mal é causa de glória; ora, a morte não é causa de glória; logo a morte não é um mal” (*Ep.* 82. 9). Sêneca endurece seus comentários a respeito da montagem desse silogismo.

Magnífico! Já estou liberto do medo! Depois disto, já não hesitarei em estender o pescoço ao carrasco... Vamos lá falar com mais dignidade, sem cobrir de ridículo um homem que vai morrer! Pelos deuses! Nem sei dizer-te qual dos dois parece mais imbecil: se quem imaginou com este silogismo eliminou o medo da morte, se quem se aplicou a solucioná-lo como se ele fosse pertinente para o caso (*Ep.* 82. 9).

É pontual a “fala franca” de Sêneca e sua rejeição ao uso do silogismo no discurso, porém, através da reflexão de silogismos de seus antecessores é que ele parte para uma tentativa de argumentação mais convincente, através do exemplo, a respeito do tema sobre o medo da morte.

O mesmo silogismo lembrado por Sêneca é contraposto a outro silogismo de sentido inverso à concepção de indiferença defendida pelos estoicos, em relação à morte. “Nenhuma coisa indiferente é causa de glória; ora a morte é causa de glória; logo, a morte não é indiferente” (*Ep.* 82.10) Sêneca argumenta com Lucílio sobre os efeitos de possíveis significados da palavra *glória*, na composição deste silogismo exposto, comentando que “ninguém louva a morte em si, mas sim ao homem que a morte

arrebata sem previamente lhe perturbar o ânimo” (*Ep.* 82. 11). A partir desta afirmativa, Sêneca baseia seus argumentos com a introdução do seguinte exemplo:

A mesma morte que em Catão foi gloriosa tornou-se em Bruto vergonhosa e vil. Refiro-me àquele Bruto que, condenado à morte, procurou uma forma de adiar a execução: retirou-se para aliviar o ventre, chamaram-no para ser executado, ordenaram-lhe que submetesse o pescoço ao carrasco. “Eu submeto” – gritou – “mas deixem-me viver” (*Ep.* 82.12).

Sêneca lança mão de um exemplo que apresenta um cenário com valor positivo para o comportamento de Catão²⁸⁰ e negativo para o de Bruto.²⁸¹ No bojo desse exemplo encontra-se um *tópos* retórico referencial de contrariedade, ou seja, o juízo sobre um caso contrário (*Ret.* II. 23. 1397a). A partir de comportamentos opostos desses personagens, no enfrentamento da morte, Sêneca discorre com Lucílio sobre sua forma de pensar este tema, de acordo os postulados estoicos. Sêneca aponta algumas razões do temor da morte, comentando que “repelimos a ideia da morte porque, se conhecemos bem este mundo, ignoramos tudo do mundo para que iremos... e o homem tem horror ao desconhecido” (*Ep.* 82.15). Suas conclusões mostram que é dever do indivíduo não temer a morte, mas é necessário um preparo para robustecer tal posição. Para Sêneca, não é um simples silogismo que terá o poder de convencimento. No entanto, a força do exemplo de alguém que encarou a morte com naturalidade e coragem é mais convincente do que um raciocínio lógico a respeito do assunto. Sêneca coloca em pauta certos pressupostos do estoicismo sobre o enfrentamento da morte como libertação da alma que habita o corpo, em oposição aos epicuristas que defendem que a morte é um sono eterno, não havendo separação entre corpo e alma, o que implica também a concepção de destino.

Sêneca usa o recurso do exemplo para fortalecer o *tópos* de que “é preciso avançar com audácia e determinação nas decisões”, e destaca as figuras históricas de Catão e Bruto para firmar seus argumentos. A avaliação do exemplo de Catão é positiva mediante as expectativas do pensamento estoico. Assim, pode-se observar que tal exemplo é escolhido como reforço de um princípio estoico que serve de modelo para

²⁸⁰ Catão, o Jovem, (95-46 d. C.) era seguidor do estoicismo e defensor da república. Fazia oposição a Júlio César. Sua história ficou marcada pela coragem em assumir a própria morte. Na epístola 24 Sêneca fornece vários exemplos de homens que enfrentaram a morte sem medo, inclusive Sócrates. Em suas reflexões, Sêneca diz: “Morremos diariamente, já que diariamente ficamos privados de parte da vida” (*Ep.* 24. 20).

²⁸¹ O Bruto que Sêneca menciona também participou do grupo de políticos conspiradores do assassinato de Júlio César, e foi um general e político romano que conquistou a proximidade de Júlio César. No ano de 45 a.C., César o destinou ao cargo de governador da Gália.

os integrantes da escola ou para aquele que pretende aderir aos postulados do estoicismo. Além do posicionamento do enunciador estar direcionado à persuasão, com objetivo de convencimento, os argumentos fazem surgir algumas concepções estoicas sobre a morte. Por um lado, os propósitos da exemplificação exerce o papel de introduzir um personagem que age em um determinado contexto histórico, funcionando como um arquivo que fornece o estímulo e incentivo positivo para ações futuras. Por outro lado, a remissão a um personagem de exemplo negativo não serve de modelo para ilustrar a coragem diante do enfrentamento da morte.

Foucault lança um olhar investigativo para o momento histórico em que Sêneca estava investido, e faz a seguinte observação quanto ao uso do exemplo em suas epístolas.

[...] o verdadeiro valor do *exemplum* histórico, *exemplum* histórico que não buscará na vida dos reis estrangeiros o modelo a ser mostrado; o *exemplum* histórico é bom na medida em que nos mostra modelos autóctones (romanos) e em que faz aparecer os verdadeiros traços da grandeza, que justamente, não são as formas visíveis do brilho e do poder, mas as formas individuais do domínio de si. Exemplo da modéstia de Catão, exemplo também de Cipião ao deixar Roma a fim de garantir a liberdade para a sua cidade (FOUCAULT 2010a, p. 236).

Foucault identifica que nos exemplos apontados por Sêneca, os personagens históricos merecedores de atenção e imitação são aqueles que se mostraram não exatamente donos do mundo, mas de si mesmos. Estes alcançaram tal domínio, galgando a escalada da virtude.

Nas epístolas de Sêneca, algumas concepções filosóficas do estoicismo são tratadas com o recurso do exemplo, como força persuasiva. Os exemplos de Catão e Bruto servem a Sêneca como reflexão sobre o medo da morte como ponto decisivo na compreensão da separação corpo e alma, o que justifica a incerteza do depois da morte.

Sêneca, na epístola vinte e quatro, faz uma narrativa mais detalhada da corajosa morte de Catão e, no desfecho, ele dirige o seguinte comentário a Lucílio: “Não estou a coligir exemplos apenas para aguçar o engenho, mas para que te sirvam de exortação contra aquele que imaginamos ser o mais terrível dos males” (*Ep.* 24.9). Sêneca faz questão de registrar o que representa para ele o uso do exemplo como meio de persuasão, partindo do princípio que “o exemplo fala mais alto”.

O exemplo para Sêneca deve funcionar como modelo de sabedoria e virtude, e ele explora esse tópico recorrendo aos versos de Vergílio, de parte de um poema, introduzindo a voz do poeta em seu discurso de forma enigmática

Sem demora a cria de raça nobre pelos campos
marcha altaneira, as tenras patas flectindo;
antes dos demais põe-se a caminho, afronta as torrentes
impetuosas sem receio, afoita-se a percorrer
um trilho ignoto, e não treme ao ouvir vãos ruídos
Tem ereto o pescoço, fina a cabeça, breve o
ventre, liso o dorso, e o peito animoso é musculado e forte...
[...] E, quando ao longe, se ouve o sinal de combate
Não pára quieto, erguem-se lhe as orelhas, as pernas
Tremem e a custo reprimem nas narinas a respiração
Ardente! (*Ep.* 95. 68).²⁸²

Antes de introduzir Vergílio em seu discurso, Sêneca está argumentando sobre a importância de instruções sobre a virtude, acompanhada de modelos. Ao mencionar os versos de Vergílio, o enunciador provoca certa expectativa pelo uso metafórico e enigmático do poema, em relação ao que vinha sendo dito na enunciação. Porém, logo após a indicação dos versos, é realizada uma aplicação de parte do poema como metáfora. Partindo da ideia do valor do modelo na aquisição da virtude, Sêneca esclarece:

Tratando embora um assunto diferente, o grande Vergílio faz nestes versos a descrição do verdadeiro herói! Pelo menos não é diferente a imagem que eu faço do que seja um herói. Se eu quisesse descrever a atitude de M. Catão, impávido entre os fragores da guerra civil, partindo ao ataque do exército inimigo que já descia dos alpes, opondo o próprio peito à guerra civil – pois não o pintaria com outro rosto, não lhe atribuiria outra atitude (*Ep.* 95.69).

Por meio de suas memórias da história da vida de Catão,²⁸³ Sêneca continua refletindo sobre o valor de se ter um herói como este para se espelhar, e acrescenta: “Que vigor, que energia de alma havia neste homem, que autoconfiança ele demonstrou quando num momento em que todos tremiam de pavor” (*Ep.* 95.71) A figura de Catão, o Jovem, é valorizada também pelo modo como lutou pela república. Sêneca exclama: [...] “a ferida mortal que Catão, como decisivo ato de

²⁸² Tradução de Segurado e Campos. Partes do poema de Vergílio (*Georg.* III, 75-81 e 83- 85). No poema, Vergílio trata de questões da vida no campo, com foco nos animais. Nesses versos apontados por Sêneca é destacada a imagem do cavalo e suas funções, e nessas descrições percebe-se um cunho de aplicação filosófico-moral. É nesse sentido que Sêneca também faz uma comparação da imagem do cavalo como herói ao seu personagem Catão (o Jovem).

²⁸³ Marco Pórcio Catão referido por Sêneca, no diálogo com o poema de Vergílio, se trata do bisneto de Catão, o Velho. Na mesma epístola, ainda nas referências aos exemplos de outros personagens históricos, Sêneca acrescenta: “ou os feitos sublimes, públicos e privados, do outro Catão (o Velho) (*Ep.* 95.72).

coragem, infligiu a si mesmo, ferida por onde a liberdade republicana exalou o último suspiro” (*Ep.* 95.72)

Os versos introduzem a voz de Vergílio na enunciação como força metafórica para a analogia que Sêneca se propõe, em relação à figura de Catão como um personagem histórico de valor na política. Na epístola vinte e quatro, Sêneca insiste com a questão da importância do exemplo e faz a seguinte afirmativa: “O problema não é descobrir exemplos, mas sim escolhê-los” (*Ep.* 24.3).

Sêneca concebe a virtude como um requisito a ser adquirido pelo aprendizado, mostrando a importância de se pautar em um modelo como referência. Assim, ele atrai seu leitor com versos de Vergílio, e com base nestes, introduz a figura de Catão, já valorizada culturalmente no imaginário do leitor.²⁸⁴ Observa-se então, que o discurso literário agrega-se ao discurso filosófico e serve de base para fortalecimento dos argumentos, contribuindo para um sentido de completude entre discursos constituintes.

Sêneca aconselha Lucílio a escolher um modelo de personalidade a ser seguido, colocando em cena Catão,²⁸⁵ o Velho. Essas são suas sugestões: “Escolhe, por exemplo, Catão, se este te parecer demasiado rígido, escolhe Lúlio que é homem de espírito mais maleável” (*Ep.* 11.10). Na concepção de Sêneca, o indivíduo tem necessidade de alguém em que possa se espelhar e afinar ao seu próprio caráter. O fechamento desses conselhos persuasivos, quanto à eficácia do exemplo, é feito através da seguinte máxima: “riscos tortos só se corrigem com a régua” (*Ep.* 11.10).

Assim como o exemplo histórico tem por si só uma força persuasiva, como defendido por Aristóteles, o exemplo pessoal funciona no discurso em instâncias distintas. Por um lado, o enunciador traz para a enunciação fato ocorrido de sua própria experiência, para servir de exemplo aos seus destinatários. Por outro lado, o exemplo pessoal serve como forma de identificação do *ethos* mostrado no discurso. Consequentemente, o efeito do *logos* atinge o *pathos*, ou seja, o discurso alcança a

²⁸⁴ Na epístola vinte e quatro, Sêneca argumenta com Lucílio que a história de Catão era repetida em todas as escolas, principalmente quando se tratava do problema do desprezo pela morte (*Ep.* 24.6).

²⁸⁵ Catão, o Velho, (234 - 149 d.C) era referência entre os romanos. Foi político e escritor que valorizou e fortificou a escrita em língua latina e era bisavô de Catão, o Jovem. Cícero, no tratado sobre a velhice, *M. Tulli Ciceronis Cato Maior de Senectute*, faz uso da dialética, trazendo para o discurso a voz do idoso e experiente Catão (o Velho) que em forma de diálogo discute com Lúlio e Cipião as questões sobre a forma sábia de se assumir a velhice.

audiência à qual o *ethos* se dirige. Nessa perspectiva, as três provas: *ethos*, *logos* e *pathos* são acionadas em conjunto, pela estratégia do recurso ao exemplo pessoal.

No gênero epistolar, o uso do exemplo do outro pode funcionar diante do destinatário como um incentivo à imitação, enquanto o exemplo pessoal pode estabelecer uma relação de autoridade testemunhal de quem fala, trazendo para a enunciação uma discursividade distinta daquela do exemplo histórico. Neste caso, o próprio enunciador coloca-se como voz autorizada no fortalecimento da persuasão. Pode-se aventar que o exemplo pessoal, no gênero epistolar, pode operar como ensinamento de algo comum entre o emissário e o destinatário a quem se dirige. O exemplo pessoal coloca o enunciador na posição de um indivíduo experiente em relação aos conteúdos de seus ensinamentos e argumentação. Ele se coloca como uma prova contundente da eficácia de seu discurso.

A esse respeito, Sêneca mostra-se diante de Lucílio, por meio da correspondência, como a voz da experiência legitimada, que pelo desabafo introduz seus conselhos ao destinatário de sua missiva.

Se tens alguma confiança em mim, revelar-te-ei totalmente os meus mais íntimos sentimentos: eu formei o meu caráter no meio de toda a espécie de circunstâncias aparentemente desfavoráveis e duras; mas não me limito a ceder à vontade dos deuses, dou-lhes mesmo a minha concordância; submeto-me espontaneamente. Nunca me acontece nada que eu receba com amargura ou de má cara; não há imposto algum que eu pague contra a vontade (*Ep.* 96.2).

Na sua análise sobre a escrita de si, Foucault (2004, p. 156) aponta que a correspondência oferece a vantagem do emissário mostrar-se ao olhar do outro através do que lhe é dito sobre si mesmo. É nesse tom que Sêneca se dirige a Lucílio: “revelar-te-ei totalmente os meus mais íntimos sentimentos”. Com essa disposição, Sêneca coloca-se como alguém que sabe encarar com coragem os enfrentamentos da vida, revertendo situações desfavoráveis. Por meio desse exemplo pessoal, ele se oferece ao olhar do outro, tanto em razão de suas experiências individuais, quanto de suas próprias convicções existenciais. Tais procedimentos estão diretamente ligados ao seu posicionamento de estoico.

Nessa abertura que Sêneca faz de si para o outro, ele investe na força persuasiva do próprio exemplo como meio de defender certos postulados da filosofia estoica que ele incorporou na sua prática de vida. O eixo central dessa argumentação é a defesa do determinismo como um postulado filosófico que permite a coerência com

a noção de liberdade. Reale (1994a, p. 316) interliga os conceitos estoicos de providência²⁸⁶ e de necessidade ao de determinismo que, formando um conjunto, vinculam-se ao conceito de deuses. Para os estoicos, os deuses nascem e morrem junto com a evolução cíclica do cosmo. O deus supremo permanece, havendo identificação entre deus / natureza. Hirschberger (1965, p. 264), observa que os estoicos admitem um princípio imanente de explicação do mundo. O devir se desenvolve em grandes ciclos e a restauração universal se dá por vezes infinitas e o mesmo se repete. Existe uma força divina primitiva que engloba a ideia de deus, razão, destino e natureza.

Foucault (2010a, p.249) procura associar conhecimento de si e conhecimento da natureza e comenta que em Sêneca esse conhecimento da natureza permite que o ser humano apreenda por ele mesmo o lugar que ocupa nesse mundo de uma providência divina. Segundo a interpretação e afirmativa de Foucault,

[...] é essa providência divina que nos colocou lá onde estamos, que nos situou, pois, no interior de um encadeamento de causas e efeitos particulares, que precisamos aceitar se quisermos nos liberar desse encadeamento (FOUCAULT, 2010a p. 250).

A partir dessas observações, Foucault ressalta que o saber sobre a natureza é liberador na medida em que permite que o ser humano não desvie de si mesmo, enquanto ligado a um conjunto de determinações e necessidades, cuja racionalidade se torna compreensível.

É firmado nesses princípios da filosofia estoica que Sêneca revela a Lucílio: “mas não me limito a ceder à vontade dos deuses, dou-lhes mesmo a minha concordância; submeto-me espontaneamente, e não por tal ser inevitável” (*Ep.* 96.2). Com esta declaração, Sêneca mostra-se concordante com o determinismo pela vontade dos deuses, não no sentido de obediência a uma imposição, mas com a liberdade que provém de sua escolha de aceitação do funcionamento da natureza, pois para os estoicos o destino é causa natural e irreversível de todas as coisas.

²⁸⁶ Segundo Reale (1994a, p. 314) a providência estoica não tem nada a ver com a providência de um Deus pessoal, pois trata-se de uma providência imanente e não transcendente. A imanência é a presença de uma força divina que permeia todas as coisas que existem e é capaz de influenciá-las direta ou indiretamente. A transcendência atribui a Deus uma existência separada das coisas das quais ele é o criador. Com essas distinções, Reale aponta que a providência, na concepção imanente, não se ocupa dos homens individualmente e é nessa perspectiva que os estoicos concebem o destino como ordem natural e necessária de todas as coisas.

Esta é a convicção que Sêneca procura transmitir ao seu amigo Lucílio, com a força persuasiva de sua própria experiência e exemplo.

Ainda, Sêneca fala de si, de sua experiência e de seu próprio exemplo, afirmando sua convicção de estar bem preparado para enfrentar duas realidades que ao ser humano são destinadas: a velhice e a morte.

Estou preparado para partir, e assim gozo tanto mais a vida quanto menos me preocupa saber quanto tempo o futuro ainda me reserva. Antes de atingir a velhice tive a preocupação de viver bem, agora que sou velho preocupo-me em morrer bem, e morrer bem significa ser capaz de aceitar a morte (*Ep.* 61.2).

Para Foucault (2010a, p.102) esta declaração de Sêneca resume a noção do cuidado de si, sendo este o resultado da escolha de um modo de vida. O indivíduo que adota os preceitos do cuidado de si como meta será capaz de experimentar o coroamento e recompensa de tal escolha, no período da velhice. Sobre a ideia de morrer bem, Foucault (2010a, p. 412) observa que, para os estoicos, o pensamento em relação à morte apreende o valor do presente, pois a morte é um processo contínuo desde o nascimento e viver é morrer um pouco a cada dia.

A chance de falar de si mesmo e usar esse meio como forma de argumentação e convencimento de seu destinatário torna-se um meio favorecido pelo gênero epistolar. Segundo Paul Veyne (1995, p. 251), na Antiguidade, um escritor só poderia manifestar-se livremente para falar de si mesmo²⁸⁷ com fins de edificação filosófica ou religiosa. Então, a melhor forma de convencimento era colocar como exemplo a própria existência. Sêneca encontra espaço na filosofia para falar de si, através do gênero epistolar, e Paulo, no campo religioso para se colocar diante de seus destinatários, tomando sua própria experiência de conversão como exemplo pessoal em suas epístolas.

O exemplo como argumento retórico também é utilizado por Paulo em suas epístolas à igreja de Corinto. A escolha dos exemplos em Sêneca é direcionada pelo discurso constituinte filosófico. Nas epístolas de Paulo, os exemplos têm sustentação no discurso constituinte religioso.

²⁸⁷ Paul Veyne (1995, p. 251) constata que se o poeta falava de si, de seus amores, e assim por diante, tudo era considerado ficção.

12.2.2 Exemplos nas epístolas de Paulo à igreja de Corinto

No discurso religioso da cultura judaico-cristã, lugar de onde Paulo enuncia, registrando a escrita de suas epístolas, há um princípio de valorização de eventos históricos como prova e testemunho da atuação de Deus. É nesse sentido que os exemplos apontados na escrita de Paulo tanto evidenciam a atuação de Deus no passado quanto no seu próprio presente. Através da história de personagens que se destacaram, quer de forma positiva, pela vida e experiência na relação com Deus, quer de forma negativa pela desobediência, os exemplos contribuem para atualização do passado no momento presente da enunciação. No texto bíblico, muitos exemplos, em certas circunstâncias, atuam como uma representação alegórica para se entender os significados de fenômenos da atualidade por uma imagem simbólica do passado.

Nas duas epístolas dirigidas à igreja de Corinto, Paulo investe no uso do exemplo testemunhal como força persuasiva no discurso, com vistas às instruções, admoestações e reflexões. A partir desse recurso, os exemplos comparecem no discurso com uma determinada finalidade para as quais cada um se destina. Na primeira epístola, o destaque é para o capítulo dez, pois fornece um exemplo construído a partir de imagens alegóricas. Esse exemplo é constituído através do resgate da memória por meio da experiência vivida pelo povo de Israel durante sua jornada de quarenta anos pelo deserto. Em conjunto com essa memória histórica, básica para o raciocínio indutivo, Paulo expõe que as experiências do povo da caminhada no deserto foram registradas para servir de exemplo à posteridade. Ao mesmo tempo, o raciocínio dedutivo resulta na aplicação da alegoria adotada como reforço aos postulados expostos.

Pois não quero, irmãos, que ignoreis que nossos pais estiveram todos debaixo da nuvem, e todos passaram pelo mar; e, na nuvem e no mar, todos foram batizados em Moisés, e todos comeram do mesmo alimento espiritual; e beberam todos da mesma bebida espiritual, porque bebiam da pedra espiritual que os acompanhava; e a pedra era Cristo. Mas Deus não se agradou da maior parte deles; pelo que foram prostrados no deserto. Ora, estas coisas nos foram feitas para exemplo, a fim de que não cobicemos as coisas más, como eles cobiçaram. E não murmureis, como alguns deles murmuraram, e pereceram pelo destruidor. Ora, tudo isto lhes acontecia como exemplo, e foi escrito para aviso nosso, para quem já são chegados os fins dos séculos (1Cor. 10. 1-6, 10-11).

Em suas instruções, Paulo traz para seu discurso a imagem do povo de Israel na caminhada no deserto, em busca da terra prometida. Com os recursos dessa

imagem, ele está apontando para os riscos da desobediência. Este mesmo exemplo acionado por Paulo foi usado na literatura poética, pois o texto em *Salmos* setenta e oito²⁸⁸ é todo construído em torno dos relatos da história da caminhada do povo de Israel, já deixando nas entrelinhas um posicionamento de captação de sentidos alegóricos. Mais tarde, o método alegórico vai ser amplamente assumido e utilizado por Fílon de Alexandria, que também retoma essa narrativa das experiências do povo hebraico, em sua trajetória histórica rumo ao lugar tão almejado. Acerca desse fato, Becker (2007, p.89) informa que “a interpretação sinagoga da *Septuaginta* conhece já o método alegórico, influído de espírito grego tal como Paulo o usa”.

De acordo com Stern, a alegoria usada por Fílon,²⁸⁹ que relaciona as figuras do maná e da água com a palavra e a sabedoria de Deus, pode ter servido de base para essa construção alegórica feita por Paulo. Este autor ainda acrescenta que de acordo com o *Aggadah*²⁹⁰ “os filhos de Israel eram acompanhados no deserto por uma pedra rolante da qual manava água” (STERN, 2008, p. 508).

Essas informações contribuem para a identificação dos efeitos da intertextualidade entre o texto de Paulo com outros textos que o antecederam, como um lugar comum na literatura hebraica. A alegoria paulina, resgatada da passagem aqui analisada, e revestida da finalidade da aplicação dos significados, traz para a enunciação a força argumentativa do exemplo. Paulo extrai da narrativa da caminhada do povo de Israel vários modelos associados às situações vividas pelos seus liderados, naquele

²⁸⁸ No livro de *Salmos* (78, 13-18, 23) o poeta assim traz o exemplo da desobediência do povo de Israel: [...] Dividiu o mar e os fez atravessar, barrando as águas como num dique. De dia guiou-os com a nuvem, e com a luz de um fogo toda a noite; fendeu rochedos pelo deserto e deu-lhes a beber como a fonte do grande Abismo; da pedra fez brotar torrentes e as águas desceram como rios. Mas continuaram pecando contra ele, rebelando-se contra o Altíssimo na estepe; tentaram a Deus em seu coração, pedindo comida conforme seu gosto. [...] Contudo, ordenou às nuvens do alto e abriu as portas do céu; para os alimentar fez chover o maná, deu para eles o trigo do céu.

²⁸⁹ Charles Duke Yonge traduziu do grego para o inglês (1854-55) o conjunto das obras de Fílon de Alexandria, intitulada *The Works of Philo*. “[...] and the thirst, which is that of the passions, seizes on it until God sends forth upon it the stream of his own accurate wisdom, and causes the changed soul to drink of unchangeable health; for the abrupt rock is the wisdom of God, which being both sublime and the first of things he quarried out of his own powers, and of it he gives drink to the souls that love God; and they, when they have drunk, are also filled with the most universal manna; for manna is called something which is the primary genus of everything. But the most universal of all things is God; and in the second place the word of God” [...] (Allegorical Interpretation, II. 86). ([...] e a sede, que é a das paixões, se apodera dela (alma) até que Deus envia sobre ela (alma) o fluxo de sua própria sabedoria, e faz com que a alma mudada beba de saúde imutável; pois a rocha abrupta é a sabedoria de Deus, que é sublime e a primeira das coisas que ele extraiu de seus próprios poderes, e dele dá bebida às almas que amam a Deus; E eles, quando bebem, são também encheidos com o maná mais universal; pois o maná é chamado de algo que é o gênero primário de tudo. Mas a mais universal de todas as coisas é Deus; e em segundo lugar a palavra de Deus” [...]).

²⁹⁰ Aggadah é a designação para o material lendário e midráshico, da cultura hebraica, tecido em torno do Tanakh (conjunto dos livros sagrados do judaísmo).

momento. As imagens do maná e da água são aplicadas como metáforas analógicas aos símbolos da ceia do Senhor. Supostamente, esta história do povo de Israel já era conhecida pela igreja de Corinto, visto que Paulo já parte das analogias. De acordo com o entendimento e interpretação de Brakemeier (2008, 128), a alegoria usada fornece aplicação também para as questões do batismo. Paulo associa a experiência da travessia do mar com o batismo em Moisés, fazendo comparação com o ato do batismo cristão de seu tempo.

Quando Paulo expõe que, no deserto, o povo foi saciado com *comida* (maná) e *água espiritual* (de origem divina), há uma analogia com o ato da ceia do Senhor. Nessa mesma linha, Schreiner (2015, p. 350) também interpreta esse exemplo de Paulo, apontando que as imagens de alimento e água representavam uma antecipação do memorial da ceia do Senhor.

Na exposição de Paulo, a água espiritual jorrava daquela rocha que acompanhava a trajetória do povo e essa rocha era Cristo. Stern (2008, 508) sugere que a ideia de Paulo, em comparar aquela rocha com Cristo, tem base em outros textos bíblicos que apontam para essa analogia.²⁹¹ Outra ligação que pode ser acrescentada é a intertextualidade com a cena do diálogo de Jesus com a mulher samaritana, quando Ele declarou ser a fonte da água viva (*João* 4.10). Assim, a imagem da rocha como Cristo fornece duas aplicações distintas, mas que se interligam. Em primeiro lugar, lançando um olhar para a rocha, que caminhava com o povo no deserto, vê-se que sua característica era a de uma fonte de água que tinha como função saciar a sede. Em segundo lugar, a rocha fornece outra analogia que funciona como fundamento para a edificação. Assim, Paulo afirma: “Mas cada um veja como constrói. Quanto ao fundamento, ninguém pode por outro diverso do que foi posto: Jesus Cristo” (*1Cor.* 3.11). Quanto ao uso da imagem da rocha comparada com Cristo, Heyer formula o seguinte comentário:

Paulo queria prevenir a comunidade de Corinto e serviu-se da viagem do povo de Israel pelo deserto para consegui-lo. A fim de dar mais ênfase à sua comparação, sugeriu que Cristo já acompanhava o povo de Israel, mas nem sequer a presença da “rocha no deserto” foi suficiente para salvar a todos, ante a idolatria e a impiedade (HEYER, 2009, p. 113).

²⁹¹ Jesus, porém, fixando o olhar neles disse: Que significa então o que está escrito: A pedra que os edificadores tinham rejeitado tornou-se a pedra angular? (*Lucas* 20. 17).

Com esta compreensão do uso da metáfora da rocha como Cristo, Heyer também interpreta a posição de Paulo, em relação à aplicação desse símbolo alegórico, como forma de prevenir os participantes da igreja de Corinto contra os riscos das consequências da desobediência e idolatria. Paulo alerta que mesmo o povo de Israel sendo acompanhado pela rocha, que é Cristo, deixou-se levar pelos atrativos do pecado, sendo que a maior parte daquela geração que saiu do Egito não teve a oportunidade de entrar na Canaã prometida.

Pode-se pensar que essas analogias implícitas são identificadas como heterogeneidade enunciativa, pois outros discursos estão funcionando como interdiscurso, na sustentação do discurso que se atualiza na enunciação. Vale observar que no período que Paulo escreveu suas epístolas ainda não havia circulação da escrita dos evangelhos, e a oralidade era vital para transmissão dos ensinamentos de Jesus. Hale (1983, p. 57) defende que o primeiro evangelho a ser escrito foi o de *Marcos*, o que deve ter ocorrido logo após a morte de Paulo, mais ou menos em 65 d.C.. Paulo traz para sua enunciação a complementaridade de um passado mais remoto com o de um passado mais recente, interligando certos sentidos através dos intertextos, tanto da escrita quanto da oralidade.

Na enunciação desse exemplo, Paulo segue uma sequência lógica. Primeiro, coloca em cena um fato histórico dos antepassados, construindo conjuntamente uma alegoria com as imagens do mar, do maná e da água, que implicitamente podem também ser remetidas às experiências da igreja de Corinto, com relação ao batismo e à celebração da ceia. Na sequência, ele faz uso de um entimema com a seguinte construção retórica: “Mas Deus não se agradou da maior parte deles; pelo que foram prostrados no deserto” (1Cor. 10.5). Essa construção entimemática serve como argumento para introduzir os ensinamentos e admoestações que ele deseja ministrar, pelo uso do raciocínio indutivo: “Ora, esses fatos aconteceram para nos servir de exemplo, a fim de que não cobicemos coisas más como eles cobiçaram” (1Cor. 10.6).

Em um contexto de compreensão equivocada do significado de algumas práticas rituais como o da celebração da ceia e do batismo, Paulo trata alegoricamente o exemplo que traz para seu discurso, com finalidades persuasivas, possíveis de identificação, pela forma como ele o aplica aos seus conselhos. De acordo com este ponto de vista, Schreiner expressa a seguinte opinião:

O texto de 1Coríntios 10 dá a entender que alguns estavam compreendendo o batismo e a ceia do Senhor num sentido mágico, achando que por participar deles seriam preservados de qualquer mal, de modo que poderiam pecar impunemente [...] Para combater essa visão, Paulo constrói uma analogia entre a experiência de Israel e a dos crentes (SCHREINER, 2015, p. 346).

Como informa Schreiner (2015, p. 350), no tempo de Paulo, a primeira parte da celebração da ceia funcionava como momento comum de uma refeição, e como efeito, começou haver desentendimento a respeito da distribuição desigual. Diante dessa situação, Paulo exortou a comunidade quanto ao verdadeiro significado daquela observância. Em relação ao batismo, havia certa facção entre os componentes da igreja de Corinto, em função do valor das lideranças de Paulo, de Apolo e de Pedro, talvez pela preferência daquele líder²⁹² que os havia batizado. A esse respeito, Schreiner (2015, p. 347) reflete que, nesse contexto, o batismo podia estar sendo indevidamente exaltado, perdendo seu significado simbólico. Conforme observa Thielman (2007, p. 331), uma preocupação relevante na epístola de Paulo, dirigida aos participantes da igreja de Corinto, era promover a concórdia e a união. Alguns usos e costumes estavam tornando-se conflitantes naquela comunidade, entre os quais está incluído o modo de compreensão do significado da celebração da ceia, pois no capítulo seguinte Paulo fornece as instruções de como o ato deveria ser realizado.

As aplicações do exemplo levantado sugerem que Paulo estava instruindo a comunidade de Corinto com o propósito de fazê-la refletir, por meio de figuras alegóricas, que nem o valor simbólico da passagem pelo mar vermelho, nem a presença da rocha (Cristo) que os acompanhava, nem o pão e a água espiritual que os alimentava serviram de livramento da condenação. Portanto, fica entendido que a desobediência e a idolatria foram as causas da punição, pois com tais atitudes o povo não conseguiu alcançar o verdadeiro significado da presença constante da rocha, como fonte que jorrava água, e do maná que caía do céu. No fechamento de sua ideia, quanto aos significados da alegoria, Paulo enfatiza: “Estas coisas lhes aconteceram para servir de exemplo e foram escritas para nossa instrução” (1Cor. 10.11). Desse modo, Paulo elabora suas instruções, não com imposição ou

²⁹² Segundo Stern (2008, p. 480), “por um lado, Apolo era o sucessor de Paulo na igreja de Corinto e viveu na Alexandria helenizada e poderia ter uma formação influenciada por Filo de Alexandria. Por outro lado, Pedro, em seus ensinamentos, teria enfatizado a tradição judaica. Portanto, Paulo estaria em uma posição de acordo entre as duas partes, atendendo aos gregos e judeus”. Stern (2008, p. 481) observa que naquele contexto Paulo se referia aos gentios como gregos, ou seja, os gentios eram os não judeus.

proibição, mas com a força de um exemplo registrado na literatura hebraica. Assim, apreende-se um efeito de intertextualidade que permite atualizar a discursividade de um fato passado no presente daquela comunidade de Corinto.

Além do uso argumentativo do exemplo histórico, como identificado em Sêneca, Paulo, também, valendo-se do gênero epistolar, expõe sua subjetividade, usando o exemplo pessoal como forma de alcançar seus destinatários. Sua segunda epístola, dirigida à igreja de Corinto, é marcada pela franqueza e sinceridade, ficando claro que ele deseja consolar, mas, também manifesta sua necessidade de ser consolado. Logo no início da epístola esta questão é ventilada e Paulo se expressa dizendo que “sabendo que, compartilhando os nossos sofrimentos, compartilhareis também a nossa consolação” (2Cor. 1.7). É nesse contexto que na sequência da epístola Paulo assim se expõe, no quarto capítulo.

7-Temos, porém, este tesouro em vasos de barro, para que a excelência do poder seja de Deus, e não de nós. 8- Em tudo somos atribulados, mas não angustiados; perplexos, mas não desanimados; 9 - perseguidos, mas não desamparados; abatidos, mas não destruídos; 10 - Trazendo sempre por toda a parte a mortificação do Senhor Jesus no nosso corpo, para que a vida de Jesus se manifeste também nos nossos corpos; 11 - E assim nós, que vivemos, estamos sempre entregues à morte por amor de Jesus, para que a vida de Jesus se manifeste também na nossa carne mortal. 14- Sabendo que o que ressuscitou o Senhor Jesus nos ressuscitará também por Jesus, e nos apresentará convosco. 15- Porque tudo isto é por amor de vós, para que a graça, multiplicada por meio de muitos, faça abundar a ação de graças para glória de Deus. 16 - Por isso não desfalecemos; mas, ainda que o nosso homem exterior se corrompa, o interior, contudo, se renova de dia em dia (2Cor. 4. 7-11, 14 -16).

Nesses versos do capítulo quatro, Paulo se coloca pessoalmente diante de acusações de seus adversários, falando em seu próprio nome e nos de seus companheiros de missão. No verso sete, ele usa a metáfora “vaso de barro”, em harmonia textual com o antigo testamento, que também, em sentido metafórico, era anunciado pela voz dos profetas,²⁹³ apontando que “Deus é o oleiro e o homem é o barro”. Este é um *tópos* que amplia as relações de intertextualidade com outros textos, como o da narrativa do livro de Gênesis, pois o homem foi criado do pó da terra, no princípio de tudo (Gênesis, 2.7). O efeito dessa heterogeneidade discursiva é reforçar a noção de finitude de que o ser humano é constituído. De acordo com essa perspectiva, Paulo parte da afirmativa “temos, porém, este tesouro em vasos de barro” para argumentar sobre o *tópos* “fragilidade do corpo” como vulnerabilidade

²⁹³ Livro de *Jeremias* 18.1-6 e Livro de *Isaías* 64.8.

do ser humano em oposição ao poder de Deus. Identifica-se a seguinte conclusão entimemática: “para que a excelência do poder seja de Deus e não de nós”. Com esta conclusão, Paulo confirma uma concepção de Deus que não poderia ser ignorada, ou seja, a sua soberania sobre o mundo, em contraposição ao pensamento estoico de um deus imanente.

Kruse (2008, p.106) observa que o contraste entre *tesouro* e *vaso de barro* tem o propósito de mostrar que o poder transcendente pertence a Deus e não ao homem. Desse ponto de vista, o exemplo pessoal colocado por Paulo fundamenta-se em um propósito de mostrar os dois lados de uma mesma moeda, isto é, a fragilidade do homem e o poder de Deus, como enunciado em forma paradoxal: “atribulados, mas não angustiados; perseguidos, mas não desamparados; abatidos, mas não destruídos” (vs. 8 e 9). A partir dessa mesma convicção, Paulo declara à igreja de Filipos: “Tudo posso naquele que me fortalece” (*Fil.* 4.13).

Na análise da segunda epístola aos *Coríntios*, Heyer chama atenção para o fato de que Paulo usa o sintagma Cristo Jesus ou Jesus Cristo somente nos seis versos iniciais do capítulo quatro, mencionado acima. A partir do verso sete ele introduz a metáfora tesouro em vaso de barro, e nos versos seguintes a designação *Jesus* e não *Cristo Jesus* ou *Jesus Cristo*.²⁹⁴

Paulo, contrariamente a seu costume, não fala de Cristo Jesus ou Jesus Cristo, mas somente de Jesus e, mais precisamente, da “morte de Jesus” e da “vida de Jesus”. O apóstolo elegeu deliberadamente e com segurança essas expressões. Com isso, opunha-se a certas mudanças que estavam se produzindo na comunidade de Corinto e que o preocupavam. Sob a influência de certas concepções gnósticas, alguns estavam criando uma imagem de Cristo fortemente espiritualizada e que carregava uma grande ênfase em sua glorificação, até o ponto que a vida terrena de Jesus corria perigo de desaparecer ou de ser relegada ao último plano (HEYER, 2008 p. 153).

Com base nessa observação de Heyer, pode-se constatar que o exemplo pessoal de Paulo, na manifestação de um *ethos* de fragilidade que aponta para a finitude que cerca o ser humano, atualiza a figura de Jesus em sua humanidade, vulnerável ao

²⁹⁴ No texto desta passagem em grego fica evidente, no trecho citado, a ausência dos sintagmas Cristo Jesus ou Jesus Cristo, frequentes na escrita de Paulo, mas somente Jesus (Ἰησοῦς). “E assim nós, que vivemos, estamos sempre entregues à morte por amor de Jesus, para que a vida de Jesus se manifeste também na nossa carne mortal” (2Cor. 4.11) ἀεὶ γὰρ ἡμεῖς οἱ ζῶντες εἰς θάνατον παραδιδόμεθα διὰ Ἰησοῦν, ἵνα καὶ ἡ ζωὴ τοῦ Ἰησοῦ φανερωθῇ ἐν τῇ θνητῇ σαρκὶ ἡμῶν.

sofrimento. Esse fato é fundamental para estabelecimento do valor do sacrifício de Jesus, e que também serve de exemplo para Paulo e seus colaboradores. É a partir dessa perspectiva que a certeza da vitória de Jesus sobre a morte torna-se ponto de referência para fortalecimento da coragem, *parresía*, e disposição de seus seguidores em enfrentar os perigos da morte. O posicionamento discursivo na escrita de Paulo remete a esse lugar que fundamenta seu próprio exemplo, e assim, ele toma Jesus como modelo exemplar, e na sequência de sua epístola, escreve aos participantes da igreja de Corinto: “Sede meus imitadores, como eu mesmo sou de Cristo” (1Cor. 11.1).

De acordo com a visão de Thielman (2007, 402), Paulo se firma na certeza de que as marcas do sofrimento de Jesus estão impressas na exterioridade de seu corpo, mas em seu interior está firmada a garantia da recompensa de uma eternidade com Ele. Este é o significado da aplicação retórica da metáfora “tesouro”, em analogia à alma salva que seu frágil corpo abriga. Este também é um dos contrapontos frente aos estoicos em relação à eternidade, que mesmo concebendo a imortalidade da alma não fazem uma referência consistente quanto ao seu destino.

Em Paulo, a *parresía* como coragem no enfrentamento da morte é fortalecida pela esperança da ressurreição. Brakemeier (2008, 101-218) aponta que Paulo insiste em um ponto crucial da implantação do cristianismo: a ressurreição de Jesus. Tal fato significou a garantia da continuidade do ministério do próprio Jesus, através de seus seguidores. A certeza da realidade daquele Jesus vivo tornou-se como fonte para o enfrentamento da vulnerabilidade do corpo, que como vaso de barro, volta a terra, mas pela ligação com Jesus é certa a garantia da ressurreição. Este é o ponto fundamental de identidade do cristianismo, sem nenhum similar com nenhuma corrente filosófica ou religiosa que o antecedeu, delimitando um distanciamento entre cristianismo e estoicismo.

Algumas observações de Penner e Stichele (2009, p. 250-252) evidenciam que, nos primórdios do cristianismo, uma marca característica do uso da retórica é a evocação de textos sagrados do Velho Testamento. Desse modo, textos pertencentes às escrituras hebraicas podem servir de intertexto, tanto nos livros dos evangelhos quanto nas epístolas. Estes autores ainda destacam a força dos exemplos como fonte para exortação. Assim, tanto os testemunhos, quanto os

exemplos dos antigos funcionam como uma forma de reconfiguração da *parresía*, para criar um efeito de estímulo à coragem e determinação.

O exemplo em sua função argumentativa serve de orientação para uma forma modelar a ser seguida. Conclui-se que do mesmo modo como Sêneca apresenta em seu discurso um exemplo histórico a ser seguido e também se coloca como exemplo de suas próprias convicções, diante de seu destinatário, Paulo também lança mão deste mesmo recurso retórico em suas argumentações. Mesmo recorrendo ao exemplo como argumento retórico, cada um desses autores é guiado pelo discurso constituinte que funciona como direcionamento para a tomada de um posicionamento discursivo, na produção de suas epístolas.

No próximo item, as citações também são vistas como argumento retórico, mas seu lugar na enunciação tem um efeito discursivo distinto do exemplo. Também a estratégia argumentativa de integrar outra voz enunciante no próprio discurso é determinada pelo posicionamento que o enunciador assume em seu discurso.

12.3 CITAÇÕES E ENTRECRUZAMENTO DE DISCURSOS CONSTITUINTES

É preciso temperar a leitura com a escrita, e reciprocamente, de modo que a composição escrita dê corpo àquilo que a leitura recolheu. Foucault (2010a, p. 320).²⁹⁵

As citações comparecem em determinados gêneros do discurso de acordo com a imagem que se constrói do leitor, segundo Maingueneau, o leitor modelo. Macedo (2012, p. 40) em sua tese sobre este tema, adverte que para se perceber a função de uma citação é também indispensável levar em conta o contexto em que ela está inserida. Na verdade, para quem cita é importante projetar no público alvo, a quem a obra se dirige, a própria capacidade e habilidade de uso de fontes valorizadas, como no caso de Sêneca e de Paulo em suas epístolas.

Na colocação de Maingueneau (1997, p. 100), o responsável pela enunciação, na qualidade de citante da voz que ressoa de um lugar de autoridade, remete-se a um locutor ausente que garante a validade da enunciação. Quem identifica a autoridade da voz citada é a coletividade que compartilha certos enunciados fundadores de um determinado posicionamento discursivo.

²⁹⁵ Paráfrase de Foucault (2010a, p.320), com base na epístola oitenta e quatro de Sêneca em seus conselhos sobre leitura e escrita. [...] “devemos alternar ambas as atividades (leitura e escrita), equilibrá-las, para que a pena venha a dar forma às ideias coligidas das leituras (Ep. 84. 2).

Das muitas fontes que contribuem para essas concepções de noção de citação, destacam-se as que são identificadas na composição dos estudos de Bakhtin (2004). O conceito de citação apresentado por este autor pode ser considerado como demonstração de um ícone do entendimento do dialogismo na linguagem: “o discurso citado é o discurso no discurso, a enunciação na enunciação, mas é, ao mesmo tempo, um discurso sobre o discurso, uma enunciação sobre a enunciação.” (BAKHTIN, 2004, p. 144). De acordo com esta constatação, este autor distingue as duas tendências mais evidentes em relação ao discurso citado. Por um lado, pode haver o destaque do discurso citado que congrega a força de sua autonomia, definindo sua importância e papel na cena enunciativa. Por outro lado, a voz do que enuncia pode ser confundida com a voz do que é citado. Em concordância com esta primeira tendência, Charaudeau (2008, p. 240) acrescenta ainda, que no modo argumentativo do discurso, a citação “consiste em referir-se, o mais fielmente possível, às emissões escritas ou orais de um outro locutor, diferente daquele que cita, para produzir na argumentação um efeito de autenticidade”. Por isso, Charaudeau (2008, p. 240) ainda ressalta que “a citação funciona como uma fonte de verdade, testemunho de um dizer, de uma experiência, de um saber.”

O modo de citar apresenta certas nuances de acordo com o tipo de discurso, ou mesmo em detrimento de diferenciados posicionamentos que podem ser assumidos na cena enunciativa. Bakhtin (2004, p.153) pondera que “o discurso retórico, diferentemente do discurso literário, pela própria natureza da sua orientação, não é tão livre na sua maneira de tratar as palavras de outrem.” No desenrolar de suas considerações, Bakhtin (2004, p.153) aponta a importância da comunicação sócio-verbal na transmissão do discurso de outrem, pois existe influência das forças sociais na apreensão do discurso.²⁹⁶

Partindo desses princípios que auxiliam na identificação do fenômeno da citação na heterogeneidade da linguagem, deve-se ressaltar também que, nesta perspectiva, há uma sustentação da concepção do discurso como produto do interdiscurso, sendo este constituído pela relação entre os discursos.

A seguir, através da análise de textos de epístolas de Sêneca e de Paulo, que contêm citações de diferentes fontes, procura-se observar como o discurso do outro

²⁹⁶ Bakhtin (2004, p.143) menciona a questão da ausência de atenção ao fenômeno do discurso citado, tão relevante na linguagem. Assim, ele procura dar uma orientação sociológica à sua própria metodologia, na observação da transmissão do discurso de outrem.

é assumido em seus próprios discursos e que ressonâncias essas vozes trazem para a enunciação. Em suma, que significados trazem para a enunciação a presença do outro como uma voz que se manifesta com uma determinada finalidade, por parte do enunciador que articula sua própria fala com a do outro. Que efeitos discursivos resultam do atravessamento de outros discursos constituintes, em que cada um tem a sua autonomia, mas contribuem na promoção dos sentidos pelo fenômeno de sua presença em outro discurso, como no caso dos discursos religioso, filosófico e literário.

12.3.1 Citações de máximas e versos nas epístolas de Sêneca a Lucílio

Na abordagem de Aristóteles, em que ele concebe os entimemas e exemplos como constituintes do corpo da retórica, a máxima pode ser vista como premissa ou conclusão de um entimema. Isto implica dizer que quando é colocada uma conclusão em uma máxima, esta se torna um entimema. Aristóteles fornece o exemplo de duas máximas: “Não há homem que seja inteiramente feliz”. “Não há homem que seja livre”. Estas duas premissas são máximas, mas se for acrescentada a conclusão: “porque o homem é escravo da riqueza ou da fortuna”, então será um entimemema (*Ret.* II. 1394b). Outro aspecto que Aristóteles aborda sobre o valor do uso da máxima é o seu caráter ético. Desse modo, as máximas revestem-se de uma função de aplicação moral no discurso (*Ret.* II. 1395b).

O termo máxima é uma tradução de *gnome* do grego (γνώμη), conforme a escrita de Aristóteles²⁹⁷ na obra *Retórica* e tem sentido de declaração, opinião ou afirmação. Na retórica latina o termo *gnome* é traduzido como *sententiae*, como informa Quintiliano²⁹⁸ (*Inst.* VIII. 5. 3). Martin Dinter (2010, p. 52) observa que “*Sententiae* são tidas como pontos-alto de arte retórica e vistas como o legado mais duradouro do autor, além disso, são extraíveis e incorporáveis em novos textos literários”. Este autor ainda acrescenta: “as *sententiae* ajudam a construir uma base ética plausível para a apresentação da visão do autor.” Martin Dinter (2014, p. 323), em suas pesquisas sobre o uso de *sententiae* nas tragédias de Sêneca, identifica a

²⁹⁷ Segundo Martin Dinter (2010, p.55) “Aristóteles em sua discussão sobre o uso de *gnome* na *Retórica* (2.21.1395b) sugere que talvez haja relação entre o caráter moral do autor e a qualidade ética de sua *gnome*.”

²⁹⁸ *Antiquissimae sunt quae proprie, quamvis omnibus idem nomen sit, sententiae vocantur, quas Graeci gnomas appellant* (*Inst.* VIII. 5. 3). Ao referir-se ao uso de *sententia* Quintiliano observa que as mais antigas são aquelas que, embora todas tenham o mesmo nome, são chamadas de *sententiae*, as quais os gregos dão o nome de *gnome*.

importância de Sêneca, o Velho, na transmissão da sua coletânea de *sententiae* para os seus filhos. A evidência desse fato é notada no modo como Sêneca faz uso recorrente de *sententiae* na sua obra poética e filosófica.

Na tradução das epístolas de Sêneca, Segurado e Campos opta por traduzir o termo *sententiae* como máximas, estabelecendo um uso comum para as formas como Sêneca aplica o termo em suas epístolas. O uso do termo máximas tanto refere-se a *sententiae*, no latim como a *gnome*, no grego. Portanto, na pesquisa aqui desenvolvida fica mantido o termo máximas, como traduzido por Segurado e Campos.

Nas epístolas de Sêneca a Lucílio, destaca-se o uso frequente de citações de máximas. Como estratégia retórica, Sêneca defende tanto o uso de máximas quanto de versos. Na epístola noventa e quatro ele desenvolve alguns argumentos sobre a importância e papel da advertência e dos preceitos e dá as seguintes instruções:

[...] preceitos ministrados, podem ter por si só muita força, se vierem, por exemplo, sob forma métrica ou, mesmo em prosa, sob forma de uma sentença concisa. Tal acontece, por exemplo, com as famosas máximas de Catão: *Não compres o necessário, mas apenas o imprescindível; o que não é necessário, mesmo por um tostão já é caro*, ou então com as não menos célebres sentenças oraculares, ou semelhantes: *aproveita o tempo; conhece-te a ti mesmo*. [...] Tais máximas não carecem de advogado; atuam diretamente sobre as paixões; a sua utilidade nasce do fato de elas exercerem a sua ação por força da sua natureza (Ep. 94. 27-28).

Essas orientações de Sêneca aparecem nesta epístola noventa e quatro como constatação de sua própria prática, na organização retórica de seu discurso. Quando Sêneca afirma que *as máximas atuam diretamente sobre as paixões*, ele coloca em pauta as três provas do discurso: *ethos*, *pathos* e *logos*. Ao enfatizar a ação do *logos* direcionado ao *pathos*, Sêneca também admite a importância e valor da atenção aos interesses e gostos dos seus leitores.

Logo no início da compilação de suas epístolas, Sêneca usa uma estratégia argumentativa em suas citações de máximas. Ele declara a Lucílio que vai oferecer uma máxima como brinde, no fechamento de suas epístolas. Pode ser verificado que da epístola dois até a vinte e nove, Sêneca cumpre rigorosamente sua promessa.

O que se pode observar, nessa estratégia de Sêneca, é o interesse em alcançar seu destinatário com ensinamentos de princípios da filosofia estoica, de acordo com seus próprios posicionamentos. De fato, em algumas de suas epístolas, ele discorda

em alguns pontos com representantes do estoicismo, inclusive de Zenão, mas reafirma repetidas vezes que é integrante da escola estoica.²⁹⁹

Nota-se que a primeira máxima oferecida a Lucílio é de Epicuro, acompanhada da sugestão do uso diário de uma máxima para meditação.

É isso o que eu mesmo faço: de muita coisa que li retenho uma certa máxima. A minha máxima de hoje encontrei-a em Epicuro (é um hábito percorrer os acampamentos alheios, não como desertor, mas sim como batedor!) Diz ele: É um bem desejável conservar a alegria em plena pobreza”. E com razão, pois se há alegria não pode haver pobreza: não é pobre quem tem pouco, mas sim quem deseja mais (*Ep.* 2.5-6).

Ao evocar uma máxima oriunda de um autor de oposição filosófica aos estoicos, Sêneca prova que não adota uma posição radical em relação aos epicuristas, mas tenta extrair de pensadores daquela escola o que é proveitoso para suas próprias concepções filosóficas. Isto é o que ele mesmo afirma, que ao penetrar em acampamento alheio ele não se porta como *desertor*, mas como *batedor*. Com essa afirmativa metafórica, ele anuncia que não é um desistente do estoicismo, mas um usufruidor do epicurismo.

Esta máxima que Sêneca aproveita de Epicuro tem como finalidade a confirmação de sua própria posição em relação ao *tópos* que aborda: pobreza / riqueza. Este fato é identificado através da construção de outra máxima que Sêneca superpõe à de Epicuro: “não é pobre quem tem pouco, mas sim quem deseja mais” (*Ep.* 2.6).

Outro assunto que Sêneca desenvolve apoiado em citações de máximas é o tema da morte. As máximas de Epicuro fornecem material para Sêneca discutir com Lucílio sobre a preparação para o enfrentamento da morte. Esta é uma estratégia significativa porque ele parte do epicurismo para desenvolver suas concepções de princípios estoicos. Sêneca justifica-se diante de Lucílio quanto às suas escolhas, apontando que as máximas de Epicuro pertencem a todos. Para explicar sua opção, Sêneca faz a seguinte analogia: “Em matéria de filosofia entendo que se pode proceder como no senado: se alguém faz uma proposta que apenas me agrada em parte, mando-o dividi-la em alíneas, e dou o meu voto à alínea que aprovo” (*Ep.* 21.

²⁹⁹ A respeito de certas divergências pontuais entre integrantes da escola estoica, Gazolla (1999, 17) faz o seguinte comentário: “Apesar de algumas diferenças profundas de pensamento entre certos filósofos estoicos, são todos eles partícipes da escola estoica como se ela fosse um todo harmonioso que persistiu por quase quinhentos anos. Como no caso de Sêneca, teorizando e vivenciando os princípios da stoa, por vezes modifica-os em função, exatamente de sua própria experiência de vida.”

9). Sêneca cita algumas máximas de Epicuro para delas retirar o que é proveitoso para a filosofia estoica.

Ao chegar quase ao final da série de epístolas em que Sêneca oferece um brinde a Lucílio, com a oferta de máximas, fazendo um comentário bem metafórico e humorado, com base em uma cena de transação de negócios, decerto, familiar no setor econômico em que ambos participavam.

Já estava a terminar, já a minha mão se aprontava para a fórmula final; devo, no entanto, contar as moedas e dar a esta carta o seu viático! Mesmo que eu não diga a quem vou pedir o dinheiro emprestado, tu já calculaste a que côfre vou bater... Mas espera por mim mais um pouco e eu passarei a pagar-te do meu próprio bolso! Entretanto o banqueiro será Epicuro, o qual nos aconselha a “meditar na morte”, ou a “atribuir a maior importância à aprendizagem da morte” (*Ep.* 26.8).

Sêneca expõe que Epicuro nos aconselha a “meditar na morte.” Este *tópos* é comum às duas escolas, mesmo tendo visões diferentes. As reflexões sobre a morte são constantes na maior parte das epístolas de Sêneca, firmemente apoiando-se na seleção de citações de máximas, na evolução de suas argumentações.

Além do recurso retórico da citação, Sêneca coloca na cena enunciativa a presença do representante da escola filosófica rival. Com uma tática persuasiva excepcional, ele procura convencer Lucílio a aceitar os princípios da filosofia estoica, valendo-se do próprio epicurismo como ponto de partida. Quando Sêneca chega ao final do cumprimento de sua proposta das ofertas de máximas, ele faz algumas observações.

Se não fosses muito rigoroso, bem poderias isentar-me do último pagamento; mas não vou ser mesquinho agora que a dívida está no fim! Aí tens o que devo. “Nunca pretendi agradar ao vulgo; daquilo que eu sei o vulgo não gosta, daquilo que o vulgo gosta não quero eu saber”. Quem é o autor? Parece pensar que eu ignoro que pessoa é o meu discípulo!... É Epicuro, mas o mesmo te dirão os mestres de todas as outras escolas, peripatéticos, acadêmicos, estoicos, cínicos (*Ep.* 29.10-11).

Segurado e Campos (1991, p. XV) identifica que uma das características da diatribe é “o chamado locutor fictício”, em que o autor imagina que sua afirmação é contestada pelo interlocutor, passando a discutir com ele como se estivesse lendo seus pensamentos. Sêneca usa esse recurso como se estivesse em frente a Lucílio, ouvindo sua reação em resposta à citação da máxima. Sêneca coloca suas palavras na boca de Lucílio: *quem é o autor?* E o próprio Sêneca exclama: “Pareces pensar que eu ignoro que pessoa é o meu discípulo!” Nota-se a influência dos cínicos, em relação ao uso da diatribe, tanto no estilo da composição de partes do discurso

quanto na indicação dos exemplos a ser imitados, e na citação de máximas que têm a moral como pano de fundo.

Em epístolas anteriores, Sêneca usou diferentes justificativas para suas citações de máximas de Epicuro, alegando que “qualquer boa máxima, seja qual for o autor, é minha propriedade” (*quidquid bene dictum est ab ullo meum est*) (Ep. 16.7). No fechamento do bloco de vinte oito epístolas, em que ele usou deliberadamente máximas de Epicuro, é colocada a questão da autoria. Para ele, depois que o discurso é divulgado passa a ser de domínio público. Isto é confirmado em sua posição quando se refere às demais escolas. A esse respeito, em nota da tradução da epístola trinta e um, Segurado e Campos faz as seguintes colocações.

Ao contrário do que sucedia nas cartas precedentes, Sêneca deixa a partir de agora de encerrar as suas epístolas com a citação de uma máxima de Epicuro. Fê-lo, a princípio, na convicção de que lhe seria mais fácil converter Lucílio ao estoicismo se começasse por alimentar a meditação com pensamentos epicuristas, embora interpretados em sentido estoico. De aqui em diante, contudo, Sêneca toma a conversão do amigo como um dado adquirido, pelo que se considera desobrigado de recorrer à seara alheia (SEGURADO E CAMPOS, 1991, p. 116).

Sêneca trata seu destinatário como discípulo e é a partir dessa perspectiva que ele se posiciona na enunciação, ou seja, o enunciador mestre que se dirige ao coenunciador discípulo. No objetivo de alcançar seu destinatário, Sêneca invoca a citação de máximas, como um depósito em um lugar comum, para dar sequência às formulações de seus postulados estoicos que são desenvolvidos ao longo da coletânea de suas epístolas.

Outra estratégia retórica assumida por Sêneca é a tática do uso de versos. Como reforço para a exposição de princípios da filosofia estoica, ele lança mão da citação de versos de diferentes poetas, mas com evidente destaque para Vergílio. Como pode ser observado, os discursos constituintes, filosófico e literário, formam um conjunto na construção da cena enunciativa, promovendo um intercâmbio entre filosofia e literatura, isto é, trazendo para o discurso filosófico determinados textos da escrita poética, sendo um fortalecido pelo outro. Por um lado, as citações de Vergílio, na finalização de argumentos de Sêneca, são recorrentes e compõem como uma força que complementa tanto os efeitos persuasivos dos exemplos históricos quanto os pessoais. Por outro lado, as citações dos versos se assemelham às máximas que habitam um lugar comum.

Na continuidade do uso de citações de versos, o prestígio da voz de Vergílio contribui para reforçar a noção da existência do divino, para os estoicos. Sêneca coloca diante de Lucílio algumas concepções de deus, procurando convencê-lo mediante variadas descrições da natureza, que vão formando imagens na mente do leitor, e diferentes cenários. Sêneca argumenta: “É verdade, Lucílio, dentro de nós reside um espírito divino que observa e rege os nossos atos” (*Ep.* 42.2). Sêneca coloca Vergílio em cena para apoiar e dar sequência à sua ideia: “qual seja o deus, ignora-se, mas existe um deus”³⁰⁰ (*Ep.* 41.2). A introdução da opinião de Vergílio nesse ponto da enunciação produz um efeito de heterogeneidade na linguagem, atualizando e agregando o seu dito ao de Sêneca. Nessa situação enunciativa é introduzido o discurso religioso, em seu sentido abrangente, dando ao discurso a característica de uma visão contemplativa do mundo. Com base nesse posicionamento, na epístola noventa, Sêneca desenvolve alguns postulados para definir filosofia e faz o seguinte comentário: “a única tarefa da filosofia é descobrir a verdade acerca das coisas divinas e humanas; nunca estão à margem dela a religião, a piedade, a justiça e todo o conjunto de virtudes” (*Ep.* 90.3). Por intermédio desse comentário, Sêneca indica que, pelo próprio caráter de sua finalidade, o discurso filosófico é atravessado pelo discurso religioso.

É possível perceber que o discurso literário em Vergílio é também atravessado pelo discurso religioso e introduzido no contexto do discurso filosófico desenvolvido por Sêneca. Por meio das citações, o enunciador intensifica seu posicionamento no discurso, no processo de adesão a uma voz que contribui para os efeitos de sentidos almejados, permitindo a inter-relação entre os três discursos constituintes: filosófico, literário e religioso.

Servindo como fonte na busca de uma cena validada e valorizada na memória do leitor, a voz que Sêneca invoca para fortalecer seu argumento é novamente a de Vergílio: “Não esperes alterar com preces o destino fixado pelos deuses” (*Ep.* 77.12).³⁰¹ Vergílio comparece ao ato enunciativo como autoridade para corroborar a ideia de que o destino é “fixado pelos deuses”. Sêneca complementa a ideia do verso de Vergílio ponderando “que os destinos estão determinados uma vez por

³⁰⁰ [*quis deus incertum est*] *habitat deus* (*Ep.* 41.2). Citação de Vergílio (*Aen.* VIII. 352).

³⁰¹ *Desine fata deum flecti sperare precando* (*Aen.* VI. 376).

todas e prosseguem a sua marcha em obediência à lei eterna do universo” (*Ep.* 77.12).

Os postulados estoicos sobre o destino são interligados ao tema que trata das instruções filosóficas para o enfrentamento da morte. Sêneca argumenta sobre a dificuldade que o ser humano tem ao deparar-se com a realidade da certeza da finitude da vida. Ele acrescenta mais uma reflexão com base na realidade do medo da morte, trazendo para sua enunciação uma citação extraída da ficção, remontando também a Vergílio.

O gigantesco porteiro do Orco,
estendido no antro sangrento sobre ossadas meio roídas,
assusta com seu ladrar incessante as almas exangues
(*Ep.* 82.16).³⁰²

Sêneca pondera que para os conhecedores desses versos, por mais que saibam que se trata de uma ficção, essa leitura desperta tanto o receio comum da existência do inferno, quanto da inexistência de qualquer lugar. Com esta citação, ele também reflete sobre as pressões fantasiosas que recaem sobre os indivíduos, aguçando o medo do enfrentamento da morte. Nesse ponto do raciocínio, Sêneca procura defender que, mediante situações negativas que se interpõem diante do indivíduo a respeito da morte, a coragem perante esta situação é uma fonte de glória. Para que o indivíduo seja elevado ao patamar da virtude é necessário que se conscientize do valor de encarar a morte, não como um mal, mas de forma indiferente. Como reforço argumentativo é trazida a voz de Vergílio, através de seus versos, como uma visão positiva e de incentivo:

Não cedas à desgraça, antes avança mais audaz
ainda do que a própria fortuna te permite!
(*Ep.* 82.18)³⁰³

³⁰² *ingens ianitor Orci*

*ossa super recubans antro semesa cruento
aeternum latrans exsanguis terreat umbras.*

Conforme nota de Segurado (1991, p. 365, nota 11), Sêneca fez junção de versos da *Aeneida* de Vergílio dos livros VI. 400.1 e VIII. 296.7.

³⁰³ *Tu ne cede malis, sed contra audentior ito
quam tua te fortuna sinet.* (*Aen.* VI. 95,6).

Os textos colocados em caixas são os que têm no máximo três linhas e funcionam como destaque na análise.

Na sequência de sua escrita, Sêneca continua abordando certos aspectos desse encontro entre discurso filosófico, literário e religioso, formulando alguns princípios a respeito do ato de culto, ponderando que o fundamental é acreditar nos deuses e reconhecer neles a majestade. Para ele, é necessário admitir que os deuses presidem o universo e governam tudo, sendo cuidadores da segurança da humanidade, no sentido global e não necessariamente individual.³⁰⁴ Em outras epístolas, Sêneca também aborda esse postulado estoico sobre a providência. “Todo o universo permanece, não porque seja eterno, mas porque está sob a guarda de um ser que o rege” [...] e Sêneca ainda acrescenta: “é o obreiro do universo que o conserva, dominando pelo seu poder a fragilidade da matéria” (*Ep.* 58.28).

Em alguns momentos, Sêneca parece situar-se entre os conceitos monoteísta e politeísta de deus, sendo esta uma herança já estabelecida no período Helenístico, com uma influência determinante nas concepções filosóficas sobre a ação e função dos deuses. Segundo a exposição de Algra (2003, p. 165), o pensamento estoico sobre questões referentes à natureza de deus ou deuses é complexa, caracterizando-se por uma mistura entre teísmo, panteísmo e politeísmo. Algra (2013, p. 195)³⁰⁵ desenvolve o tema sobre cosmologia e teologia no estoicismo e finaliza: “parece que os estoicos da era imperial, e os estoicos em geral, haviam adotado uma espécie de abordagem de duplo nível em relação à tradição religiosa.”

Com o auxílio de máximas e versos, Sêneca faz cruzar em sua enunciação os discursos constituintes: filosófico, religioso e literário. Mesmo estes discursos sendo independentes, com características de autosustentação, percebe-se que um discurso fornece credibilidade ao outro, formando assim uma rede de relações entre diferentes discursos que se associam na produção da discursividade.

Paulo também usa a argumentação retórica da citação. Em Sêneca, as citações se fortalecem com base no discurso literário, que fazem parte de sua formação e estão registradas na memória. Em Paulo, predominam as citações oriundas dos textos da religião hebraica, que ele também cita em algumas partes e em outras faz alusão.

³⁰⁴ Esta é uma abordagem da teoria de deus imanente, para os estoicos, e que se conjuga com o conceito de providência.

³⁰⁵ Algra (2013, 195) observa que na epístola 95. 47-50, Sêneca avalia o comportamento ritual de várias religiões, inclusive a guarda sabática dos judeus, afirmando que o modo correto de adorar um deus é conhecê-lo e imitá-lo.

12.3.2 Citações de Paulo nas epístolas aos Coríntios

Segundo Berger (2004, 261) “quando um texto bíblico é citado, isso não ocorre para honrar o texto passado, mas para articular e formular com ele aquilo que está acontecendo na nova situação”. Nesse caso, o texto citado é usado como aplicação. Ainda, um fato que se pode acrescentar a esse fenômeno da citação é que ao trazer para a enunciação um dito já familiar, contribui-se para que o discurso atualize a citação, tornando pública a anterioridade de um já dito identificável. Outro fator que contribui para o valor do recurso da citação é a identificação de analogias entre o discurso presentificado com o texto citado e atualizado em novo contexto textual, por meio dos efeitos da intertextualidade.

Maingueneau (1997) atesta que um discurso é constituído no interior do interdiscurso, isto é, outros discursos formam uma camada de sustentação para a formação de um novo discurso. Desse mesmo modo, Maingueneau (2007, p. 120) afirma que ao se fazer referência à constitutividade do interdiscurso, significa dizer que “um discurso nasce de um trabalho sobre outros discursos”. Vale lembrar que é nessa perspectiva que Maingueneau (1997, p. 75) desenvolve uma abordagem sobre a heterogeneidade dos discursos, com base na verificação de que, na enunciação, a heterogeneidade pode ser mostrada, quando sua manifestação é explícita sob variadas formas. No caso de ausência de visibilidade da heterogeneidade, esta é considerada constitutiva por operar no plano do interdiscurso.

Este enfoque concernente à heterogeneidade do discurso é proposital, no sentido de estabelecer uma fundamentação teórica da Análise do Discurso, de base enunciativa, para concordar com Heil (2005) em sua análise da constituição retórica, na primeira epístola de Paulo aos Coríntios. Este autor observa que esta epístola de Paulo é toda construída com referências ao Velho Testamento. Heil faz um levantamento minucioso para situar tais referências, que não são visíveis no texto, mas são identificáveis para os que têm conhecimento do Velho Testamento. Essa verificação de Heil é útil para justificar que nas duas epístolas aos Coríntios há incidência de poucas citações, em forma de intertexto, como entendidas pelo sentido de heterogeneidade mostrada. Mesmo citando algumas passagens, Paulo não aponta referências, apenas oferece algumas indicações, como por exemplo, “na lei

de Moisés está escrito”. A localização do texto citado fica a cargo do leitor, presumidamente capaz para tal.

Pois na lei de Moisés está escrito: Não atarás a boca do boi quando debulha. Porventura está Deus cuidando dos bois? (1Cor. 9.9).

Paulo recorre a uma citação de um versículo contido na lei de Moisés,³⁰⁶ que pode ser localizado em *Deuteronômio* 24.5, fazendo uma aplicação metafórica ao que ele está requerendo em sua epístola. No contexto desta citação, por um lado, Paulo argumenta sobre o direito de ser sustentado como obreiro, por outro lado, ele assume sua própria liberdade de abrir mão desse direito.

Ciampa e Rosner (2014, 896) relatam que essa citação usada por Paulo era recorrente em textos judaicos. Fílon de Alexandria usa essa mesma citação, no contexto de seu tratado sobre virtude,³⁰⁷ aplicando o princípio de humanidade tanto aos homens como aos animais. Imagina um boi debulhando, em trabalho árduo, com a boca atada para não comer nenhum grão! (*On virtue*, XXV. 125-126). Josefo, em *História dos Hebreus* (IV. 8.171), interliga a ideia de não restrição do acesso ao grão com a aplicação da lei da respiga, ou seja, a permissão para alguém alimentar-se do fruto que restou da colheita.³⁰⁸

A primeira epístola a Timóteo também registra esta citação com um acréscimo que pode ser entendido como forma de interpretação de 1Coríntios 9. 9. “Porque diz a Escritura: Não atarás a boca ao boi quando debulha. Digno é o trabalhador do seu salário”³⁰⁹ (1Tim. 5.18).³¹⁰ Ao recorrer à citação dessa parte das leis de Moisés, Paulo usa a força desse lugar comum, como cena validada na memória dos leitores, para apresentar aos seus destinatários uma base legal dos direitos de quem presta algum serviço. Ele próprio se coloca nessa posição de trabalhador a serviço da igreja de Corinto, mas isenta aquela comunidade do dever de sustentá-lo. Efetivamente, este é um posicionamento paradoxal, em termos do exercício da liberdade, pois é por causa desta que o próprio Paulo se coloca como servo.

³⁰⁶ Não atarás a boca ao boi quando estiver debulhando (*Deut.* 25.4).

³⁰⁷ O tratado sobre virtude, de Fílon de Alexandria, está inserido na obra *The works of Philo* (1993).

³⁰⁸ Esse costume entre os hebreus é registrado também no livro de *Rute*, no Velho Testamento, na história de como a personagem Rute usou do direito da lei da respiga, colhendo trigo nos campos de Boás, como fonte de seu sustento e o de sua sogra.

³⁰⁹ Tanto em *Mateus* 10.10 como em *Lucas* 10.7 aparece o dito de Jesus: “Digno é o trabalhador de seu salário”.

³¹⁰ Não se sabe ao certo de quem é a autoria da carta de 1Timóteo, mas é significativo o fato de a mesma citação de *Deuteronômio* 25.4 ter sido usada em um contexto semelhante ao de 1Coríntios 9.9.

No final da citação, Paulo formula uma indagação como recurso retórico: “Porventura está Deus cuidando dos bois?” De acordo com a interpretação de Stern (2008, p. 500), esta interrogação de Paulo se firma na base do cuidado de Deus. Como pano de fundo dessa premissa, ergue-se outra voz na interdiscursividade da enunciação. O dito de Jesus ecoa no fundo da interrogação de Paulo: “Pois, se Deus assim veste a erva do campo, não vestirá muito mais a vós? (Mat. 6.30). Este é um efeito do cruzamento de imagens que metaforicamente contribuem para fazer entrelaçar os discursos, sendo um fenômeno que integra a heterogeneidade constitutiva do discurso. A imagem do boi na citação de origem é transferida para a da erva do campo, como ser vivo na natureza, que depende do cuidado de Deus. Com esses sentidos extraídos das camadas mais profundas do discurso, Paulo declara aos seus destinatários que confia em um Deus que cuida e sustenta. Nessa interdiscursividade do ato enunciativo, está subentendida a noção de providência divina de um Deus transcendente que cuida pessoalmente de cada indivíduo. A confiança de Paulo, com base nessa certeza, contribui para o seu estado de liberdade e independência em relação ao compromisso de sustento por parte da igreja de Corinto.

Ainda, na primeira epístola aos Coríntios, Paulo trata de questões concernentes à idolatria, em especial sobre os alimentos oferecidos aos deuses, como forma de sacrifício. De maneira mais direta, no capítulo dez, Paulo fornece algumas instruções a respeito desses problemas suscitados. Paulo orienta os participantes da igreja de Corinto, apontando para uma questão central: o foco daquela situação estaria voltado, em especial, para o alimento oferecido aos deuses, ou para a atitude de quem ingeria o alimento como participante da oferta do sacrifício? Ele situa seu aconselhamento com a seguinte premissa: “Todas as coisas me são lícitas, mas nem todas as coisas convêm” (1Cor. 10.23). Por meio da heterogeneidade constitutiva do discurso, percebe-se uma harmonia com o que Platão transmite na obra *A República* (X. 604c),³¹¹ quando expõe: “por não haver modo de sabermos o que há de bom ou de mau em tais ocorrências”. Esta afirmativa pode servir de base para a argumentação de Paulo.

³¹¹ No contexto de sua fala sobre a lei e a razão, na obra *A República*, X. 604c, Platão assim expõe: “A lei diz que não há nada mais belo do que conservar-se sereno o homem na adversidade e não revoltar-se, por não haver modo de sabermos o que há de bom ou de mau em tais ocorrências, não advindo da impaciência nenhuma vantagem, e também por carecerem de maior importância os assuntos humanos”.

Novamente Paulo coloca em pauta a questão da liberdade com responsabilidade. Diante daquele contexto, ele instrui os participantes daquela comunidade a agir com prudência, sem superstição em relação ao consumo das carnes vendidas nos açougues. Para fortalecer sua argumentação, na própria sequência linear de seu discurso, Paulo resgata do Velho Testamento, no livro de *Salmos* 24.1 (23.1 na *Septuaginta*), a citação que complementa o significado de seus ensinamentos:

Pois a terra é do Senhor, e toda a sua plenitude (1Cor. 10.26).³¹²

Esta citação é integrada ao dito anterior como pode ser verificado: “Comei de tudo quanto se vende no mercado, nada perguntando por causa da consciência. Pois do Senhor é a terra e a sua plenitude” (1Cor. 10.25,26). A citação de *Salmos* 24.1 funciona exatamente como uma explicação argumentativa para conscientizar os destinatários da missiva quanto ao valor do poder da soberania de Deus sobre todas as coisas.

De acordo com informações de Ciampa e Rosner (2014, p. 908), o texto “Do Senhor é a terra e a sua plenitude, o mundo e aqueles que nele habitam” (*Salmos* 24.1) costuma ser citado na literatura rabínica para ensinar o dever da gratidão a Deus pelo alimento. Com base nessa crença, ensina-se a observância do ritual dessa prática, antes da ingestão de qualquer porção diária, o ato de agradecer e abençoar o alimento. Possivelmente, é com base nesse costume da cultura hebraica que Paulo introduz essa citação. Então, a aplicação da citação, inserida no contexto dos ensinamentos de Paulo, tem a função retórica de persuasão quanto à soberania de Deus, inclusive sobre alimentos dedicados a outros deuses como sacrifício.³¹³ Na perspectiva da importância da força da autoridade na citação, Perelman e Olbrechts-Tyteca (2005, p. 351) afirmam: [...] “quanto mais importante é a autoridade, mais indiscutíveis parecem suas palavras. No limite, a autoridade divina sobrepuja todos os obstáculos que a razão poderia opor-lhe.”

³¹² *Toũ κυρίου γὰρ ἡ γῆ καὶ τὸ πλήρωμα αὐτῆς* (1Cor. 10.26). A citação de Paulo é idêntica ao texto na *Septuaginta*, *Toũ κυρίου ἡ γῆ καὶ τὸ πλήρωμα αὐτῆς* (*Salmos* 23.1), sendo a única diferença o uso da conjunção explicativa *pois* (*γὰρ*), que liga a citação com a ideia anterior.

³¹³ Sobre o ritual do sacrifício na Antiguidade, Veyne (2009, p.178) faz o seguinte relato: “Em um texto grego ou latino, o termo sacrifício sempre implica festim, pois todo sacrifício era seguido de uma refeição em que se comia a vítima imolada depois de cozê-la no altar. Assim, aos assistentes era reservado o consumo da carne da vítima e aos deuses, a fumaça do holocausto. Quando o sacrifício era realizado no templo, o serviço dos sacerdotes era pago com uma parte da carne do animal sacrificado. Os administradores das finanças obtinham os proventos, vendendo essas carnes aos açougueiros”.

Veyne (2007, p. 25), comenta que “a originalidade do cristianismo não é o seu pretensão monoteísmo, mas o gigantismo do seu Deus, criador do céu e da terra, gigantismo estranho aos deuses pagãos e herdado do Deus bíblico.” Esta afirmação de Veyne pode ser aplicada aos significados mais profundos das instruções de Paulo a respeito dos questionamentos suscitados pela igreja de Corinto, em relação aos alimentos ofertados aos ídolos.³¹⁴

Paulo parte do princípio de liberdade para aplicá-lo aos seus conselhos, na sequência de seu discurso. A citação mencionada por ele serve de base para mostrar que o alimento dedicado aos deuses não sofre nenhuma alteração em sua constituição e função, pois a essência dos sentidos está na atitude de quem pratica o ato da oferta. Porém, Paulo alerta a igreja de Corinto quanto ao cuidado de se pensar no outro, como demonstração de amor ao próximo. Se o comportamento de alguém, na aquisição do alimento, supostamente dedicado aos ídolos, escandaliza seu semelhante, é melhor que não o coma. Este é o ponto fundamental da argumentação de Paulo, a sabedoria e discernimento no uso da liberdade.

Ao selecionar esta citação, “A terra é do Senhor, e toda a sua plenitude,” Paulo integra ao seu discurso o conceito de Deus criador e sustentador, pois tudo a Ele pertence, como entendido na cultura judaica. Ele é soberano e governa sobre todas as coisas, concedendo também o alimento como bênção diária. É nessa direção que se desenvolve a ideia da providência divina, na cultura judaico-cristã. Por meio do uso retórico da citação, a cena da gratidão do alimento, validada na memória de seus leitores, é suscitada para enfatizar a singularidade da soberania de Deus, frente a qualquer outro deus. O fato de não se consumir o alimento em questão se deve simplesmente ao respeito e consideração ao próximo, para não o afetar em suas convicções.

³¹⁴ Segundo Frangiotti (2006, p. 21), a questão da recusa do consumo de carnes oferecidas aos ídolos, por parte dos primeiros cristãos, tornou-se um ponto alvo na perseguição no século II d. C. A queda da venda de carnes tornou-se um motivo de denúncias. Nesse período mencionado, Plínio era cônsul da Bitínia e naquela região havia uma grande concentração de cristãos. Plínio escreve uma epístola ao imperador Trajano (Plínio, *Ep. ad Trajanem* X. 96-97), para comunicação dos acontecimentos e também solicitação de orientação de como agir em relação às denúncias relacionadas aos participantes daquela seita. No trecho final da epístola ele menciona a questão do retorno do comércio das vítimas para o sacrifício. “Essa superstição contagiou não apenas as cidades, mas as aldeias e até as estâncias rurais. Contudo, o mal ainda pode ser contido e vencido. Sem dúvida, os templos que estavam quase desertos são novamente frequentados; os ritos sagrados há muito negligenciados, celebram-se de novo; onde, recentemente, quase não havia comprador, se fornecem vítimas para sacrifícios. Esses indícios permitem esperar que, dando-lhes oportunidade de se retratar, legiões de homens sejam suscetíveis de emenda” (FRANGIOTTI, 2006, p. 21).

Um fenômeno linguístico que pode ser observado nos textos bíblicos é a constituição da heterogeneidade no discurso. A esse respeito, nas observações de textos de Jerônimo, há identificação de uma relação intertextual entre a literatura judaica com certas literaturas de outras culturas, na Antiguidade.

De fato, quem poderia desconhecer que, também nos volumes de Moisés e dos profetas, há elementos tomados aos livros dos gentios e que Salomão propôs aos filósofos de Tiro algumas questões e lhes deu respostas a outras? Por isso, no exórdio dos *Provérbios*, aconselha-nos a compreender as expressões da prudência e os artifícios das palavras, as parábolas e a linguagem misteriosa, as máximas dos sábios e os enigmas, que são próprios dos dialéticos e dos filósofos (JERÔNIMO, *Ep.* LXX. 2).³¹⁵

A heterogeneidade mostrada é também integrante do discurso de Paulo, através da estratégia do recurso de citação de máxima, semelhante ao modo da menção das escrituras sagradas, sem indicar a fonte. Heil (2008, p. 226) constata que assim como Paulo não faz referências às suas citações do Velho Testamento, também o uso da máxima proverbial segue essa mesma prática. Este autor destaca que a força retórica dessas citações não está no reconhecimento da origem do dito, por meio da capacidade dos destinatários, mas na importância dos sentidos que traz para o discurso. É nessa perspectiva que Paulo faz a citação de uma máxima, pressupostamente conhecida por seus leitores, que é introduzida naturalmente na linha do pensamento, no desenvolvimento do discurso.

Não vos enganeis: as más conversações corrompem os bons costumes.
(1Cor. 15.33)³¹⁶

Heil (2005, p. 226) é também um dos pesquisadores que identifica essa citação de Paulo como uma máxima que se encontra em fragmentos da comédia *Thais*, da autoria de Menandro,³¹⁷ identificando que Eurípides também usa a mesma ideia.

³¹⁵ Tradução de Maria Evangelina Soeiro.

³¹⁶ *μη πλανᾷσθε· φθείρουσιν ἡθη χρηστὰ ὁμιλίας κακαί* (1Cor. 15.33). Antes de citar literalmente a máxima de Menandro, Paulo faz uma pequena introdução: “Não vos enganeis” (*μη πλανᾷσθε*). A palavra *ὁμιλίας* pode ser traduzida por conversas ou companhia. Para o contexto em que Paulo está usando o termo, fica mais adequada a tradução “as más conversações corrompem os bons costumes” (tradução de Almeida corrigida e revisada fiel).

³¹⁷ Em seu artigo intitulado *A fortuna de um autor chamado Menandro*, Maria de Fátima da Silva (2009), faz um estudo sobre as produções de Menandro, (342-292, I a.C.), e atesta que, “no seu papel de filósofo, dramaturgo e poeta cômico grego, natural de Atenas, considerado o principal autor da comédia nova. Ele era um profundo admirador e imitador de Eurípides. No Egito, a popularidade de Menandro perdurou por toda a Antiguidade, até meados do séc. VII, o que justifica a importância dos papiros mais tarde ali recolhidos. Do mesmo modo que a época helenística grega expandia a influência de Menandro para além do mundo do teatro e o fazia penetrar em todos os domínios da atividade intelectual, outro tanto se passou em Roma: importado para a cena latina pelos criadores

Vale destacar que no grego,³¹⁸ a máxima citada (Paulo) e a de origem (Menandro) são exatamente iguais, em relação à escrita. Menandro exerceu uma grande influência sobre os escritores romanos, e a seu respeito Quintiliano faz o seguinte comentário: “Menandro, segundo minha opinião, ainda que fosse o único a se ler, diligentemente, bastaria para que fossem retratadas todas aquelas qualidades que vimos ensinando” (*Inst.* X. I. 69).

A estratégia retórica que Paulo usa, ao integrar uma máxima de Menandro a seu discurso, sinaliza sua capacidade em atender às diversidades culturais de seus leitores. Em seus estudos, Heil (2005, p. 7) observa que Paulo, ao escrever sua primeira epístola aos Coríntios, já poderia ter conhecimento de sua audiência. E assim, pode-se pensar o apóstolo como um enunciador que se dirige aos seus destinatários com uma ideia prévia de como melhor alcançá-los com o recurso de uma máxima valorizada na memória de seus leitores.

Resta agora pensar que significados e contribuições essa citação da máxima de Menandro traz para o discurso de Paulo, em relação à aplicação desta, no arcabouço de suas instruções. Nesse contexto, Paulo está desenvolvendo seus fundamentos e ensinamentos acerca das implicações da crença ou descrença na veracidade da ressurreição de Jesus. Em suas observações sobre o tratamento do tema ressurreição, Ciampa e Rosner (2014, p. 925) apontam que até então, nenhuma corrente filosófica havia contemplado este assunto “o destino do corpo”, evidenciando completo ceticismo com respeito a uma discussão sobre a ressurreição deste. Também entre os judeus havia o segmento dos saduceus que rejeitava qualquer hipótese sobre ressurreição. Em oposição aos grupos que ignoravam ou negavam a ressurreição, Paulo, com base em sua posição de fariseu, se reveste de argumentos fundados no Velho Testamento,³¹⁹ adotando a concepção judaica de ressurreição, coadunando sua ligação aos ensinamentos doutrinários sobre os significados da ressurreição de Cristo.

dramáticos, Menandro veio a interessar a classe erudita, cativando as atenções, no séc. I a. C., de nomes de referência como Cícero, César ou Varrão”.

³¹⁸ Φθείρουσιν ἥθη χρηστὰ ὁμιλίας κακαί (Menandro, *Thaís*, fr. 218).

³¹⁹ E muitos dos que dormem no pó da terra ressuscitarão, uns para a vida eterna, e outros para vergonha e desprezo eterno (*Daniel* 12.2). και πολλοί των καθευδόντων εν γης χώματι εξεγερθήσονται, ούτοι εις ζωήν αιώνιον και ούτοι εις ονειδισμόν και εις αισχύνην αιώνιον.

Por certo, este assunto sobre a ressurreição despertava muitos debates e polêmicas e o banquete,³²⁰ como hábito e costume, similar entre gregos e romanos, era o ambiente mais propício para os encontros e as discussões. É nesse contexto social dos componentes da igreja de Corinto que no verso que antecede a citação da máxima, Paulo toma como base o Velho Testamento para firmar seus conselhos: “Se os mortos não são ressuscitados, comamos e bebamos, porque amanhã morreremos” (1Cor. 15. 32b). O dito “comamos e bebamos, porque amanhã morreremos” é uma citação do profeta Isaías,³²¹ exortando o povo de Israel quanto à atitude de abandono a Deus. Na sequência de seus argumentos, Paulo agrega em seu discurso os sentidos da citação de Isaías à máxima de Menandro, introduzindo-a com a seguinte alerta: “não vos enganeis”. Provavelmente, Paulo estaria se referindo aos debates que se desenrolavam durante os banquetes. Desse modo, ele faz ecoar a voz de Menandro como se este mesmo estivesse aconselhando os destinatários de Paulo: “As más conversações corrompem os bons costumes”.

Para facilitar a compreensão de seus leitores, Paulo finaliza suas reflexões e ensinamentos sobre a ressurreição, usando a metáfora da semente que ao ser plantada necessita morrer para depois viver: “Assim também a ressurreição dentre os mortos. Semeia-se o corpo em corrupção; ressuscitará em incorrupção (1Cor. 15.42).

Na segunda epístola aos cristãos da igreja de Corinto, Paulo instrui aquela comunidade nos ensinamentos da prática do amor. Este é o tema que perpassa o conteúdo das duas epístolas, sendo que na primeira, Paulo se dedica a refletir e passar para seus destinatários o valor de viver em união, como prova da revelação do amor de Deus que se manifesta através de seus filhos. O tema “o amor promove a concórdia e a união” era um *tópos* que ocupava um lugar de importância entre gregos e romanos. Na obra *Ética a Nicômaco* (VIII. 1159b) Aristóteles toca em vários *tópoi* retirados do tema amizade (amor) e faz a seguinte observação: [...] “a amizade

³²⁰ Segundo Veyne (2009, p. 172), em alguns aspectos, o banquete era denominado de noite de festim. Representava uma reunião de convivas, com propósitos de comer, beber e também discutir temas elevados. Na comédia de Menandro a peça intitulada *Thaís* tem este nome inspirado em uma personagem grega que ficou famosa na história de Atenas por ser uma cortesã participante de banquetes, exercendo, vários papéis, inclusive o de participante da discussão de temas polêmicos. A máxima usada por Menandro, “as más conversações, ou comapanhias, corrompem os bons costumes” tem origem nos textos de Eurípides..

³²¹ O Senhor Deus dos exércitos vos convidou naquele dia para chorar e prantear, para rapar a cabeça e cingir o cilício; mas eis aqui gozo e alegria; matam-se bois, degolam-se ovelhas, come-se carne, bebe-se vinho, e se diz: Comamos e bebamos, porque amanhã morreremos (*Isaías* 22.12,13).

e justiça têm relação com os mesmos objetos.” Na continuidade desse mesmo item, Aristóteles acrescenta: “De fato, em toda forma de comunidade, acha-se, parece, alguma forma de justiça e também de amizade.”

Na segunda epístola dirigida à comunidade de Corinto, o incentivo é colocar em prática os princípios ditados pelo amor. É neste contexto que Paulo faz remissão ao verso de um salmo para sustentar seus argumentos.

Conforme está escrito: Espalhou, deu aos pobres; a sua justiça permanece para sempre (2 Cor. 9.9).
Espalhou, deu aos necessitados; a sua justiça subsiste para sempre (*Salmos* 112.9).

Esta citação de Salmos funciona como um forte argumento diante dos leitores da epístola de Paulo, como para lembrá-los de que a justiça de Deus se manifesta através dos atos de justiça daquele que se dispõe ajudar os necessitados. Kruse (2008, p. 162) interpreta este salmo citado como uma celebração por parte daqueles que reconhecem que Deus é doador de todos os benefícios que alcançam os indivíduos. Os que são conscientes de serem galardoados com as bênçãos de Deus devem também compartilhar com os necessitados, sendo fonte de amor para ajudar os mais carentes. Esta era uma concepção que fazia parte dos princípios da cultura hebraica, pois na lei de Moisés estão contidas as instruções de como viver em coletividade, e uma das máximas extraídas desses ensinamentos é: “amarás o teu próximo como a ti mesmo” (*Lev.* 19.18). Desse modo, Paulo atualiza em seu discurso uma prática de boas ações que não deveria ser esquecida pelos judeus, e revitaliza esse discurso diante de toda a igreja de Corinto, como um modelo a ser seguido, no cumprimento da lei do amor.

A partir das citações de Paulo aqui analisadas, percebem-se os efeitos dos atravessamentos dos discursos religioso, filosófico e literário dando suporte à elaboração de seu discurso. Assim, o gênero epistolar é organizado com vistas a atender determinados propósitos inerentes às características que identificam os destinatários de Paulo. Heyer (2008, p. 94) ressalta a importância de se observar a variedade de etnias que compunha a comunidade da igreja de Corinto: gregos, judeus e pessoas procedentes de diferentes regiões. Esse fato é identificado pelos deuses que eram adorados naquela localidade. Brakemeier (2008, p. 20) observa

que além das divergências religiosas havia também as desigualdades sociais e culturais. A conjugação de todos esses elementos contribuía para a tendência de desunião e conflitos entre os grupos que formavam a igreja de Corinto, pois o termo igreja tem a origem no vocábulo grego *ekklesía* com o significado no campo político, no sentido de assembleia ou ajuntamento popular. Ao migrar para o campo religioso, o termo adquire o sentido de “assembleia dos santos” ou “separados” e é empenhado neste novo sentido que Paulo procura admoestar e ensinar um grupo heterogêneo em suas origens, mas homogêneo em seus ideais e propósitos de alcançar a santidade. Becker (2007, p. 354) esclarece que “naturalmente, é necessário realizar a santidade da comunidade mediante a santificação, mas com isso, nem de longe, se está falando de abdicar deste mundo: “mas fostes lavados, mas fostes santificados, mas fostes justificados em nome do Senhor Jesus Cristo e no Espírito do nosso Deus” (1Cor. 6.11b).

Em sentido bem amplo, a designação “gregos”³²² torna-se um termo universalizante como contraponto ao termo “judeus”, evidentemente mais individualizado. O ponto de união entre estes dois grupos é a cultura helenística, fato esse muito favorável para a comunicação de Paulo com aquela comunidade tão mista, em vários sentidos e aspectos. As citações de Paulo, concebidas nesse contexto, funcionam como recurso retórico como força persuasiva para obtenção de resultados convincentes e transformadores, no modo de pensar e agir de seus leitores.

12.4 USO DE METÁFORAS RETIRADAS DE UM LUGAR COMUM

Aristóteles defende que a metáfora pode exercer uma ação retórica ou desempenhar um papel na criação poética. Nessa mesma perspectiva, Ricoeur (2000, p.19) reforça que a poesia e a eloquência “delineiam dois universos diferentes no discurso”, e dessa forma, podem-se identificar duas funções da metáfora no discurso: função retórica e função poética. Uma função não exclui a outra, sendo

³²² Becker (2007, p. 85) observa que para Paulo, existe uma regra linguística familiar: todos os não judeus são “gregos” (p.ex., em *Rm.* 1.16; 2.9s etc.). Essa distinção tem, em primeiro lugar, significado histórico-salvífico e teológico: ser grego significa ser gentio. Essa distinção, porém, também significa o seguinte: para os não judeus, via de regra, a língua franca é o grego. Assim sendo, Paulo não só escreve em grego para Filipos e Corinto, mas também, da mesma forma, para a longínqua Galácia, bem como para a mais romana de todas as cidades: Roma. Eis porque a natural diversidade lingüística no campo missionário gentio-cristão (cf. *At.* 2.8-11) não constitui, para Paulo, um problema sério, porque ele mesmo, desde a infância, deve ter aprendido grego em Tarso e, em toda parte, em ambiente urbano análogo, encontra o grego como linguagem corrente.

que a função retórica pode estar presente em um gênero poético, como também a função poética pode se estabelecer na prosa.

Em suas reflexões sobre o funcionamento da metáfora como retórica, Boot (1992, p.58) observa que “metáforas instrumentos,” se bem sucedidas, revertem-se em resultados às vezes surpreendentes no ato da comunicação entre falantes. Então, metáforas intencionais pressupõem um propósito retórico. Essas colocações de Boot estão em acordo com as considerações aristotélicas que apontam para o valor da metáfora no discurso, contribuindo para o entendimento de abstrações, permitindo ao destinatário perceber as coisas não ditas, mas mostradas pela metáfora. Na obra *Tópicos* (VI. 2,140a), Aristóteles também destaca a contribuição do uso da metáfora no discurso, observando que, de fato, a metáfora torna, de alguma forma, conhecido o que pretende significar devido ao emprego de uma similitude, pois esta tem em vista a busca de uma certa semelhança entre a ideia defendida com a imagem que a metáfora fornece. Observa-se também que o uso da metáfora promove no interlocutor o gosto da surpresa ao receber uma ideia nova construída por intermédio deste recurso.

Alexandre Jr. (2005, p. 58) expõe que Aristóteles deixa transparecer a ideia de que “o movimento metafórico do conhecido para o desconhecido por meio de uma semelhança entre os dois é a estrutura que subjaz a todo raciocínio humano”. Portanto, a metáfora torna, de alguma forma, conhecido o que pretende significar devido ao emprego de uma similitude que favorece a comunicação entre falantes.

Em uma de suas epístolas a Lucílio, Sêneca também defende o uso da metáfora, atentando para o efeito favorável de seu uso no discurso.

Encontro em ti, contudo, algumas metáforas que, sem serem audaciosas, são de certo modo atrevidas; encontro símiles – mas proibirem-nos o uso destas figuras a pretexto de que só nos poetas elas são legítimas, significa que não se leram os autores antigos, de uma época ainda não deformada pela obsessão da eloquência. Tais autores, embora falando com simplicidade e com a única preocupação de se fazerem entender têm um estilo repleto de comparações, que, aliás, reputo necessárias aos filósofos, não pela mesma razão que aos poetas, mas como meio de superar as limitações da linguagem e de permitir, quer ao orador quer ao auditório, a apreensão da direta da matéria em causa (*Ep.* 59.6).

Sobre o valor do uso da metáfora, Sêneca avalia essa importância como um recurso da linguagem que favorece uma melhor compreensão de certas ideias expostas no discurso. Essa defesa de Sêneca está em comum acordo com as instruções de

Aristóteles sobre o funcionamento da retórica em relação ao uso da metáfora, orientando que a similaridade pretendida deve ser bem compreendida e não um enigma a ser decifrado.

Ao defender o uso da metáfora no discurso, Sêneca considera que ela não é somente necessária aos poetas, mas pelo seu caráter de fornecer comparações tem uma grande utilidade para uso dos filósofos. Nota-se que na Antiguidade, o uso de certas metáforas torna-se parte integrante de um lugar comum como tópicos acessíveis tanto a poetas quanto a filósofos. Pode ser destacada aqui a metáfora da figura do atleta requisitada por vários escritores.

Platão, na obra *A República* (X. 613b) faz uma comparação entre o justo e o atleta, focalizando a imagem de competição de corredores com comportamentos divergentes, em relação à capacidade de completar a corrida com o mesmo vigor da partida inicial.

Os violentos e celerados não serão como certos corredores que na saída se portam muito bem, porém na volta quase não correm? De um salto dão início à corrida, mas no fim tornam-se ridículos, orelhas caídas nos ombros, ao se retirarem sem a coroa, ao passo que os verdadeiros corredores chegam até à meta final, levantando o prêmio e obtêm a coroa? Não é isso o que, de regra, acontece com os justos? Chegados à meta de seus empreendimentos, das relações com os homens e da própria vida, gozam de boa reputação e recebem de seus concidadãos os prêmios merecidos (*A Rep.* X. 613b)³²³

Platão opõe o mau corredor ao bom corredor em comparação ao injusto e justo. A partir da analogia da premiação do bom corredor com a do justo, o tema toma uma direção que aborda questões sobre julgamento depois da morte, tendo como foco os justos e injustos na cena do juízo final.

Ainda, no campo da filosofia, na obra *Ética a Nicômaco* (I. 1099a), Aristóteles também faz menção metafórica alusiva à imagem do atleta: “Tal como nos Jogos Olímpicos, não são os mais belos e os mais fortes que são coroados, mas os competidores, pois dentre eles, alguns são vencedores”.³²⁴ Com a contribuição do recurso da figura do atleta, Aristóteles constrói a premissa de que “também as coisas belas e boas da vida tornam-se um ganho aos que agem corretamente.”

Em outro momento, Aristóteles (*EN.* III. 1116b) afirma que a experiência frente a determinados tipos de perigo funciona como coragem. Ele usa a figura do soldado

³²³ Tradução de Carlos Alberto Nunes.

³²⁴ Tradução de Luciano Ferreira de Souza.

bem preparado para a guerra e a do atleta, bem treinado para a luta. [...] “atletas bem treinados que lutam contra simples amadores, pois, nesses tipos de competições, não é o mais corajoso que é o melhor combatente, mas aquele que é mais forte e cujo corpo é mais bem treinado”.

A imagem do atleta na Antiguidade era produtiva como argumentação na aplicação de seus significados porque o esporte fazia parte da formação no processo educativo. Veyne (2009, p. 27) observa que a educação romana do primeiro século d.C. deixa transparecer certa herança dos gregos. O objetivo da educação naquele momento, visando moldar o caráter do cidadão romano, tinha como propósito dar uma formação que permitisse ao indivíduo na fase adulta se esquivar dos vícios causadores da decadência. Um dos princípios básicos da educação se voltava para exercícios de condicionamento físico, independente de uma formação específica voltada para o atletismo. A preocupação do ensino se voltava para o fortalecimento dos músculos do corpo físico, e da moralidade do caráter. Com base nesses princípios fundadores da educação desenvolve-se o *tópos* “é preciso exercitar-se”. A imagem mais simbólica para ilustração deste *tópos* é a do atleta. Entre os escritores latinos, destaca-se Quintiliano, pois em seus escritos ele lança mão de muitas metáforas instigantes. Algumas dessas, também, focalizam a imagem do atleta,³²⁵ que é arquivada em um lugar comum, sendo colocada como comparação ao ato da expressão do pensamento na escrita.

Para que possamos conseguir isso com eficiência é preciso voltar sempre ao que se acabou de escrever. Com certeza, além do fato de que, assim, o que se segue se liga melhor ao que antecede; aquele calor próprio da reflexão, que se arrefece por causa da demora do ato de escrever, refaz integralmente suas forças e, tal como um território reconquistado, retoma seu ímpeto. É isto o que exatamente vemos acontecer nas competições de salto, ou seja, os atletas buscam tomar impulso numa distância bem grande e se lançam em velocidade para o ponto aonde se precise chegar; tal como em competições de arco e flecha, retrocedemos o braço e, no momento de atirar as flechas tensionamos para trás as cordas (*Inst.* X. 3.6).

Quintiliano traz à memória algumas modalidades do esporte, enfatizando a preparação que antecede o momento da execução final, aplicando o significado dessas imagens ao ato da escrita na produção de um texto.

³²⁵ Vale registrar que Quintiliano, no livro X da obra *Institutio Oratoria*, usa o recurso da metáfora da imagem do atleta por três vezes, com aplicações diferentes (*Inst.* X. 1.4; *Inst.* X. 1. 33; *Inst.* X. 5. 15).

Destaca-se o uso da metáfora do atleta entre os escritores da Antiguidade, ora citados, sinalizando que esse recurso retórico ocupava um lugar comum, oferecendo condições para diferentes aplicações. Em suas pesquisas, Foucault (2010a, p. 287) menciona que Demétrio, o Cínico, fez uso dessa mesma imagem, para comparar o atleta ao sábio, e enfatiza que o próprio Sêneca cita esse fato no livro VII *De beneficiis*. Nessa construção de comparação entre sábio e atleta, algumas características são colocadas em destaque. Foucault ressalta que na concepção de Demétrio, o treinamento do bom atleta deve ser voltado para alguns movimentos elementares como garantia para a condição física. Assim, a formação atlética do sábio, por similaridade, fundamenta-se nas práticas básicas e necessárias para fortalecer o indivíduo em seus enfrentamentos no transcorrer de sua existência. Nesses termos, o atleta estoico tem que lutar para enfrentar adversidades nos acontecimentos do mundo que o cerca.

O esporte também era reconhecido em seu aspecto religioso. Miller (2004, p. 06-16) observa que na Grécia antiga o atletismo era também vinculado ao campo religioso. O cuidado com o corpo adquiria um caráter voltado para o sagrado e cada atleta tinha um deus a quem prestava honras através do próprio esporte. Em Olímpia aconteciam os Jogos Olímpicos, de quatro em quatro anos, em homenagem a Zeus. Em Corinto, os Jogos Ístmicos aconteciam de dois em dois anos, em homenagem a Poseidon. A competição era individual e o atleta se apresentava nu com o corpo coberto com óleo de oliva. Os registros escritos dessa prática são muito limitados em sua conservação e a fonte que mais fornece informações são as pinturas em vasos que representavam cenas de diferentes modalidades praticadas no esporte, também representadas em moedas. Esses fatos contribuem para o fortalecimento da imagem do atleta e contribuem para as diversas aplicações que essa metáfora fornece para a argumentação.

Uma marca de identificação que pode ser estabelecida na correspondência de Sêneca e de Paulo é o fato deles recorrerem ao uso da imagem do atleta, em uma fonte cristalizada como lugar comum. O argumento retórico fornecido pelo uso desta metáfora estabelece um ponto de ligação entre enunciador e a vivência e experiência cultural de seus destinatários. Este fenômeno se estabelece como fonte de apoio à argumentação e persuasão, na enunciação do gênero epistolar, com o

recurso do *tópos* “é preciso exercitar-se”, que aparece como pano de fundo no uso metafórico da imagem do atleta.

12.4.1 A imagem do atleta em diferentes epístolas de Sêneca a Lucílio

Sêneca se distancia daquele formalismo retórico, que se atrelava ao estilo, para usar suas próprias formas de persuasão, entre as demais, o uso de metáforas. Ele lança mão da estratégia da metáfora não com a finalidade de ornamento, mas para dar relevo e amplitude às suas ideias na forma de aconselhar seu amigo Lucílio.

Berger (2004, p. 205) pondera que a metáfora só adquire sentido em um determinado contexto na medida em que, a partir dela mesma, resulta ao menos uma consequência a mais. Por essa razão, este autor destaca o caráter lógico da metáfora, por permitir que a relação básica que lhe deu origem permita acréscimos às suas características, fato esse que torna convincente o uso deste recurso. Desse modo, ao ser retirada de um lugar comum, a metáfora torna-se compatível para diferentes aplicabilidades. Assim, a metáfora funciona como recurso da linguagem, sendo produtivo tanto para a prosa quanto para a poesia.

As observações sobre o caráter lógico da metáfora contribuem para a compreensão dos diferentes usos desta quando se tomam como base as experiências do atletismo. Uma retrospectiva à cultura do esporte na Grécia antiga contribui para entendimento do alcance de possíveis sentidos da metáfora do atleta usada por Sêneca e Paulo. A partir do imperador Augusto, os eventos e costumes ligados ao esporte foram sendo adaptados à cultura romana. Decerto, as formas como Sêneca e Paulo constroem a metáfora do atleta resgatam imagens ligadas às origens na cultura da Antiguidade grega, como cenas validadas na memória histórica. Segundo Harris (1972, p. 20), os jogos na Grécia antiga iniciavam com a disputa de corrida de cavalo e carruagem. A seguir, eram introduzidos os combates de lutas, quatro tipos de corrida no estádio e o pentatlo com cinco modalidades: salto, corrida, arremesso de disco, luta e lançamento de dardo. Com o passar do tempo outras modalidades foram sendo acrescentadas. Cada modalidade esportiva se tornava uma fonte rica para construção de metáforas com diversas aplicações. Sêneca focaliza a metáfora com a imagem da luta, o que também evidencia a importância da prática dessa modalidade entre os romanos. Paulo resgata a imagem da corrida, mas também

menção o pugilismo.³²⁶ O símbolo comum para a imagem do atleta é a coroa da premiação.

Sêneca oferece conselhos a Lucílio, usando a força persuasiva da metáfora da figura de um lutador, apontando para a imagem agressiva das lutas.

Um atleta que nunca foi ferido é incapaz de afrontar o combate de ânimo alto. Só aquele que viu correr o próprio sangue, que sentiu os dentes rangerem sob os golpes, que, lançado por terra, suportou sobre o corpo o peso do adversário sem, embora abatido, nunca deixar abater o ânimo, só aquele que se ergue com mais energia de cada vez que é derrubado pode descer à arena com esperança de vencer (*Ep.* 13.2).

Sêneca instrui Lucílio sobre o enfrentamento das dificuldades e a necessidade do vigor renovado na luta corpo a corpo contra as forças opostas, em relação aos valores morais defendidos pela filosofia estoica, usando a imagem de um lutador que precisa manter o ânimo para ter oportunidade de vencer. Em analogia com a imagem da luta, Sêneca argumenta que alguém pode cair, mas precisa reerguer e enfrentar o opositor. No conselho de Sêneca, ele incentiva Lucílio a encarar a luta contra a fortuna, e não se deixar escravizar ou ser vencido por ela.

Ainda, nesse espírito de encarar os obstáculos no transcorrer da vida, novamente Sêneca aponta para os desafios que os jogos impõem sobre os competidores.

Quantas pancadas não apanham os pugilistas no rosto, e em todo o resto do corpo? No entanto, submetem a essa tortura apenas pela ambição da glória. E não apanham pancadas apenas porque lutam, mas também para que possam lutar: o próprio treino já é uma tortura. Pois também nós devemos superar todos os confrontos, embora a nossa recompensa não seja uma coroa, uma palma, ou um toque de trombeta a fazer silêncio no estádio para que se pronuncie o nosso nome (*Ep.* 78.16).

Sêneca invoca a imagem do pugilismo, uma modalidade do atletismo considerada agressiva, para enfatizar a ideia do enfrentamento do indivíduo aos embates que lhe avultam no cotidiano da vida, mesmo não tendo recompensas semelhantes às conseguidas pelos atletas vencedores. Na sequência da escrita de suas epístolas, Sêneca novamente faz uso da imagem do atleta como recurso para sua argumentação, extraíndo outras aplicações que essa metáfora fornece.

E penso sobretudo nisto: se o corpo pode, à força de treino atingir um grau de resistência tal que permite ao atleta suportar a um tempo os murros e pontapés de vários adversários, que o torna apto a aguentar um dia inteiro sob um sol abrasador, numa arena escaldante, todo coberto de sangue – não será mais fácil ainda dar à alma uma tal robustez que a torne capaz de

³²⁶ Segundo o Dicionário Aurélio (2 ed. 1986), o termo pugilismo é referente ao pugilato que origina do latim *pugillatu* e designa uma modalidade do esporte de luta com punhos, com socos.

resistir sem ceder aos golpes da fortuna, capaz de erguer-se de novo ainda que derrubada e espezinhada?! De fato, enquanto o corpo, para tornar-se vigoroso depende de muitos fatores materiais, a alma encontra em si mesma tudo quanto necessita para se robustecer, alimentar, exercitar. Os atletas precisam de grande quantidade de comida e bebida, de muitos unguentos, sobretudo de um treino intensivo: tu, para atingires a virtude, não precisarás de dispendir um tostão em equipamento! Aquilo que pode fazer de ti um homem de bem está dentro de ti. Para seres um homem de bem só precisas de uma coisa: a vontade (*Ep.* 80.3.4).

Com base nesta metáfora que toma a imagem do atleta como ponto de referência, Sêneca desenvolve sua argumentação a partir do valor atribuído ao esporte e à competição, apontando os desafios enfrentados pelo atleta e as condições impostas como exigência de sua postura diante da determinação das regras.³²⁷ A metáfora usada por Sêneca nessa epístola a Lucílio faz reviver na memória do leitor a imagem de um atleta bem preparado para uma competição individual. A metáfora possibilita a construção de um paralelo entre o corpo do atleta e a alma daquele que se dispõe a adquirir a sabedoria.³²⁸ A cena que evoca os pontos importantes para o fortalecimento do corpo do atleta é construída vivamente no imaginário do leitor. Surpreendente é notar como a comparação da importância dos exercícios e da alimentação, fundamentais para a aquisição da resistência corporal, resume-se exclusivamente à vontade³²⁹ como condição da alma para fortalecimento do homem de bem. Com o uso dessa metáfora, Sêneca explora o *tópos* “disciplina do corpo e da alma”, usando a imagem do atleta como modelo.

Outro tópico dos princípios estoicos que Sêneca recorre em seus ensinamentos são as questões que abordam a definição do sumo bem.³³⁰ Aquele que assimila tal conceito é capaz de aplicá-lo em qualquer situação da vida. Sêneca busca na imagem do atletismo, em especial, a modalidade de lançamento de dardo como

³²⁷ Sêneca condena os sistemas de jogos que se tornaram entretenimento, na vigência do primeiro século, na cultura romana: “o homem é exposto à morte apenas para servir de divertimento; já era sacrilégio treinar homens para ferir e serem feridos – agora atiramo-los para o circo nus e inermes, basta-nos a simples morte como espetáculo” (*Ep.* 95.33).

³²⁸ A busca da sabedoria requer no discurso o *tópos* “é preciso exercitar-se”. Nessa perspectiva, Hadot (2012, p. 23) observa que na Antiguidade, “cada escola representará então uma forma de vida, especificada por um ideal de sabedoria. A cada escola corresponderá assim uma atitude interior fundamental: por exemplo, a tensão entre os estoicos, a descontração entre os epicuristas; certa maneira de falar: por exemplo, uma dialética impactante entre os estoicos, uma retórica abundante entre os acadêmicos. Todavia, em todas as escolas serão praticados exercícios destinados a assegurar o progresso espiritual na direção do estado ideal da sabedoria, exercícios da razão que serão para a alma análogos ao treinamento de um atleta” [...].

³²⁹ Para Sêneca, uma ação não pode ser correta se não for correta a vontade, pois é desta que provém a ação. Também a vontade nunca será correta se não for correto o caráter, porquanto é deste que provém a vontade (*Ep.* 95.56).

³³⁰ Segundo Sêneca, a sabedoria é o bem supremo do espírito humano, enquanto a filosofia é o amor, o impulso pela sabedoria [...] A filosofia e a virtude são inseparáveis” (*Ep.* 89. 4-8).

recurso argumentativo. “Quem aprende a lançar o dardo compenetra-se bem do alvo a atingir, exercita o braço para lançar com pontaria e quando, na teoria e na prática tiver atingido essa habilidade, poderá usá-la para acertar onde quiser” (*Ep.* 94.3). Sêneca faz a aplicação desta metáfora, argumentando que o indivíduo que aprende a se comportar adequadamente no seu cotidiano não necessita de preparo para situações específicas, pois está apto para se conduzir bem em todos os aspectos da vida.

A metáfora que resgata imagens do atletismo é retórica porque está investida da argumentação e traz para o leitor a imagem convincente de um atleta, tão valorizada naquele contexto social e cultural. Pode ser persuasiva porque através do valor dessa imagem conclama-se uma ação semelhante para o homem de bem, com a vantagem de possuir em seu próprio interior a vontade que pode resultar na disposição. A persuasão nessa epístola de Sêneca se efetua não somente no âmbito da convicção, mas também no da ação.

Nota-se que o uso da metáfora com base em imagens do atletismo ocupava um lugar comum em textos da Antiguidade e também está presente nos textos da primeira epístola de Paulo aos Coríntios.

12.4.2 A metáfora do atleta na primeira epístola aos Coríntios

Pode-se conjecturar que Sêneca e Paulo retiram a metáfora do atletismo de um mesmo depósito, como um alimento para sustentar o próprio discurso, porém, os nutrientes são aproveitados de formas bem distintas. Paulo afirma que seu discurso não tinha os mesmos propósitos da sabedoria que os homens buscavam. Da mesma forma como Sêneca se defendia de sua própria rejeição ao uso de silogismos em sua escrita, Paulo também, quando faz referência à forma persuasiva da linguagem, mostra ser conhecedor da existência desses recursos da oratória, mas não assume como uma técnica relevante em sua escrita, priorizando uma forma mais adequada na escrita de suas epístolas, na comunicação com seus leitores.

A disposição de Paulo em não se preocupar em seguir as regras e eloquência da retórica, que integrava a formação educacional de seu tempo, pode ser observada, quando ele afirma: “a minha linguagem e a minha pregação não consistiram em palavras persuasivas de sabedoria [...] para que a vossa fé não se apoiasse na sabedoria dos homens, mas no poder de Deus” (1Cor. 2. 4-5). Quando Paulo

escreve a primeira epístola à igreja de Corinto, ele procura separar a ideia de sabedoria humana e sabedoria de Deus, situando seus ensinamentos a partir do discurso constituinte religioso. Na segunda epístola, Paulo declara não ser um orador eloquente. “Eu posso não ser um orador eloquente; contudo tenho conhecimento. De fato, já manifestamos isso a vocês em todo tipo de situação” (2Cor. 11. 6). Paulo reconhece que a eloquência não é fundamental em seu discurso, mas o conhecimento é necessário na composição de seu discurso. Esse fato é reconhecido na construção de suas epístolas. Assim, o recurso da metáfora do atleta, usado por Paulo na primeira epístola à igreja de Corinto, denota sua atitude de identidade entre seus destinatários, usando uma imagem por eles reconhecida e validada, fazendo valer seu conhecimento cultural e o modo como aplicá-lo em suas epístolas.

De acordo com as considerações de Becker (2007, p. 85) Paulo se mostra como um grego em contextos cristãos, quando faz referência ao seu apostolado comparado ao combate no estádio de um ginásio grego. Com base nessas observações, Becker visualiza a influência de uma socialização helenístico-urbana que tornou Paulo familiarizado tanto com as tradições filosóficas gregas quanto com as mais populares. Como resultado dessa influência, Pena (2012, p. 36) aponta a identificação na escrita paulina da imagem do atleta em competição, o esforço, a corrida, a coroa do vencedor e assim por diante.³³¹

Paulo, em sua primeira epístola aos Coríntios, lança mão da imagem do atleta para aplicar alguns pontos de comparação de seus significados. A cena construída apresenta o atleta numa árdua competição, para conquista da coroa da vitória, como mostra a descrição:

Não sabeis que aqueles que correm no estádio, correm todos, mas um só ganha o prêmio? Correi, portanto, de tal maneira a consegui-lo. Os atletas se abstêm de tudo; eles, para ganhar uma coroa perecível; nós, porém, para ganharmos uma coroa imperecível. Quanto a mim, é assim que corro, não ao incerto; é assim que pratico o pugilato, mas não com alguém que fere o ar. Trato duramente o meu corpo e reduzo-o à servidão, a fim de que não aconteça que tendo proclamado a mensagem aos outros, venha eu mesmo a ser reprovado (1Cor. 9. 24-27).

³³¹ Pena (2012, p. 36) informa que as corridas no estádio de Tarso eram frequentes, e também, nas moedas da época encontra-se cunhada a figura de Perseu, o herói fundador da cidade, com o símbolo do corredor e asas nas sandálias.

Ao analisar e avaliar o cuidado de si no contexto da Antiguidade, com um foco orientado para os dois primeiros séculos de nossa era, Foucault (2010a, p. 200) faz alguns comentários que podem ser aplicados aos argumentos que Paulo sugere, silenciosamente, com a estratégia do uso da metáfora da imagem do atleta. Foucault observa a importância do hábito da concentração, a partir da seguinte expressão: “praticar caminhada sem olhar para os lados.” É preciso caminhar olhando em frente, o que significa concentrar-se para não perder o alvo. Para desenvolver essa ideia, Foucault também parte da metáfora criada com a figura do atleta, na preparação para a corrida ou para a luta, no treino do gesto pelo qual o arqueiro lançará a flecha em direção ao alvo. Assim, também a aplicação dessa metáfora aludida consiste em “construir o vazio em torno de si, não se deixando levar e nem distrair pelos ruídos, ou pelos que estão em volta.” Torna-se fundamental a concentração da atenção na meta que se quer alcançar. Concentração é uma expressão muito significativa no esporte. De certo modo, esta é também uma possibilidade de aplicação da metáfora do atleta usada por Paulo, como força persuasiva para convencimento dos pertencentes à igreja de Corinto. O alvo a ser alcançado se voltava para o ideal do processo da santificação. O próprio Paulo se inclui como esse atleta que corre e também disputa para atingir a meta, demonstrando que a ação de controle do corpo é princípio básico para enfrentamento da luta. Para obtenção da vitória na competição é necessário que haja concentração, esforço e espírito de conquista. A partir dessa discursividade, a coroa apresenta-se como uma metonímia que se mostra na representação da vitória. Com tal simbolismo, Paulo contrapõe perecível e perene, pois a coroa de louro tem curta durabilidade, enquanto a coroa do reino eterno dura para sempre.

João Crisóstomo (*Homilia*, XXIV) destaca um importante ponto da aplicação desta metáfora do atleta, usada por Paulo. De início, a atenção ao texto se prende na afirmativa de que entre todos os participantes que correm no estádio, somente um ganha o prêmio. Esta ideia funciona não como limitação, mas como incentivo e estímulo para a não desistência, ou seja, ao que vencer será dada a coroa. Essa mesma ideia aparece, posteriormente, no livro de *Apocalipse* (2.10): “Sê fiel até a morte, e dar-te-ei a coroa da vida.” Brakemeier (2008, p. 125) interpreta que Paulo incentiva o cristão de Corinto a correr para receber o prêmio, pois este é como um atleta. A meta para conseguir o troféu da vitória ainda não foi alcançada, mas a

coroa, no sentido cristão, é prometida não ao que chegar primeiro, mas ao que vencer todos os obstáculos e completar a corrida. Vencedor é o que alcança o final da corrida, visto que esta disputa não se processa em relação ao outro, mas aos obstáculos que se interpõem à frente de quem corre.

Platão³³² associa o atleta que cumpre sua meta na corrida, e é premiado na competição, com o justo, que no encerramento de sua jornada recebe o galardão no juízo final. Nota-se que há certa aproximação com o sentido da mesma metáfora usada por Paulo, ao comparar os louros da vitória do atleta com a coroa incorruptível que o fiel até a morte herdará.

Para ser vitorioso é necessário o exercício individual e assim, o uso retórico da metáfora da imagem do atleta serve para a construção de significados da disciplina do corpo, em seus vários aspectos. Cada autor que lança mão de tal recurso explora um determinado aspecto, de acordo com os propósitos dos ensinamentos a serem transmitidos aos leitores. Essa estratégia argumentativa cumpre a função de auxiliar o desenvolvimento do *tópos* “o cuidado do corpo” com as analogias que a metáfora fornece, contribuindo também para a dinâmica da noção do cuidado de si.

Como visto, os argumentos retóricos identificados pelo uso dos exemplos, das citações e da metáfora fornecem a Sêneca e Paulo elementos que são tratados em suas instruções a partir do *tópos* “falar franco” como direcionador do discurso, na condução do gênero epistolar. Estes mesmos elementos retóricos são identificados no modo como os temas o tempo e o amor são desenvolvidos no transcorrer do desenvolvimento das epístolas de Sêneca e Paulo, a partir da constituição de cada cenografia.

³³² No final do livro X da *A República*, Platão conta para Glauco a história do combatente que morreu na guerra e depois de dez dias seu corpo foi encontrado em perfeito estado. Quando foram colocá-lo na pira para ser queimado, ele reviveu e contou sua experiência de conhecer o outro mundo. A narrativa é bem detalhada, mostrando a situação de julgamento entre maus e bons. No fechamento da obra, Platão diz a Glauco: “Se aceitardes meus conselhos e admitirdes que a alma é imortal e capaz de suportar todos os males como todos os bons, manter-nos-emos no caminho ascendente e praticaremos de todo modo a justiça e a verdade. Só assim nos tornaremos amigos de nós mesmos e dos deuses, não apenas durante o tempo que permaneceremos nesta vida, como também depois de recebermos a recompensa da justiça, à feição dos vencedores dos jogos que recolhem de todos os lados seus troféus e seremos felizes aqui na terra e na viagem de mil anos que já vos descrevemos” (*A Rep.* X. 621d).

13 O TEMPO NAS CONCEPÇÕES FILOSÓFICAS DE SÊNECA

O tempo que demora esta existência mortal não é para a alma senão o prelúdio de uma vida melhor.
Seneca (*Ep.* 102. 23)

Porque para mim tenho por certo que as aflições deste tempo presente não são para comparar com a glória que em nós há de ser revelada.
Paulo (*Rom.* 8.18)

Na Antiguidade, nota-se que o tema “o tempo” é abordado em diferentes tópicos, e a filosofia, no período Helenístico, toma como base os postulados filosóficos antecedentes, reformulando os conceitos já existentes. Partindo de uma aceitação de partes de pensamentos de filósofos que abordaram as questões do tema “o tempo”, os estoicos herdaram princípios fundadores, principalmente de Pitágoras, Platão e de Aristóteles. A noção de tempo está inteiramente ligada às concepções teóricas da cosmologia,³³³ desde os pré-socráticos. Um ponto comum entre os filósofos da Antiguidade é o fato de interligarem a noção de tempo com a de movimento. Migliore (2008, p. 25) relaciona essa posição com a ideia da sucessão de ciclos que permite a continuidade da existência do cosmo. Quanto ao movimento, Sêneca pondera: “Haverá que pôr o movimento, uma vez que sem este nada nasce e nada morre, não há arte alguma, não há transformação alguma sem movimento” (*Ep.* 65. 11).

O *tópos* “o tempo foge” é recorrente nos postulados estoicos e em suas epístolas, Sêneca recorre a este lugar comum para desenvolver alguns aspectos das consequências da realidade dessa noção da rapidez da passagem do tempo e sua relação com a duração da vida. A epístola noventa e nove é dirigida a Lucílio como cópia de uma epístola que Sêneca escreveu a Marulo, na época em que este perdeu um filho de tenra idade. Sêneca comenta: “não segui o nosso processo habitual, nem achei por bem falar-lhe brandamente, pois o nosso homem mais merecia ser repreendido do que consolado” (*Ep.* 99.1). Sêneca revela seu *ethos* parresiasta, de fala franca, para mostrar ao seu destinatário que é necessário encarar a morte como um fim da vida que não é igual para todos. Com suas reflexões, Sêneca firma a

³³³ Segundo Gazolla (2008, p. 10), “cosmologia é o discurso, ou a palavra, ou o relato, ou o recolhimento sobre a Ordem de todas as coisas que são”. Na atualidade, o termo cosmologia é referido como filosofia da natureza. Gazolla (2008, p.11) ainda acrescenta que os estoicos aderiram uma filosofia que mais marcadamente aderiu à natureza.

concepção estoica de que o tempo é o intervalo do movimento que tem um ponto inicial e um ponto final. Este intervalo é variável, podendo ser mais curto ou mais longo. A partir desses postulados, Sêneca procura exortar seu amigo a aceitar a morte de um ente querido como um acontecimento inevitável, independente do tamanho do intervalo que ela tenha alcançado no espaço do tempo.

Repara na rapidez com que passa o tempo, atenta na exiguidade dessa ínfima fração que nós percorremos a toda velocidade, considera todos esses seres humanos que se dirigem em massa para um mesmo ponto, separados uns dos outros por intervalos brevíssimos, mesmo quando nos afiguram muito longos: o filho que julgas ter morrido apenas partiu à tua frente! Haverá algo de mais estúpido do que chorá-lo por ter precedido numa viagem que tu também hás de fazer? (*Ep.* 99.7).

O conceito metafórico A VIDA É UMA VIAGEM é recorrente nas epístolas de Sêneca e funciona como um *tópos* que apreende o sentido da vida como uma passagem pelo mundo. No texto citado da epístola noventa e nove, a ideia de morte também aparece como viagem: “Haverá algo de mais estúpido do que chorá-lo por ter precedido numa viagem que tu também hás de fazer?” Diante dessa colocação nota-se a identificação do conceito metafórico A MORTE É UMA VIAGEM DE VOLTA. Pode-se dizer que este conceito contém a ideia do tempo como uma viagem que tem durações distintas para os indivíduos. Esta é uma reflexão filosófica, de cunho metafórico, indicando que quando alguém nasce chega para o início de uma viagem terrestre e quando morre sinaliza a viagem de retorno. Este *tópos* funciona como fundamentação para a noção filosófica da imortalidade da alma. Em outra epístola, ilustrando esta mesma ideia, Sêneca (*Ep.* 77.14) menciona a seguinte máxima: “Não há estrada que não chega ao fim” (*Nullum sine exitu iter est*).

Sêneca, na posição de enunciador, constrói a cenografia do conjunto de suas epístolas com base no tema “o tempo”, situado na epístola de abertura. Na sequência das epístolas, diferentes abordagens relacionadas ao tema vão surgindo e as metáforas, citações e exemplos contribuem para colocá-las em pauta. Por isso, o critério para seleção das epístolas analisadas toma como base algumas marcas linguísticas da organização retórica do discurso, observadas a partir da epístola introdutória, sendo relevantes para a constituição discursiva de várias formas de tratamento do tema “o tempo”.

13.1 O VALOR DO TEMPO

A primeira epístola, no livro I, constitui o estabelecimento da cenografia discursiva, que norteia toda a produção da obra. Em torno do *tópos* o valor do tempo é instituída a cenografia de instrução filosófica, sendo direcionada pela retórica na organização argumentativa da enunciação. Esta cenografia é acessada de acordo com o papel e lugar que o enunciador ocupa na enunciação, tendo como base o momento histórico-social no ato enunciativo. O tema “o tempo” é desenvolvido com recursos fornecidos pela metáfora, buscando a colaboração do discurso literário. Marcas linguísticas são verificadas no *corpus* de análise pela identificação de expressões metafóricas que contribuem para definição dos subtemas.

Procede deste modo, caro Lucílio: reclama o direito de dispor de ti, concentra e aproveita todo o tempo que até agora te era roubado, te era subtraído, que te fugia das mãos (*Ep.* 1.1).³³⁴

As expressões metafóricas³³⁵ tempo roubado, tempo desperdiçado, tempo subtraído, perder tempo funcionam como marcas que revelam o conceito metafórico TEMPO É UM BEM VALIOSO,³³⁶ como pano de fundo na concepção filosófica estoica. Segundo Lakoff e Johnson (2002, p. 51), em algumas culturas, o tempo como um bem valioso pode ser apreendido como um recurso limitado para alcance de objetivos e nesse sentido, a concepção da noção de trabalho está ligada ao fator tempo, e mesmo na Antiguidade, de certa forma, partes dessas associações já eram consideradas também. Assim, a abstração da ideia de tempo passa a ser compreendida através de experiências do cotidiano de uma determinada formação cultural. Esse modo de pensar o tempo como um bem valioso fica evidente logo na primeira epístola de Sêneca a Lucílio, através da identificação de expressões metafóricas que servem de ênfase ao valor do tempo.

³³⁴ *Ita fac, mi Lucili: vindica te tibi, et tempus quod adhuc aut auferebatur aut subripiiebatur aut excidebat collige et serva (Ep. 1.1).*

³³⁵ De acordo com os estudos de Lakoff e Johnson (2002, p. 50), as expressões metafóricas em nossa língua são ligadas a conceitos metafóricos de uma maneira sistemática. Para explicar como expressões metafóricas na linguagem cotidiana podem iluminar a natureza metafórica dos conceitos que estruturam nossas atividades cotidianas, esses dois autores examinam o conceito TEMPO É DINHEIRO, através de expressões metafóricas como: desperdiçar tempo, perder tempo, ganhar tempo, gastar tempo, economizar tempo.

³³⁶ Vale lembrar que nos estudos da Linguística cognitiva, dirigidos por Lakoff e Johnson, os conceitos metafóricos são escritos em letras maiúsculas.

Como identificação de uso de expressões metafóricas voltadas para o valor do tempo, no contexto do primeiro século d.C., encontra-se em Quintiliano³³⁷ o seguinte exemplo:

É preciso estudar verdadeiramente, sempre e em qualquer lugar. E quase nenhum dia existe tão ocupado que não se possa roubar a uma atividade de lucro um mínimo qualquer de tempo para escrever, ler ou falar, como o fazia Bruto, segundo Cícero conta (*Inst.* X. 7. 27).

A expressão ‘roubar o tempo’, ou outras semelhantes a esta, contribuem para identificação de aspectos culturais compartilhados, refletindo uma visão de mundo sobre o valor do tempo como um lugar comum. O tempo se torna valioso porque ele é limitado e irrecuperável.

Na sequência da primeira epístola, o enunciador busca no depositário de lugares comuns o tópico da quantidade para argumentar sobre o tempo como algo de valor.

Podes indicar-me alguém que dê o justo valor ao tempo, aproveite bem o seu dia e pense que diariamente morre um pouco? É um erro imaginar que a morte está à nossa frente: grande parte dela já pertence ao passado, toda a nossa vida pretérita é já domínio da morte! (*Ep.* I. 2).

A expressão: “Podes indicar-me alguém que dê o justo valor ao tempo” conduz a uma reflexão que recai exatamente sobre a realidade de que um dia que é acrescentado à vida representa menos um dia para a sua duração. Na verdade, existe um paradoxo, porque viver e morrer são dois fenômenos inseparáveis. O conselho de Sêneca direciona uma alerta: “aproveite bem o seu dia, pois, diariamente se morre um pouco.” De acordo com essa realidade, nascimento, vida, velhice e morte estão vinculados à temática do tempo, sendo que o processo do envelhecimento está ligado ao da morte, tendo seu início a partir do nascimento.

Nessa argumentação que envolve princípios da filosofia estoica sobre o aproveitamento do tempo, Sêneca usa o recurso da indagação para provocar o raciocínio de seu destinatário a respeito da ideia da ligação da morte, tanto com o passado quanto com o presente e futuro, visto que a cada dia morre-se um pouco.

Tenho as minhas contas em dia! Não te posso dizer que nunca perco tempo, mas sei dizer quanto, porquê e de que modo o perco (*Ep.*1.4).

³³⁷ O uso da citação de Quintiliano em evidência tem o objetivo de mostrar que é possível pensar que o uso de expressões metafóricas como *roubar o tempo* e outras no mesmo campo semântico podem sinalizar para o conceito metafórico O TEMPO É UM BEM VALIOSO como um lugar comum na abordagem do tema.

Esse modo de dizer revela a subjetividade do enunciador quando fala de si: “Não te posso dizer que nunca perco tempo, mas sei dizer quanto, porquê e de que modo o perco” (*Ep.* 1.4). Ao colocar seu posicionamento, Sêneca traz para o seu discurso a estratégia do exemplo pessoal, como uma retórica argumentativa que funciona como força testemunhal.

A expressão metafórica “perder tempo” reforça a ideia da concepção de que o enunciador tem sobre o tempo como um bem precioso. O tempo desperdiçado está diretamente ligado ao modo de vida. O objetivo do conselho é mostrar que o sábio deve zelar pelo aproveitamento do tempo, pois este está interligado à vida. Nesse aspecto, os termos vida e tempo comportam o mesmo valor semântico, sendo enfatizada não a quantidade do tempo de vida, mas a qualidade.

[...] lamentamos então o desperdício da vida. Nenhuma parte dela permanece em nossas mãos: a vida passou por nós, escoou-se! Ninguém preocupa-se em viver bem, mas sim em durar muito, quando afinal viver está ao alcance de todos; ao passo que durar muito não está ao alcance de ninguém (*Ep.* 22.17).

Viver bem é um princípio da doutrina estoica. O valor do tempo está diretamente ligado à sabedoria de como investi-lo melhor. O aconselhamento se volta para a necessidade vital de se eleger as prioridades para o gasto do tempo. Sêneca usa um provérbio para enfatizar o valor do desprendimento: “ninguém escapa de um naufrágio com a bagagem às costas” (*nemo cum sarcinis enatat*, *Ep.* 22. 12). Essa bagagem representa o excesso de acúmulo de compromissos que se assume, ao se extrapolar a totalidade do tempo que realmente se dispõe.

Já te dispusestes a pensar quanto tempo te é roubado pelos problemas de saúde, pelos teus deveres oficiais, pelos teus deveres particulares, pelos teus deveres cotidianos, pelo sono. Mede a duração da tua vida, não cabe lá muita coisa (*Ep.* 88.42).

No contexto dessa epístola, Sêneca exorta a Lucílio quanto à sabedoria em valorizar o tempo que muitas vezes lhe é roubado por problemas e situações do próprio cotidiano. Na epístola cento e dezessete, ele confirma este posicionamento em alertar sobre o cuidado em remir o tempo. Ele enumera alguns desses fatores usando o verbo roubar ou tirar, para reforçar a ideia de que alguém possui o tempo, que é valioso, mas que em diferentes circunstâncias esse tempo lhe é roubado, como aparece na expressão: *quantum temporis tibi auferat mala valetudo* (quanto tempo a má saúde te rouba). Sêneca ressalta que com todos os gastos do tempo, seja por problemas de saúde, dedicação ao trabalho, questões particulares e até

mesmo pelo sono, a duração da vida esvazia-se pelo tempo que lhe é tirado. Sêneca aconselha Lucílio a não gastar o que resta de seu tempo com superficialidades, mas aproveitá-lo com sabedoria, que é a verdadeira fonte para a virtude. A expressão metafórica “tempo roubado” valida na enunciação a ideia do valor do tempo, acoplando os sentidos de vida e tempo com o uso da expressão: *mede a duração da tua vida*.

Ao longo de suas epístolas, Sêneca aconselha Lucílio a não desperdiçar o tempo, pois ele é precioso e irrecuperável. No início da primeira epístola, Sêneca fala de si com seu próprio exemplo, como um recurso retórico para argumentar sobre a administração do seu próprio tempo. Na epístola sessenta e dois, ele retoma seu posicionamento pessoal e oferece mais algumas informações para o seu destinatário.

Eu sou um homem livre, Lucílio, inteiramente livre, e, onde quer que eu esteja, tenho todo o tempo à minha disposição. Não me entrego aos afazeres, presto-me a eles, quando muito, e não me ponho à procura de ocasiões para perder tempo. Onde quer que eu me encontre passo em revista os meus pensamentos e medito em qualquer coisa que me seja profícua. Quando me consagro aos amigos, nem por isso deixo de ocupar-me de mim mesmo e não me detenho na companhia daqueles a que me juntou alguma circunstância momentânea ou alguma razão derivada de devers sociais (*Ep.* 62.2).

Ao afirmar “sou um homem livre”, Sêneca expressa-se com o uso do termo latino *vaco*, no sentido de vazio para as obrigações impostas. Ele se apropria do *tópos* falar franco que direciona seu discurso e o modo de agir, valorizando a liberdade como condição de suas próprias escolhas no cuidado de si.

Foucault (2010a p. 235) relata que Sêneca, na obra *Questões Naturais*, acentua que está velho e que perdeu tempo. Quanto a esse aspecto, Foucault analisa que é a partir dessa constatação que Sêneca se coloca na posição de ocupar-se consigo mesmo e não com tarefas em outros domínios. Na continuação de sua reflexão, Foucault ainda observa: “Nesse mesmo movimento do tempo que nos leva para o ponto final de nossa vida, devemos volver nosso olhar e nos tomarmos a nós mesmos como objeto de contemplação.” Com esta afirmação, Foucault coloca em pauta o postulado estoico de que o tempo é o intervalo do movimento marcado pelo ponto inicial que é a vida e o ponto final, a morte. Esta é exatamente a postura assumida por Sêneca em sua epístola, quando ele declara a Lucílio: “nem por isso deixo de ocupar-me de mim mesmo” (*Ep.* 66.2).

No desfecho de sua primeira epístola, Sêneca faz a seguinte exposição: “Conforme diziam os nossos maiores: já vem tarde a poupança quando o vinho está no fundo.” Sêneca ainda complementa: “É que o que fica no fundo, além de ser muito pouco, são apenas as borras”.³³⁸ Esta paráfrase do texto de Hesíodo na obra *Os trabalhos e os dias* (versos 368-369),³³⁹ produz um efeito de intertextualidade entre os textos dos dois autores, no uso do *tópos* que os aproxima em alguns pontos. Nessa perspectiva, a ideia de trabalho no texto de origem é interligada à de tempo no texto parafraseado, e desse modo, o trabalho como condicionante na aquisição de um bem valioso tem o tempo como determinante em sua execução. No dizer de Jaeger (1995, p. 84), em Hesíodo revela-se o valor do trabalho como qualidades para formação do homem. Conclui-se que com o recurso da citação, Sêneca introduz na enunciação uma máxima que tem poder de autoridade, de uma voz vinda dos ancestrais, trazendo à memória valores do passado que deveriam ser atualizados no presente. A ideia de trabalho, labor ou ocupação está inteiramente relacionada ao valor do tempo e serve de apoio à premissa de Sêneca: não se deve perder tempo. Isto significa dizer que cuidar do próprio tempo é cuidar de si mesmo.

13.2 O TEMPO É CIRCULAR

Sêneca, em diferentes momentos da elaboração de suas epístolas, procura persuadir Lucílio através de estratégias argumentativas que refletem sobre o sentido da vida. Na epístola doze se estabelece um efeito dialógico da linguagem pela remissão ao pensamento filosófico dos mais antigos. Essa forma de identificação do pensamento estoico com pensadores antecedentes contribui para a formulação do postulado da ideia do tempo cíclico que causa um movimento circular e pressupõe uma regularidade. Segundo Hirschberger (1969, p. 266) os estoicos herdaram de Heráclito a doutrina da razão universal e da lei cósmica e tanto deste como dos

³³⁸ Na epístola 58.33, Sêneca faz remissão à essa metáfora das borras do vinho, fazendo o seguinte comentário: em excesso do vinho quem quer que, depois de esvaziar a ânfora, vai ainda sorver as borras. Resta agora é saber se são as borras os últimos anos de vida, ou se pelo contrário, são a fase mais transparente e mais pura.

³³⁹ Os versos 368-369 da obra de Hesíodo mencionam o valor de poupar: “ Bom é pegar do que se tem; para o ânimo é provação precisar do que não há; convido-te nisto a pensar! Farta-te do jarro quando o inicias e quando o acabas, poupa o meio: parcimônia inútil poupar o fundo.”

pitagóricos é tirada a ideia do processo cósmico cíclico. Assim, para os estoicos o tempo é o intervalo do movimento do cosmo.³⁴⁰

Toda a nossa existência consta de partes, de círculos concêntricos em que os maiores abarcam os menores: há um círculo que os rodeia e abarca a todos (este é o que contém todo o tempo do nascimento à morte); há outro que delimita os anos da adolescência, outro que dentro da sua órbita rodeia os anos da infância; além disso, cada ano de per si contém as subdivisões do tempo, de cuja combinação resulta a nossa vida; um mês está contido num círculo menor; um dia tem um perímetro ainda mais curto, mas mesmo ele tem um princípio e um fim... a luz e as trevas; no constante alternar do universo tudo isso aparece multiplicado; (*Ep.* 12. 6,7).

Sêneca destaca a máxima: “Um dia é um degrau na vida” (*Ep.* 12.6). Mesmo o dia sendo a menor parte da representação do ciclo da vida, tem começo e fim. A dupla face do dia representa luz e trevas (dia e noite), o que fornece significados fundamentais para a ideia de luz como vida e trevas como morte.

Foucault analisa a epístola 12 de Sêneca com a seguinte reflexão:

Sêneca se refere a uma espécie de especulação, de tema muito geral no pensamento antigo desde longa data, segundo o qual toda a vida não passa de um longo período de um dia, incluindo a manhã que é a infância, o meio-dia que é maturidade e a noite que é a velhice; do mesmo modo, um ano é como o período de um dia, incluindo a manhã da primavera e a noite do inverno; também cada mês é uma espécie de período de um dia, em suma, um dia, o mero transcorrer do período de um único dia constitui o modelo de organização do tempo de uma vida, ou dos diferentes tempos, das diferentes durações que se organizam em uma vida humana (FOUCAULT, 2010a, p. 430).

Na Antiguidade, também se concebia a duração de um ano como uma metáfora de representação da vida. A primavera é vista como a infância, o verão a juventude, o outono a fase adulta e o inverno a velhice. Essa comparação entre as estações do ano e as fases da vida também é apontada por Ovídio, na obra *Metamorfoses*.

Não vedes vós, que o ano se divide, imitando da vida as quatro Idades, também em quatro formas diferentes? Na nova primavera é brando, e tenro, quase infante em mantilhas: toma forças então a débil erva, que esperanças promete ao seu cultor, que florescente observa tudo nos risonhos campos: Mas inda esta verdura não é útil, vendo-se flores só. À primavera sucede o rico estio, semelhante a robusto mancebo; porque o ano em estação nenhuma, como nesta, tem tanta robustez, tanta opulência. Passa o verão a outono, e já depostos da juventude os válidos fervores, aparece de câs pintando a fronte: Como maduro já, tempera a idade entre a de verão forte, e fraco velho. Logo a trêmulos passos chega o Inverno com semblante

³⁴⁰Segundo informação de Reale (1994a, p. 304) “Crisipo (discípulo de Cleanto que foi continuador de Zenão) afirmava que o tempo é o intervalo do movimento do cosmo e como tal, não pode ter nenhuma capacidade de agir. Ele é o efeito do ser-aí, do viver e do mover-se dos corpos, em geral, do cosmo, e como tal é incorpóreo, pelo fato de ser infinito (nas dimensões de passado e futuro) e nenhum corpo, para os estoicos, pode ser infinito”.

caduco, ou já de todo da coma varonil nua a cabeça, ou de cândida grenha só povoada. Tal é da nossa vida a viva imagem; Sujeita está a tais vicissitudes, sem jamais descansar: o que hoje somos, amanhã não seremos (OVÍDIO, *Metamorfoses*, XV. 320-345).³⁴¹

A metáfora usada por Ovídio concebe a duração da vida como o ciclo de um ano com suas quatro estações. Cada estação tem seu tempo e suas características, assim como na vida humana. Tal qual a natureza imprime as marcas designadas para cada estação, o ser humano também segue uma trajetória definida pelas fases da vida, como uma viagem que passa pelas quatro estações, sendo que na atualidade o duplo sentido de estação pode ser aplicado a essa metáfora. Se A VIDA É UMA VIAGEM, como apreendida por este conceito metafórico, cada indivíduo tem uma trajetória definida pelas quatro estações. Porém, a realidade é que muitos não completam o trajeto, ficando em uma das estações, antecipando a finalização da viagem. Mas Sêneca reflete sobre esta realidade e complementa:

Uma viagem fica incompleta se pararmos a meio do caminho ou não atingirmos o local pretendido, ao passo que a vida é apenas incompleta se for imoral. Onde quer que te detenhas, se o fizeres conforme a moral, a tua vida estará completa (*Ep.* 77.4).

Sêneca usa outra metáfora e argumentos que complementam suas reflexões sobre o tempo, a vida, a velhice e a morte: “comecemos, atingida a velhice, a preparar nossa bagagem” (*incipiamus vasa in senectute colligere*, *Ep.* 19.1). O termo bagagem (*vasa*) se constitui como expressão metafórica que aponta para o conceito: “A VIDA É UMA VIAGEM.” Quando alguém nasce – chega – e quando alguém morre – parte. Desse modo, *preparar nossa bagagem* tem o sentido de preparar-se para a viagem de volta – a morte.

A comparação da ideia de viagem com a de tempo implica também o conceito que a filosofia estoica adotou: tempo é o intervalo do movimento. Nessa perspectiva, viagem é um domínio fonte que implica outros desdobramentos. Viagem pressupõe movimento na direção de uma determinada rota. Nessa rota, podem ser encontrados obstáculos que só podem ser ultrapassados através do combate.

Organizemos, portanto, cada dia como se fosse o final da batalha. (*Ep.* 12. 8)³⁴².

³⁴¹ Tradução de Francisco José Freire; transcrição e atualização da grafia por Aristóteles Angheben Predebon.

³⁴² Paul Veyne (1996, p. 148) observa que Sêneca em algumas situações usa a metáfora do cosmo como um exército e os indivíduos como soldados. A partir de tais referências identifica-se o conceito metafórico A VIDA É UMA BATALHA.

Neste dito de Sêneca “organizemos, portanto cada dia como se fosse o final da batalha” está contido na metáfora estrutural A VIDA É UMA VIAGEM COM BATALHAS. Na abordagem conceitual, Lakoff e Johnson (2002, p. 46) consideram que metáforas estruturam a maneira de um indivíduo perceber, pensar e agir e a linguagem evidencia esse sistema. Alguns termos recorrentes na linguagem são comuns a esse conceito: lutar na vida, vencer na vida, ganhar a batalha, perder a batalha. Na obra *Meditações*, Marco Aurélio se expressa a esse respeito, da seguinte forma: “A arte de viver é mais semelhante à luta que à dança em nos mantermos eretos e preparados para os acontecimentos imprevistos” (*Meditações*, VII. 61). Como defensor e continuador do estoicismo, Marco Aurélio corrobora com essa concepção “organizemos, portanto, cada dia como se fosse o final da batalha” ao dar o seguinte conselho: “É da perfeição moral passar cada dia como se fosse o último” (*Meditações*, VII. 69). Assim, pode-se dizer que a batalha pode ser constante, mas o seu final pode acontecer a qualquer momento. Para o estoicismo, o importante é estar preparado para encarar o momento final, não na perspectiva de um futuro, mas do momento presente.

Sêneca persiste na argumentação sobre a finitude da vida, recorrendo também ao uso da máxima: “a morte vem gradualmente, a que nos leva é a morte última” (*Ep.* 24.21). Ele reflete sobre o tempo como intervalo do movimento, na concepção estoica de finitude, assim como o dia tem o seu ponto inicial e seu ponto final, o tempo é identificado nesse intervalo que progressivamente se transforma nessa trajetória marcada como início e fim.

[...] não caímos na morte de repente, antes avançamos gradualmente para ela. Morremos diariamente, já que diariamente ficamos privados de uma parte da vida; por isso mesmo, à medida que nós crescemos a nossa vida vai decrescendo. Começamos por perder a infância, depois a adolescência, depois a juventude. Todo o tempo que decorreu até ontem é tempo irrecoverável; o próprio dia em que estamos hoje é compartilhado com a morte. Não é a última gota que esvazia a clepsidra, mas toda a água que anteriormente foi escorrendo (*Ep.* 24.20-21).

A metáfora retórica usada nesse trecho lança mão da imagem da clepsidra.³⁴³ A persuasão nessa epístola de Sêneca se efetua não somente no âmbito da convicção, mas também no da ação. Sêneca procura persuadir seu destinatário de que a certeza da morte deve ser um incentivo para o valor da vida. A imagem

³⁴³ A clepsidra ou relógio de água foi um dos primeiros sistemas criados pelo homem para medir o tempo. Dispositivo movido a água, que funciona por gravidade, no mesmo princípio da ampulheta (de areia).

fornecida pelo uso da metáfora da clepsidra toma uma forma persuasiva para demonstrar que a constância do ritmo do cair da gota de água da clepsidra vai permitindo que ela se esvazie aos poucos, até deixar cair a última gota. A velhice é um processo semelhante ao mecanismo da clepsidra, pois também é progressiva na vida do indivíduo desde o seu nascimento até o momento de sua morte. A reflexão sobre a natural condição da morte pode contribuir para a relevância da vida e o cuidado em conservá-la diante de sua finitude. O cuidado de si é voltado para essa visão de mundo, ou seja, estar sempre preparado para a partida como se o hoje fosse o dia derradeiro.

13.3 FLUIDEZ DO TEMPO

Sêneca constata que o tempo é veloz e que a passagem do seu curso é vertiginosa. Assim, ele observa: “A natureza deu a tão diminuta existência a aparência de uma grande duração dividindo-a em infância, em adolescência, em período de transição da juventude e finalmente em velhice” (*Ep.* 49.3). Mais a seguir, na sequência das epístolas, ele insiste: [...] assim também nós, nesta veloz carreira do tempo que é a vida, vemos sumir-se primeiro a infância, depois a adolescência [...] a juventude e a idade madura (*Ep.* 70.2). Percebe-se que, para Sêneca, tempo e vida não se desvinculam, sendo que as metáforas relacionadas ao tempo aplicam-se também à vida. Em suas reflexões, na epístola cinquenta e oito, ele faz algumas considerações sobre concepções filosóficas de Platão, concluindo com a ideia de que o ser dotado de existência própria está em um contínuo devir, sofrendo modificações contínuas. Sêneca resgata de seus antepassados os sentidos fornecidos pela imagem da correnteza de um rio, sempre correndo em direção ao mar, que é seu ponto final, sem possibilidade de retorno de sua trajetória.

Nenhum de nós é na velhice idêntico ao que foi na juventude; nenhum de nós é pela manhã idêntico ao que foi no dia anterior. Os nossos corpos fluem rapidamente como a corrente dos rios. É este o sentido da frase de Heráclito *podemos e não podemos mergulhar no mesmo rio*. O nome do rio permanece o mesmo; a água, essa já passou adiante. Num rio o fenômeno é mais sensível aos olhos do que num homem, mas não é menos rápido o curso do tempo em nós; por isso me espanta a loucura que nos leva a tanto amarmos essa coisa fugidia que é o corpo e a temer morrermos um dia quando cada momento é a morte do estado imediatamente anterior (*Ep.* 58.22-23).

Ao tratar certas questões do tempo como um lugar comum, Sêneca cita Heráclito ao usar a metáfora do tempo e a vida em analogia ao curso de um rio. O uso do *tópos* “o tempo é veloz” produz uma intertextualidade que se estabelece a partir dessa

interação que o lugar comum permite. Essa metáfora que remonta a Heráclito foi redimensionada por Platão³⁴⁴ ao considerar a fluidez do tempo. Nessas aplicações da metáfora, o destaque é a leveza do movimento da água e a sua passagem constante, sem possibilidade de volta.

Nas *Metamorfoses*, Ovídio também usa o recurso do lugar comum da metáfora que funciona como comparação do rio com o tempo.

Nada no mundo há estável; tudo muda; seja a forma qualquer, que os corpos tomem, todas são meras formas passageiras, e vagantes imagens. Corre o tempo como rápido rio, cujo curso força não há, que embargue. Se detê-lo ninguém pode, também as leves horas ninguém pode deter: se onda segunda Impele, e dá mais ímpeto à primeira, do mesmo modo sem cessar se seguem, uns Instantes, aos outros sucedendo, e sempre renovando-se. O presente sempre afasta ao passado, e do futuro veloz foge o presente. O que antes era, já passou, já não é; o que é, deixando está de ser no ponto em que subsiste, e uns momentos assim outros expõem. Observai como a noite se despenha no curso, para dar lugar ao dia, e como o dia o largo giro apressa para que a noite lúgubre suceda no tempo em que repouso tudo logra (OVÍDIO, *Metam.* XV. 281-304).³⁴⁵

Ovídio também lança mão do *tópos* “o tempo é veloz”, com o recurso da metáfora da passagem do rio, fazendo aplicações mais específicas relacionadas à passagem do tempo, em termos de hora, dia e noite. Ele emprega também uma concepção filosófica de passado, presente e futuro. Para os estoicos, só o presente tem realidade, o passado já não é e o futuro ainda não é. Nesta mesma esfera do pensamento estoico, Marco Aurélio também faz referência a esse lugar comum do uso da metáfora do rio, nos seguintes termos: [...] “tempo é um rio formado pelos eventos, uma torrente impetuosa. Mal se avista uma coisa, já foi arrebatada e outra se lhe segue, que será carregada por sua vez” (*Meditações*, IV. 43).

Na aplicação feita por Marco Aurélio, percebe-se a analogia da metáfora em torno da concepção filosófica estoica sobre o tempo. A expressão “tempo é um rio formado pelos eventos” sugere o conceito estoico de tempo como intervalo do movimento. A ideia de fluidez é unânime em todos os usos da metáfora do rio que aparecem com diferentes aplicações na obra *Meditações*. Assim, Puente (2012, p.117) observa essas metáforas³⁴⁶ na obra de Marco Aurélio, sinalizando que o

³⁴⁴ Platão cita Heráclito em *Crátilo*. “Heráclito diz, em algum lugar, que “tudo passa e nada permanece”, e descrevendo os seres como a corrente de um rio, declara que “duas vezes no mesmo rio não se poderia entrar” (*Crátilo*, 402a). Tradução de Luciano Ferreira de Souza.

³⁴⁵ Tradução de Francisco José Freire - transcrição e atualização de Aristóteles Angheben Predebon.

³⁴⁶ Puente (2012, p. 117) destaca a seguinte metáfora do rio, usada por Marco Aurélio: “Reflete amiúde com que rapidez os seres e os fatos passam e se esvanecem. A substância é como um rio num fluxo perene; as forças estão em transformações contínuas, as causas em mudanças

ponto central do uso da imagem do rio como metáfora é explicitar a transitoriedade de todas as coisas. Esse já dito também se atualiza através da literatura, como pode ser verificado na obra de Lya Luft (2014) intitulada *O tempo é um rio que corre*. Na apresentação, a autora declara que três obsessões marcaram a produção desta sua obra: as relações humanas, o tempo e a morte que confere importância à vida.

Em suas reflexões dessa filosofia moral sobre o tempo, Sêneca rememora um trecho do poema de Vergílio, usando o recurso da citação, e tece o seguinte comentário: “Vergílio, sempre que alude à velocidade do tempo, emprega o verbo fugir.” Sêneca ainda observa que fugir pode representar a forma mais veloz de corrida.

O tempo melhor da vida dos míseros mortais
é o primeiro a fugir, surge logo a doença, a amarga
velhice, o cansaço, e enfim arrebatam-os da dura morte
a crueldade (Ep. 108.24).³⁴⁷

Desses versos de Vergílio, Sêneca extrai uma reflexão estoica que ele repassa para seu destinatário. A leitura de Vergílio o ajuda a pensar filosoficamente o verso: “foge, irreparável, o tempo”, que é das Geórgicas: *Sed fugit interea, fugit irreparabile tempus* (Georg. III. 284). Sêneca faz algumas conjecturas sobre as diferentes possibilidades³⁴⁸ de conceber os sentidos do *tópos* “o tempo foge” que está contido no verso de Vergílio. Se um aprendiz de gramática analisar o verso dirá que Vergílio faz referência à velocidade do tempo, usando o verbo fugir, sem meditar filosoficamente que fugir não significa simplesmente andar, mas a corrida veloz. Pode-se avaliar que o uso desse lugar comum resultou o ditado popular “o tempo voa.”

Admitindo que a infância e juventude, como o vigor da vida, fenecem com rapidez, o indivíduo deve apropriar-se dessas melhores fases como um bem pessoal. Deve também persistir em agarrar-se aos efeitos das boas fases, como um construto positivo para a vida, pois permanecendo seus efeitos darão força e ânimo para o enfrentamento da velhice como final da batalha.

incontáveis; quase nada é estável; aí perto está o infinito abismo do passado e o do futuro, onde tudo desaparece (*Meditações*, V. 23).

³⁴⁷ *Optima quaeque dies miseris mortalibus aevi
prima fugit; subeunt morbi tristisque senectus*

et labor, et durae rapit inclementia mortis. (Vergílio, *Geórgicas*, III. 66.8).

³⁴⁸ Sêneca (Ep. 108.29) pondera que de uma mesma matéria cada um procura extrair o que é conveniente aos seus interesses e especialidade. Se um filólogo, um gramático e um filósofo fizerem um estudo da República de Cícero, cada um fará sua leitura de acordo com suas intenções individuais.

O conhecimento compartilhado favorece as referências aos lugares comuns como observado nas epístolas de Sêneca, no uso de metáforas e citações, ao recorrer a determinados aspectos do *tópos* “o tempo foge”, em seus conselhos a Lucílio. Os efeitos da intertextualidade estão relacionados ao posicionamento discursivo que Sêneca ocupa em seu discurso, valendo-se deles como força persuasiva. Por tratar-se de um tema tão abstrato, ele lança mão do recurso da metáfora, argumentando sobre o tempo com o uso da estratégia da retórica metafórica, para alcançar seus propósitos diante de seus leitores.

Na organização de seu discurso, as manifestações linguísticas, através de expressões metafóricas, revelam conceitos metafóricos que contribuem para identificação de um posicionamento estoico. Nota-se que Sêneca tratou de temas tão abstratos, relacionando tempo, vida, velhice e morte, como pode ser observado em um de seus ditos que contribuem para ressaltar seus conselhos, representando uma faceta conclusiva de suas ideias: “ordenemos à nossa alma que se mantenha tranquila e paguemos sem queixume o tributo de nossa condição mortal” (Ep. 107.6). Portanto, o cuidado de si torna-se a mola mestre para capacitar o indivíduo para o enfrentamento da velhice e da morte. Foucault dimensiona esse valor para os estoicos ao decifrar, na atitude de Sêneca, uma tentativa de libertar-se de tudo que pudesse sujeitá-lo. O lema se resumia em “não tirar os olhos de si mesmo e ordenar toda a vida a esse eu que foi fixado como objetivo para si mesmo” (FOUCAULT, 2010a, p. 243).

Sêneca torna evidente o tema “o tempo”, a partir da construção da cenografia que é validada pela enunciação no conjunto das epístolas, focalizando diferentes *tópoi* constituintes do tema central. Desse mesmo modo, Paulo focaliza em suas duas epístolas à igreja de Corinto o tema “o amor”, a partir da cenografia, desenvolvendo em seu discurso diferentes aspectos do tema, que também ocupam um lugar comum na memória de seus destinatários.

14 O TEMA O AMOR NAS EPÍSTOLAS DE PAULO

Mas quando se diz que o amor é conhecido pelos frutos, diz-se que ao mesmo tempo que o próprio amor, num certo sentido, mora no oculto, e justamente por isso só se dá a conhecer nos frutos que o revelam.

Kierkegaard (2005, p. 22).

Talvez, por uma possível interpretação equivocada, ficou convencionado de que na língua grega amor fraterno é *philía*, amor entre casais é *éros* e amor divino é *ágape*, com sentidos demarcados para estas três palavras com significados diferenciados para falar sobre o amor. Nota-se, porém, que no grego clássico e *koiné* não há possibilidade de delimitar precisamente seus significados, pois em alguns pontos há certa convergência dos sentidos entre os três vocábulos apontados, como pode ser observado em diferentes autores clássicos.

Cabe aqui pensar que estas três delimitações dos termos mencionados, já cristalizados como originários do grego, não se sustentam, nem nos textos do grego clássico, nem no grego *koiné* e nem mesmo no grego moderno. Em Homero, o termo *philéo* (φιλέω)³⁴⁹ aparece com sentidos variados, de acordo com o contexto, acontecendo o mesmo fenômeno em obras de Hesíodo e Heródoto, entre outros. O termo *ágape* aparece em ocorrências mais restritas nos textos do grego clássico. Aristóteles opta pela palavra *philía*, principalmente na obra *Ética a Nicômaco*, nos livros VIII e IX, oferecendo importantes contribuições com referência ao termo amizade, que no sentido amplo se refere ao amor. Na concepção aristotélica, *philía* significa um tipo de amor abrangente, identificado como amor entre familiares, entre amigos, o amor e dedicação a uma atividade, e também inclui o amor,

³⁴⁹ O site <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:abo:tlg,0012,001:16:94> fornece informações precisas para localização de obras escritas no grego clássico que fazem uso dos termos *philía*, *ágape* e *éros*. Alguns exemplos podem ser citados sobre o uso de φιλέω, com diversos significados: Homero, na *Odisseia* I.421 e *Ilíada* II.16. 94; Hesíodo, na *Teogonia* 97; Xenofontes, no *Simpósio* 8.21. Em Homero, *Odisseia* 21.289, aparece o termo ἀγάπη, significando grande afeição. Na comédia de Aristófanes aparece na mesma fala tanto o termo referente ao verbo *Philo* na voz ativa quanto o verbo *ágapo* na voz passiva: ὅτιη φιλῶ σ' ὡ Δῆμ' ἐραστῆς τ' εἰμι σός. (*Because I adore you, Mr. Demos, and because I'm your lover!*).

⁵⁵ http://www.loebclassics.com/view/aristophanes-knights/1998/pb_LCL178.227.xml. Neste site, o termo *éros*, significando amor, é encontrado no *Banquete* de Platão e em vários poetas como Eurípides e outros. Na obra *A República*, Platão usa a palavra *philía* em referência ao amor às riquezas (*A República*, IV. 467b). Aristóteles também opta pela palavra *philía*, tanto para referência ao substantivo amizade quanto ao uso do verbo amar, na obra *Retórica* II. 4.

especificamente, entre casais. Desse modo, a noção de amor circunda a ideia de sua aplicação aos relacionamentos, de um modo geral.

Os tradutores da *Septuaginta* podem ter enfrentado certas dificuldades para tradução da palavra amor, do hebraico para o grego. Conforme informação de Stern (2008, p. 523) na língua original dos judeus, dois significados básicos são comuns para se referir à ideia de amor. Em um sentido, *ahavah* é um significante que contempla a noção de sublimidade de um sentimento chamado amor, de forma muito abrangente. Em outro sentido, a palavra *chesed* é definida como bondade, graça sem medida, resultando como ação positiva na manifestação do amor. Com base nesses conceitos integrantes do original do Velho Testamento, para tradução da palavra amor, no grego *koiné* da *Septuaginta*³⁵⁰ estão registrados os usos dos dois termos *philía* e *ágape*. A partir da tradução da *Septuaginta*, o termo *ágape* passa a ter uma ocorrência mais acentuada no grego *koiné*, em relação às ocorrências nos textos do grego clássico.

No Novo Testamento também aparecem os dois termos *philía* ou *ágape*, mesmo com referência específica ao amor de Deus. Exemplo bem singular pode ser encontrado no evangelho de João, em que esses dois termos são usados indistintamente.³⁵¹

Essas justificativas expostas quanto ao uso dos três vocábulos *philía*, *ágape* e *éros*, usados no grego clássico e *koiné*, têm como propósito o de situar o posicionamento de Paulo em relação à escolha desses termos, na sua escrita do grego *koiné*. Nos textos das suas epístolas aqui delimitados, fica registrado o uso do termo *ágape*, significando amor em sentido muito amplo, tanto em referência ao amor fraternal, como também ao amor de Deus. Assim, o termo *ágape* se mantém como significante, porém, com diferentes significados referentes ao amor.

³⁵⁰ Becker (2007, p. 361) sugere que é possível supor que na escrita das epístolas Paulo pressupõe o conhecimento da *Septuaginta* por parte de seus destinatários (cf. 1Cor., 9.9; 14.21).

³⁵¹ αὐτὸς γὰρ ὁ πατὴρ **φιλεῖ** ὑμᾶς, ὅτι ὑμεῖς ἐμὲ πεφιλήκατε καὶ πεπιστεύκατε ὅτι ἐγὼ παρὰ [τοῦ] θεοῦ ἐξῆλθο (Pois o mesmo Pai vos ama, visto como vós me amastes, e crestes que saí de Deus. (João 16. 27) Neste verso não é usado *ágape*, como em João 3.16a: Porque Deus amou o mundo [...] Οὕτως γὰρ **ἠγάπησεν** ὁ θεὸς τὸν κόσμον, [...]).

14.1 A ORIGEM DO AMOR

A cenografia constituída nas epístolas de Paulo à igreja de Corinto, como analisada na segunda parte desta pesquisa, é identificada como instrução religiosa que gira em torno do tema “o amor”. Determinados problemas naquela igreja estavam causando desunião. É nesses termos que, logo após o introito da epístola, de acordo com o gênero epistolográfico, Paulo já adiciona o termo *koinonia* (κοινωνία) ou comunhão, colocando Jesus Cristo na interligação entre Deus e a igreja.

Fiel é Deus, pelo qual fostes chamados para a comunhão de seu Filho Jesus Cristo nosso Senhor (1Cor. 1.9).

Jesus Cristo é a representação visível da fonte do amor que está em Deus e é distribuído à humanidade. A mais altissonante declaração “Deus é amor” (ο θεός αγάπη ἐστίν) está registrada na primeira epístola de João 4. 8. João proclama que “nisto se manifestou o amor de Deus para conosco: em que Deus enviou seu Filho unigênito ao mundo (1 João 4.9). O conselho do apóstolo João: “Amados, se Deus assim nos amou, nós também devemos amar-nos uns aos outros” (1 João 4.11), ressoa e se conjuga também aos conselhos de Paulo à igreja de Corinto:

Rogo-vos, irmãos, em nome de nosso Senhor Jesus Cristo, que sejais concordes no falar, e que não haja dissensões entre vós; antes sejais unidos no mesmo pensamento e no mesmo parecer (1Cor. 1.10).

De acordo com a observação de Brakemeir (2008, p.27), quando Paulo requer a união da igreja de Corinto, “em nome de nosso Senhor Jesus Cristo”, ele respalda sua própria exortação na autoridade de Jesus, que representa o símbolo da maior prova de amor.

Ao avaliar o contexto social da comunidade que compunha a igreja de Corinto, Heyer (2008, p. 102) interpreta os conselhos de Paulo como pertencentes ao campo da ética. Esse autor alerta sobre a necessidade de se levar em conta a transmissão do discurso de Paulo, através da escrita de suas epístolas, a partir do lugar e momento em que a enunciação é efetivada. Assim, um dos pontos chave na ética de Paulo é a condução dos atos com sabedoria, pois a origem desta não se apoia no intelecto ou conhecimento humano, como concebida pelos gregos. Em suas orientações sobre a ética, que tem como base o amor, a sabedoria, que também é divinamente inspirada, deve servir como bússola para guiar a rota da caminhada terrena e o modo de agir na vida diária. Ao longo da primeira epístola aos Coríntios,

Paulo trata dos problemas suscitados, evocando sempre o valor da prática do amor fraternal, principalmente em relação às divergências em diferentes assuntos que estavam causando desentendimentos.

Paulo ressalta em sua epístola que seus ensinamentos e exortações não estão fundamentados na sabedoria humana, mas naquela concedida por Deus, como manifestação do seu amor.

Mas, como está escrito: As coisas que olhos não viram, nem ouvidos ouviram, nem penetraram o coração do homem, são as que Deus preparou para os que o amam (1Cor. 2.9).³⁵²

Porque desde a antiguidade não se ouviu, nem com ouvidos se percebeu, nem com os olhos se viu um Deus além de ti, que opera a favor daquele que por ele espera. (Isaías, 64.4).

Paulo recorre ao Velho Testamento, sem deixar nenhuma pista para identificação da localização exata.³⁵³ De acordo com as pesquisas sobre o uso do Velho Testamento no Novo Testamento, Ciampa e Rosner (2014, p. 874) identificam que há um paralelo bem próximo entre a citação feita por Paulo e a passagem bíblica de Isaías 64.4. Segundo esses autores, este texto citado circulava no judaísmo mais primitivo, enfatizando a real incapacidade humana de compreensão dos mistérios de Deus. Através dessa referência ao Velho Testamento, Paulo intensifica o valor e amplitude da sabedoria de Deus que culmina na execução do seu plano de salvação. O que estes dois textos têm em comum, por um lado, é a indicação da limitação da raça humana em alcançar a manifestação da sabedoria de Deus. Por outro lado, este privilégio é reservado para os que amam a Deus, como está fundamentado na lei de Moisés: “Amarás, pois, ao Senhor teu Deus de todo o teu coração, de toda a tua alma e de todas as tuas forças” (*Deut.* 6.5). No primeiro plano, o que se nota no discurso de Paulo é uma heterogeneidade mostrada pela estratégia argumentativa da indicação de um texto conhecido, que faz remissão direta a outro discurso. No segundo plano, a heterogeneidade constitutiva está presente nas camadas sobrepostas a outros discursos, gerando um efeito de discursividade em relação ao tema abordado, a partir de sentidos resultantes de efeitos do interdiscurso.

³⁵² ἀλλὰ καθὼς γέγραπται, Ἦ ὁφθαλμὸς οὐκ εἶδεν καὶ οὐς οὐκ ἤκουσεν καὶ ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου οὐκ ἀνέβη, ἃ ἡτοίμασεν ὁ θεὸς τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν (1Cor., 2.9). No texto da Septuaginta a citação é identificada em Isaías 64.3. ἀπὸ τοῦ αἰῶνος οὐκ ἠκούσαμεν οὐδὲ οἱ ὀφθαλμοὶ ἡμῶν εἶδον θεὸν πλὴν σοῦ καὶ τὰ ἔργα σου, ἃ ποιήσεις τοῖς ὑπομένουσιν ἔλεον.

³⁵³ Brakemeier (2008, 41) defende que a citação de Paulo em 1Cor. 2.9 se refere a um texto apócrifo, ainda não identificado pela pesquisa exegética, mas que há algumas passagens no Velho Testamento que têm alguns pontos em comum com essa citação.

Pela escolha da referência ao texto antigo, Paulo remete seus leitores à voz profética de Isaías que, pelo seu discurso, traz à lembrança o fato de que o relacionamento do ser humano com Deus provém do amor e não da sabedoria ou conhecimento. Com base nesta premissa, Paulo direciona seus ensinamentos e aconselhamentos com base no amor de Deus que é a fonte da sabedoria.

Na primeira epístola aos Coríntios, as exortações e conselhos de Paulo estão voltados para a urgente necessidade da igreja de Corinto colocar em prática a essência e o verdadeiro significado do amor. Nesta epístola, o *ethos* de Paulo se manifesta na figura de um líder rigoroso em relação ao cumprimento dos princípios cristãos, norteadores da missão e propósitos daquela igreja. Segundo Schreiner (2015, p. 286), “o amor é o coração e a alma da ética paulina”. Este autor ainda observa que o tema sobre o amor permeia os discursos de Paulo nas demais epístolas a outros destinatários, como na epístola à igreja de Roma: “A ninguém devais coisa alguma, a não ser o amor com que vos ameis uns aos outros; porque quem ama aos outros cumpriu a lei” (*Romanos*, 13.8). Assim, o amor é a virtude suprema e todas as demais estão vinculadas a ele como origem e fundamento.

Na segunda epístola, em sua correspondência de instruções e aconselhamentos, Paulo parte do princípio de que as admoestações e os ensinamentos já haviam sido ministrados anteriormente, enfatizando agora o valor da prova de que o amor se revela pelas ações. Por isso, ele se coloca tanto no lugar de quem é beneficiário da manifestação do amor de Deus, como também de quem se predispõe a compartilhar desse amor aos outros.

Bendito seja o Deus e Pai de nosso Senhor Jesus Cristo, o Pai das misericórdias e Deus de toda a consolação, que nos consola em toda a nossa tribulação, para que também possamos consolar os que estiverem em alguma tribulação, pela consolação com que nós mesmos somos consolados por Deus (2Cor. 1.3-4). Porque em muita tribulação e angústia de coração vos escrevi, com muitas lágrimas, não para que vos entristecêsseis, mas para que conhecêsseis o amor que abundantemente vos tenho (2Cor. 2.4).

No introito desta segunda epístola à igreja de Corinto, Paulo deixa revelado seu *ethos* que se enuncia a partir de costumes da tradição judaica. Kruse (2008, p. 60) afirma que a expressão *Blessed be God*³⁵⁴ faz parte da liturgia judaica nas

³⁵⁴ *Blessed be God* é uma tradução da Bíblia King James. Na nova versão a tradução é *Praise be to the God*. Para a maioria das traduções em língua portuguesa se manteve “Bendito seja o Deus” [...].

sinagogas, desde o Velho Testamento. Em relação à tradição judaica, Paulo acrescenta um novo elemento à expressão: “Bendito seja o Deus e Pai de nosso Senhor Jesus Cristo”. Nessa atitude de agradecimento, como rito judaico, Paulo inclui em sua gratidão, de forma indireta, a figura de Jesus Cristo como filho de Deus.

Outro destaque no texto desta introdução da epístola de Paulo é verificado no uso da palavra consolação. Kruse (2008, p. 61) explica que o termo grego παρακαλεω tem dois sentidos distintos: exortar e consolar. No sentido de exortar o uso era comum entre os gregos e judeus helênicos. No sentido de consolo ou conforto, a aplicação do termo é mais frequente na *Septuaginta*. Observa-se que o sentido de consolação, identificado no texto de Paulo, remonta também aos textos proféticos em uma relação de intertextualidade. Esse fato contribui para os sentidos que Paulo procura extrair de seu discurso, ao mencionar a consolação que vem de Deus como fonte para consolação aos outros.

O reconhecimento da consolação de Deus nutre em Paulo a capacidade de se abrir, através da correspondência, diante da igreja de Corinto, a fim de colocar-se como sujeito que emite um dizer verdadeiro sobre si mesmo. A esse respeito, encontra-se nas pesquisas de Foucault, sobre a espiritualidade cristã na Antiguidade, um comentário pertinente a esse comportamento de Paulo, diante de seus destinatários. Foucault (2010a, p. 325) aponta que “o dizer verdadeiro sobre si mesmo tornou-se um princípio fundamental na relação do sujeito consigo mesmo e um elemento necessário ao pertencimento do indivíduo a uma comunidade”. Nesse contexto, quando Paulo declara: “Porque em muita tribulação e angústia de coração vos escrevi, com muitas lágrimas” [...], ele revela um *ethos* parresiástico, demonstrando coragem e ousadia em expor-se diante de seus destinatários. Na conclusão de sua confissão, ele declara: “para que conhecêsseis o amor que abundantemente vos tenho”. Paulo efetiva seus argumentos com seu próprio exemplo, como modelo para aquela comunidade sob sua liderança.

14.2 O AMOR PROMOVE A UNIÃO

A primeira epístola de Paulo à igreja de Corinto toca em vários assuntos que estavam causando perturbações e dissensões entre os participantes daquela comunidade. Na concepção de Heyer (2008, p. 115), pode-se considerar que uma

grande dificuldade encontrada por Paulo era lidar com um grupo heterogêneo em vários aspectos: gregos, judeus, ricos, pobres, intelectuais, iletrados, escravos, livres, entre outras desigualdades. Um dos momentos cruciais das desavenças ocorriam pontualmente no evento que marcava a celebração da ceia. Heyer (2008, 115) relata que o ritual da ceia, propriamente dito, era antecedido por uma ceia ordinária em que cada um era responsável pela sua própria refeição. As diferenças eram visivelmente realçadas entre os que possuíam maiores condições financeiras para aquisição dos alimentos para aquele momento estipulado, em relação aos menos favorecidos. Assim, o clima para a realização da segunda parte era totalmente desfavorável. A esse respeito, Becker (2007, p. 359) também contribui com suas informações, apontando que na primeira parte daquele cerimonial, a comunhão dos fiéis deveria expressar-se no momento da refeição comum. Na segunda parte, o lugar central deveria ser ocupado pelo exercício das palavras de instituição do memorial, que transmitiam à comunidade a lembrança da morte sacrificial e salvadora de Jesus Cristo.

Supostamente, Paulo deve ter recebido queixas a respeito daquelas ocorrências, que estavam promovendo alterações no verdadeiro sentido daquelas reuniões. Ele reage de modo enfático para tratar o problema e exortar sobre a falta de união que estava ocorrendo e a ausência da disposição em compartilhar. Seu *ethos*, na escrita da epístola, se mostra enérgico, mas ao mesmo tempo paciente para repetir todas as instruções já conhecidas. O amor deveria ser o ingrediente principal no ambiente daquele ajuntamento, que acontecia em espaços de tempo determinados por cada comunidade.

Porque, antes de tudo, ouço que quando vos ajuntais na igreja há entre vós dissensões; e em parte o creio (1Cor. 11.18) porque quando comeis, cada um toma antes de outrem a sua própria ceia; e assim um fica com fome e outro se embriaga. Não tendes porventura casas onde comer e beber? Ou desprezais a igreja de Deus, e envergonhais os que nada têm? Que vos direi? Louvar-vos-ei? Nisto não vos louvo (1Cor. 11. 21-22).

Paulo evoca os problemas que circundavam o acontecimento do memorial da ceia do Senhor para corrigir as discrepâncias que estavam causando as distorções do verdadeiro significado daquela ordenança de Jesus: “Fazei isto em memória de mim”. Por meio desta citação, Paulo atualiza o modelo que deveria ser seguido na celebração da ceia.

[...] Porque eu recebi do Senhor o que também vos entreguei: que o Senhor Jesus, na noite em que foi traído, tomou pão; e, havendo dado graças, o partiu e disse: Isto é o meu corpo que é por vós; fazei isto em memória de mim. Semelhantemente também, depois de cear, tomou o cálice, dizendo: Este cálice é o novo pacto no meu sangue; fazei isto, todas as vezes que o beberdes, em memória de mim. Porque todas as vezes que comerdes deste pão e beberdes do cálice estareis anunciando a morte do Senhor, até que ele venha (1Cor. 11.23-26).

Pode-se pensar que através da igreja primitiva, em Jerusalém, originou-se o costume de reunião para compartilhar da ceia. Por certo, deveria haver um espírito de comunhão que com o passar do tempo foi se descaracterizando. O significado mais profundo do cerimonial da ceia pressupõe como pano de fundo o verdadeiro sentido do amor. O memorial tem como finalidade lembrar o sacrifício de Jesus na cruz, dando seu corpo e seu sangue pela humanidade. Paulo traz à memória de seus destinatários a cena da última ceia realizada por Jesus, no acontecimento da páscoa judaica.

Entre alguns estudiosos que levantam certos questionamentos sobre a fonte usada por Paulo na descrição da cena da última ceia, Heyer (2008, p. 116) atenta para alguns pontos a respeito do intertexto desta descrição de Paulo com a do Evangelho de Lucas.

E tomando pão, e havendo dado graças, partiu-o e deu-lho, dizendo: Isto é o meu corpo, que é dado por vós; fazei isto em memória de mim. Semelhantemente, depois da ceia, tomou o cálice, dizendo: Este cálice é o novo pacto em meu sangue, que é derramado por vós (Lucas, 22.19-20).

De acordo com informações de Heyer (2008, p. 117) a fonte que foi utilizada por Lucas, no relato da ceia pascoal, deve ter sido a mesma usada por Paulo, já que a escrita desta epístola é anterior à dos evangelhos. Com essa citação, Paulo procura resgatar o verdadeiro significado da celebração, destacando a importância dos elementos simbolizados por meio do pão e do vinho. Os efeitos de intertextualidade entre os dois textos contribuem como recurso argumentativo para os ensinamentos de Paulo. Em sua homilia sobre esta passagem bíblica, João Crisóstomo faz a seguinte indagação retórica: “Cristo deu o seu corpo e tu, não dás igualmente nem o pão comum?” (*Homilia*, XXVII. 24) Para Crisóstomo, o foco de atenção dos conselhos de Paulo estava centrado no problema das divisões entre os participantes da igreja de Corinto que se agravavam no momento das reuniões de participação da ceia. Assim, Crisóstomos argumenta: “A igreja, de fato, não foi construída para nos

dividirmos quando nos reunimos, mas a fim de nos unirmos quando divididos” (*Homilia*, XXVII. 22).

Através do recurso da citação, Paulo transmite seus ensinamentos, exortando seus leitores a respeito do verdadeiro significado do pão e do vinho no ato daquela celebração. A representação daqueles símbolos estava sendo desvirtuada, pois nos ajuntamentos o partir do pão servia para realçar as desigualdades entre os grupos e o vinho para embriaguez daqueles que se afastaram dos propósitos daquele memorial.

Paulo dá sequência às suas exortações e ensinamentos quanto à união da igreja pelos laços do amor, lançando mão do uso da metáfora das funções de partes do corpo. Há de se notar que o uso dessa metáfora, como recurso argumentativo, é identificado em alguns textos da Antiguidade. Um exemplo desse uso é encontrado em Aristóteles, quando ele reflete: “assim como o olho, a mão, o pé e em geral cada parte do corpo tem evidentemente uma função própria, poderemos assentar que o homem, do mesmo modo, tem uma função à parte de todas essas? [...] (*Ética a Nicômaco*, I.1098a). Aristóteles usa esta metáfora como analogia às diferentes funções que cada pessoa exerce e o significado que isto resulta em cada um. Na epístola de Paulo, o uso desta mesma metáfora, relacionada ao *tópos* “união do corpo” é mais amplo e detalhado, indo além da aplicação feita por Aristóteles, adquirindo novos sentidos naquele contexto.

Pois em um só Espírito fomos todos nós batizados em um só corpo, quer judeus, quer gregos, quer escravos quer livres; e a todos nós foi dado beber de um só Espírito. Porque também o corpo não é um membro, mas muitos. Se o pé disser: Porque não sou mão, não sou do corpo; nem por isso deixará de ser do corpo. E se a orelha disser: Porque não sou olho, não sou do corpo; nem por isso deixará de ser do corpo. Se o corpo todo fosse olho, onde estaria o ouvido? Se todo fosse ouvido, onde estaria o olfato? Mas agora Deus colocou os membros no corpo, cada um deles como quis. E, se todos fossem um só membro, onde estaria o corpo? Agora, porém, há muitos membros, mas um só corpo. E o olho não pode dizer à mão: Não tenho necessidade de ti; nem ainda a cabeça aos pés: Não tenho necessidade de vós. Antes, os membros do corpo que parecem ser mais fracos são necessários; e os membros do corpo que reputamos serem menos honrados, a esses revestimos com muito mais honra; e os que em nós não são decorosos têm muito mais decoro, ao passo que os decorosos não têm necessidade disso. Mas Deus assim formou o corpo, dando muito mais honra ao que tinha falta dela, para que não haja divisão no corpo, mas que os membros tenham igual cuidado uns dos outros (1Cor. 12.13-25).

Em seu comentário da primeira epístola aos Coríntios, Brakemeier (2008, p. 164) analisa algumas questões enfrentadas por Paulo em relação aos problemas

existentes naquela comunidade. Este autor procura identificar o modo como Paulo relaciona diversidade e unidade, através da imagem do corpo humano e seus membros. Brakemeier (2008, p.165) relata que na tradição estoica essa metáfora era recorrente e também fazia parte da fábula de Menenio Agripa³⁵⁵ como aquele personagem que conseguiu debelar um conflito de classe em Roma, usando esta metáfora como estratégia retórica de persuasão, no desenvolvimento do *tópos* “união do corpo”.

Ao usar uma metáfora que circulava como origem em um lugar comum, Paulo extrai dela aplicações bem específicas à realidade vivenciada por aquela comunidade, para unir a ideia de diversidade com a de unidade. As indagações retóricas vão sendo colocadas para reflexão da importância do papel que cada membro exerce para funcionamento do corpo. Portanto, não há distinção para nenhum membro do corpo, pois cada um tem a sua especificidade, sem condições de um tomar o lugar do outro, ou esperar que outro exerça o papel que é próprio de cada um. É nessa direção do raciocínio que Paulo coloca a importância da unidade na adversidade: “E, se todos fossem um só membro, onde estaria o corpo? Agora, porém, há muitos membros, mas um só corpo”. Nas instruções de Paulo, o elo que une os membros em um só corpo é o amor, não pela capacidade e sabedoria humana, mas o amor que provém de Deus. A esse respeito, Schreiner (2015, p. 308) compreende que esta unidade defendida por Paulo se manifesta no cuidado de um pelo outro, de modo que todos tenham oportunidade de participar das alegrias ou tristezas uns dos outros. Nessas condições, os membros tornam-se um só corpo, sem distinções ou privilégios.

No último capítulo da primeira epístola aos participantes da comunidade de Corinto, Paulo incentiva-os a colocar em prática os seus ensinamentos anteriores, ajudando alguns grupos da igreja de Jerusalém que por razões não mencionadas estavam enfrentando algumas necessidades.

No primeiro dia da semana cada um de vós ponha de parte o que puder, conforme tiver prosperado, guardando-o, para que se não façam coletas

³⁵⁵ Tito Lívio (*ab vrbe condita*, II. 32-33) conta que Menenio narrou aos soldados uma fábula sobre as partes do corpo humano e como cada uma tinha seu propósito no objetivo maior, que é o funcionamento do corpo. O resto do corpo acreditou que o estômago estava se aproveitando e, assim, resolveu parar de nutri-lo. Logo, outras partes começaram a ficar fatigadas e incapazes de funcionar, pois perceberam que o estômago tinha uma função e o resto do corpo era nada sem ele. Na história, o estômago representa os patrícios e o resto do corpo, a plebe. No fim, foi firmado um acordo entre os dois grupos.

quando eu chegar. E, quando tiver chegado, mandarei os que por carta aprovardes para levar a vossa dádiva a Jerusalém; (1Cor. 16. 2-3).

Segundo Heyer (2008, 123), a ideia de unidade da igreja é abrangente para além dos limites de Corinto. No fechamento da primeira epístola, Paulo orienta a igreja sobre a oferta que deveria ser enviada à igreja de Jerusalém. Não se sabe ao certo que tipo de necessidade havia naquela igreja, mas a igreja de Corinto já estaria ciente do problema. Becker (2007, p. 371) avalia que Paulo não se deteve nas causas do empobrecimento de grupos da comunidade primitiva de Jerusalém. Aquela pobreza era motivo suficiente para despertar nas comunidades cristãs a responsabilidade de levar as cargas uns dos outros, como o próprio Paulo escreve também aos gálatas: “Levai as cargas uns dos outros, e assim cumprireis a lei de Cristo”³⁵⁶ (Gál. 6.2).

Heyer (2008, 123) enfatiza a postura de Paulo em unir dois mundos: gregos e judeus. Esta não era somente uma prova de amor e solidariedade, mas também de união mais ampla das igrejas como corpo de Cristo.

De modo geral, há uma concordância de que na segunda epístola à igreja de Corinto, Paulo dá mais ênfase às suas instruções e fornece mais detalhes sobre a importância de ofertar, não como obrigação ou imposição, mas como demonstração de amor. Ele inicia suas admoestações com o exemplo das igrejas da Macedônia, como argumento de convencimento.

Também, irmãos, vos fazemos conhecer a graça de Deus que foi dada às igrejas da Macedônia; como, em muita prova de tribulação, a abundância do seu gozo e sua profunda pobreza abundaram em riquezas da sua generosidade (2Cor. 8.1,2). Ora, assim como abundais em tudo: em fé, em palavra, em ciência, em todo o zelo, no vosso amor para conosco, vede que também nesta graça abundeis. Não digo isto como quem manda, mas para provar, mediante o zelo de outros, a sinceridade de vosso amor; pois conheceis a graça de nosso Senhor Jesus Cristo, que, sendo rico, por amor de vós se fez pobre, para que pela sua pobreza fôsseis enriquecidos. E nisto dou o meu parecer; pois isto vos convém a vós que primeiro começastes, desde o ano passado, não só a participar mas também a querer; agora, pois, levai a termo a obra, para que, assim como houve a prontidão no querer, haja também o cumprir segundo o que tendes. Porque, se há prontidão de vontade, é aceitável segundo o que alguém tem, e não segundo o que não tem. Pois digo isto não para que haja alívio para outros e aperto para vós, mas para que haja igualdade, suprimdo, neste tempo presente, na vossa abundância a falta dos outros, para que também a abundância deles venha a suprir a vossa falta, e assim haja igualdade; como está escrito: Ao que muito colheu, não sobrou; e ao que pouco colheu, não faltou (2Cor. 8. 7 -15).

³⁵⁶ A lei de Cristo é: “Um novo mandamento vos dou: que vos ameis uns aos outros como eu vos amei a vós” (João, 13.34).

Além de Paulo fazer menção à atitude dos cristãos da Macedônia como exemplo, ele também lança mão da citação para reforçar seus argumentos. Ele remete seu dito às experiências do povo de Israel na caminhada do deserto, quando eram alimentados pelo maná que caía do céu. Como de costume, ela afirma está escrito, mas não indica a citação “Ao que muito colheu, não sobrou; e ao que pouco colheu, não faltou”, texto este que pode ser identificado no livro de *Exôdo*.³⁵⁷ Com referência ao maná, todos se saciavam e não faltava e nem sobrava o alimento, pois o abastecimento era especificamente para o consumo diário. Kruse (2008, p. 154) interpreta esta citação como uma ilustração para mostrar o senso de igualdade, na experiência da comunidade israelita. Quando Deus provinha o maná do céu, cada família recolhia a quantidade suficiente para os habitantes de sua tenda. Havia igualdade entre todos, cada família recolhia o maná de acordo com suas necessidades. Com esta citação, Paulo centraliza seu foco na igualdade como relevância para as comunidades cristãs.

No ano anterior, época em que foi escrita a primeira epístola, os cristãos de Corinto haviam contribuído para ajudar a igreja de Jerusalém. Na segunda epístola, Paulo relembra: [...] “primeiro começastes, desde o ano passado, não só a participar mas também a querer”[...]. A manifestação de amor da igreja de Corinto para com a de Jerusalém serviu de exemplo às igrejas da Macedônia, como o próprio Paulo relata:

[...] porque bem sei a vossa prontidão, pela qual me glorio de vós perante os macedônios, dizendo que a Acaia está pronta desde o ano passado; e o vosso zelo tem estimulado muitos (2Cor. 9.2).

Na sequência da segunda epístola, Paulo continua animando e incentivando a igreja a agir com amor e fidelidade, pois Deus ama ao que oferta com inteireza de coração.

Cada um contribua segundo propôs no seu coração; não com tristeza, nem por constrangimento; porque Deus ama ao que dá com alegria (2Cor. 9.7).

O termo referente a amor,³⁵⁸ usado no grego como *ágape* (ἀγάπη), é identificado na escrita de Paulo, indistintamente, tanto com referências ao amor fraternal, quanto ao

³⁵⁷ Quando, porém, o mediam com o gômer, nada sobejava ao que colhera muito, nem faltava ao que colhera pouco; colhia cada um tanto quanto podia comer (Êxodo, 16.18). Gômer é uma medida de secos, equivalente a mais ou menos um litro e meio.

³⁵⁸ Na tradução Vulgata o termo amor tem uso distinto para amor fraternal e amor de Deus: *et caritate ex nobis in vobis*, (2Cor. 8.7 no vosso amor para conosco) e *hilarem enim datorem diligite* Deus (2Cor. 9.7 Deus ama ao que dá com alegria).

amor de Deus. Na culminância de suas instruções, Paulo destaca que o amor que impulsiona o ato de ofertar se reverte em favor dos que contribuem:

Ora, aquele que dá a semente ao que semeia, e pão para comer, também dará e multiplicará a vossa sementeira, e aumentará os frutos da vossa justiça (2Cor. 9.10).

Através da interdiscursividade desses ensinamentos de Paulo, percebe-se, através de seus conselhos, um princípio judaico norteador do ato de ofertar, como identificado em *Malaquias* 3.10.³⁵⁹ O posicionamento de Paulo indica que a recompensa dada por Deus a quem contribui com alegria não se firma no campo da troca, mas na recompensa natural, pela disponibilidade de quem age impulsionado pelo amor ao próximo, sabendo que Deus supre mais do que o suficiente. Pensar no outro é uma forma de estabelecer a permanência do amor nos relacionamentos e sobretudo, a união que faz refletir o amor de Deus.

O incentivo e estímulo que Paulo exerce sobre a igreja de Corinto, quanto à manifestação de amor ao ajudar os outros, também está presente em suas epístolas às outras igrejas, como a de Roma, a da Galácia e de Filipos. Portanto, seu *ethos* se mostra como ajudador e colaborador, passando para seus leitores o valor da unidade em meio à diversidade de etnias, nível social e intelectual, entre outras, e o valor do ato de doar como prova de amor.

14.3 A GRANDEZA DO AMOR

O capítulo treze³⁶⁰ da primeira epístola aos Coríntios pode ser interpretado como um hino³⁶¹ ao amor, nos termos que Brakemeier (2008, p. 171) sustenta: “Pode-se

³⁵⁹ Trazei todo o dízimo ao Tesouro da Casa, para que haja alimento em minha casa; testai-me agora nisto! – diz o Eterno dos Exércitos – (e vereis) se não vos abrirei as janelas do céu e vos derramarei uma bênção, para que haja mais do que o suficiente (*Mal.* 3.10; Bíblia Hebraica).

³⁶⁰ Ainda que eu falasse as línguas dos homens e dos anjos, e não tivesse amor, seria como o metal que soa ou como o címbalo que retine. E ainda que tivesse o dom de profecia, e conhecesse todos os mistérios e toda a ciência, e ainda que tivesse toda fé, de maneira tal que transportasse os montes, e não tivesse amor, nada seria. E ainda que distribuisse todos os meus bens para sustento dos pobres, e ainda que entregasse o meu corpo para ser queimado, e não tivesse amor, nada disso me aproveitaria. O amor é sofredor, é benigno; o amor não é invejoso; o amor não se vangloria, não se ensoberbece, não se porta inconvenientemente, não busca os seus próprios interesses, não se irrita, não suspeita mal; não se regozija com a injustiça, mas se regozija com a verdade tudo sofre, tudo crê, tudo espera, tudo suporta. O amor jamais acaba; mas havendo profecias, serão aniquiladas; havendo línguas, cessarão; havendo ciência, desaparecerá; porque, em parte conhecemos, e em parte profetizamos; mas, quando vier o que é perfeito, então o que é em parte será aniquilado. Quando eu era menino, pensava como menino; mas, logo que cheguei a ser homem, acabei com as coisas de menino. Porque agora vemos como por espelho, em enigma, mas então veremos face a face; agora conheço em parte, mas então conhecerei plenamente, como também sou plenamente

perfeitamente falar num “hino” ao amor ou num “cântico”, embora não se trate de poesia em sentido rígido, e, sim, de prosa lavrada em estilo solene e lapidado”. Fato este que se justifica, pois sua mensagem evoca exatamente o louvor à grandeza de um amor, que segundo Stern (2008, p. 520), se expressa em “atos de benevolência, bondade e misericórdia, nos quais mente e vontade estão unidos, porque receberam de Deus a motivação e o poder.”

Ruden (2013, p.193) destaca o uso da metáfora usada por Paulo, logo no início do capítulo: “se não tivesse amor, seria como o metal que soa ou como o címbalo que retine”.³⁶² No contexto em que são introduzidas essas reflexões sobre o amor havia uma preocupação de harmonização na convivência daquela comunidade. Um dos fatos que agravava as desavenças era certo tumulto que ocorria na hora do ajuntamento, por causa das línguas estranhas que eram pronunciadas ao mesmo tempo. Paulo usa o recurso retórico da metáfora para exatamente alertar que tudo aquilo poderia acontecer, mas se o amor estivesse ausente, tudo aquilo seria como o metal que soa ou como címbalo que retine. Esta menção àqueles sons³⁶³ altissonantes é relacionada às orgias nas festas profanas, frequentes desde a Grécia antiga, portanto era efetivamente uma imagem negativa para o contexto dos cristãos. Com esse argumento metafórico, Paulo intensifica suas instruções, mostrando que o amor é base para união de todos como um só corpo.

Paulo aponta mais diretamente para o tema amor como norteador dos seus ensinamentos. Ela usa uma estratégia lógica para definir os vários sentidos que podem ser extrair do amor em forma de ação. A partir de então, ele começa apresentar o amor como personificação, mostrando o que ele é como fator positivo e o que não é, como negativo, ou seja, o amor é sofredor, é benigno; amor não é invejoso, não busca os seus próprios interesses, não se irrita, não suspeita mal, não se regozija com a injustiça. Na composição desses conceitos, ele usa a estratégia

conhecido. Agora, pois, permanecem a fé, a esperança, o amor, estes três; mas o maior destes é o amor (1Cor. 13.1-13).

³⁶¹ Em seus estudos sobre o apóstolo Paulo, Ruden (2013, p. 193) comenta que só alcançou o significado deste hino ao amor, descrito por Paulo, quando ela leu o texto no grego *koiné*, chegando a seguinte conclusão: “O amor é algo que já existe, algo que atrai de volta a si a mente e o coração”.

³⁶² Ruden (2013, p. 193) comenta que no contexto em que é introduzido o texto de 1Coríntios 13, havia uma preocupação de harmonização na convivência daquela comunidade. Um dos fatos que agravava as desavenças era um certo tumulto que ocorria na hora do ajuntamento, por causa das línguas estranhas que eram pronunciadas ao mesmo tempo.

³⁶³ Segundo Brakemeier (2008, p.172), o *chalcos* - χαλκος (bronze) deve ser imaginado como uma espécie de gongo, e o *kymbalon* (címbalo) como uma vasilha de metal que se batia, produzindo um som muito estridente.

das oposições, ideia positiva e ideia negativa como um jogo argumentativo para provocar retoricamente a rejeição do lado negativo da questão. Em seguida, são apresentadas algumas qualidades positivas de um amor personificado: o amor se regozija com a verdade tudo sofre, tudo crê, tudo espera, tudo suporta. A sequência do raciocínio é lógica³⁶⁴ pois a personificação induz à ideia do efeito da ação na prática da vida do indivíduo. De acordo com as observações de Lakoff e Johnson (2002, p. 89), conceber algo abstrato em termos humanos tem um poder explicativo que facilita a compreensão no campo da linguagem. Pode-se dizer então que as qualidades humanas aplicadas à ideia de amor, como o amor tudo sofre, o amor tudo suporta, entre outras, funcionam como expressões metafóricas que identificam a metáfora ontológica: O AMOR É UMA PESSOA. Com a aplicação deste conceito metafórico ficam realçadas as boas qualidades humanas que podem ser aplicadas ao entendimento do amor como uma entidade abstrata.

Por meio dessa construção personificada, Paulo aponta que “o amor se regozija com a verdade” (Ἡ ἀγάπη συγχαίρει δὲ τῇ ἀληθείᾳ). De acordo com essa concepção, Foucault identifica que o verdadeiro amor contém as características da *aletheía* (ἀληθεία), de acordo com seus sentidos³⁶⁵ na cultura grega. Na visão de Foucault (2011, p.194), o verdadeiro amor e a verdadeira vida são duas instâncias que desde o platonismo se pertencem, sendo que o chamado platonismo cristão retoma amplamente este tema. Na exposição de Foucault (2011, p. 309), com base histórica nos dois primeiros séculos d.C., o verdadeiro amor impulsiona o cuidado de si e o cuidado do outro, sendo a verdadeira vida o propósito de culminância da passagem da vida terrena para a vida eterna.

Na concepção de Ciampa e Rosner (2014, p. 918), o amor é o tema central do ético em Paulo. As reflexões do tema amor na epístola enfatizam diferentes dimensões já estabelecidas na cultura hebraica, nos ensinamentos do Velho Testamento. O texto da epístola dialoga fundamentalmente com comentários da lei de Moisés: “Amarás ao teu próximo como a ti mesmo” (Lev. 19.18). Este é um princípio básico do judaísmo que também é atualizado no Novo Testamento.

³⁶⁴ Kierkgard (2005, p.308), em sua análise de 1Cor. 13, faz a seguinte reflexão filosófica: “Mas o amor verdadeiro, o amor que se sacrifica, ama toda e qualquer pessoa de acordo com seu caráter próprio, pois ele não procura seu interesse.”

³⁶⁵ Sentidos da *aletheía*: dizer sincero, não dissimulado, que não engana; não altera e nem acrescenta; é reto, conforme a retidão; existe e se mantém em detrimento de qualquer mudança.

No texto de 1*Coríntios* 13 verifica-se um efeito de interdiscursividade que permite a leitura de diferentes discursos que estão interpostos à linearidade textual no ato enunciativo. Becker (2007, p. 88) comenta que Paulo mostra, na escrita de suas epístolas, que parte de sua formação é helenística. Becker (2008, p. 90) ainda enfatiza que “não se pode ignorar as referências formais e de conteúdo da tradição helenística no assim chamado hino ao amor.” Este autor pondera que sem o cuidado destas constatações, dificilmente se conseguirá uma descrição adequada do pano de fundo histórico cultural deste texto. A partir deste entendimento, observa-se que alguns pontos de contato entre Paulo e Platão podem ser identificados através de partes de seus discursos.

A primeira identificação constatada pode ser autenticada na fala de Agatão, nos diálogos da obra de Platão *O Banquete* (*O Simpósio*), que tem como discussão exatamente o tema “amor”. Agatão faz uma descrição do amor que em algumas partes coincide com a de Paulo.

Agatão – O amor não comete nem sofre injustiça. Além da justiça, da máxima temperança ele compartilha (*O Banquete*, 196b)³⁶⁶.

Paulo – O amor não se regozija com a injustiça, mas se regozija com a verdade; tudo sofre, tudo crê, tudo espera, tudo suporta (1*Cor.* 13. 6,7).

Levando em conta que Paulo teve sua formação inicial em um ambiente culturalmente eclético, decerto, vivendo a experiência de uma educação helenístico-judaica, não é possível negar sua competência como um patrimônio próprio, que ele soube utilizar e adequar aos ensinamentos dos princípios cristãos. Paulo parte de um lugar comum para refletir sobre o tema referente ao amor, desenvolvendo e acrescentando outros elementos ao que já era discutido desde os antigos gregos. A grande contribuição de Paulo é situar essa concepção filosófica de amor à realidade das comunidades cristãs, as quais ele orientava, indicando em Deus a sublime fonte desse amor. Vale lembrar que Paulo usa o termo grego *ágape* (ἀγάπη) referente a amor, como usado na *Septuaginta*, e não éros (έρως) como no *Banquete* em Platão, ou *phília* (φιλία), como usado em Aristóteles. Na expectativa da impossibilidade de se alcançar os significados mais profundos do que representa o amor verdadeiro, e o total conhecimento de Deus, que é a origem e a fonte desse amor, Paulo reflete: “Porque agora vemos como por espelho, em enigma, mas então veremos face a

³⁶⁶ Tradução de Cavalcante de Souza.

face; agora conheço em parte, mas então conhecerei plenamente, como também sou plenamente conhecido” (1Cor. 13.12).

Em sua análise desse verso, Stern (2008, p. 521) sugere que se faça uma comparação dessa passagem com a alegoria da caverna,³⁶⁷ na obra *A República*. Por meio desta alegoria, Platão reflete sobre as consequências do aprisionamento na escuridão da ignorância, em que o olhar é impossibilitado de alcançar a luz como forma de captar a realidade. No transcorrer do diálogo, é aventada a possibilidade da libertação e as mudanças e transformações que ela pode causar.

[...] se o arrancarem à força da sua caverna, o obrigarem a subir a encosta rude e escarpada e não o largarem antes de o terem arrastado até a luz do Sol, não sofrerá vivamente e não se queixará de tais violências? E, quando tiver chegado à luz, poderá, com os olhos ofuscados pelo seu brilho, distinguir uma só das coisas que ora denominamos verdadeiras? [...] Precisaria, creio, habituar-se para contemplar o mundo superior. De início, perceberia mais facilmente as sombras; ao depois, as imagens dos homens e dos outros objetos refletidos na água; por último, os objetos e, no rosto deles, o que se encontra no céu e o próprio céu [...] (*A República* (VII. 516a).

O questionamento de Platão sobre a condição de escuridão que aprisiona encontra solução no poder da luz que ilumina as trevas, e metaforicamente, a luz é a verdade. Pode-se dizer que o evangelho de João³⁶⁸ aponta a solução para esta questão: [...] “e conhecereis a verdade, e a verdade vos libertará”;³⁶⁹ em grego se destaca a

³⁶⁷ No interior da caverna permanecem seres humanos, que nasceram e cresceram ali. Ficam de costas para a entrada, acorrentados, sem poder mover-se, forçados a olhar somente a parede do fundo da caverna, sem se poder ver uns aos outros ou a si próprios. Atrás dos prisioneiros há uma fogueira, separada deles por uma parede baixa, por detrás da qual passam pessoas carregando objetos que representam homens e outras coisas viventes. As pessoas caminham por detrás da parede de modo que os seus corpos não projetam sombras, mas sim os objetos que carregam. Os prisioneiros não podem ver o que se passa atrás deles, e veem apenas as sombras que são projetadas na parede em frente a eles. Pelas paredes da caverna também ecoam os sons que vêm de fora, de modo que os prisioneiros, associando-os, com certa razão, às sombras, pensam ser eles as falas das mesmas. Desse modo, os prisioneiros julgam que essas sombras sejam a realidade (PLATÃO, *A República*, VII. 514a, 514c).

³⁶⁸ No contexto em que Jesus está revelando quem ele é, surge a afirmação “Eu sou a luz do mundo; quem me segue de modo algum andarão em trevas, mas terá a luz da vida (João, 8.12). Na sequência, João relata: Dizia, pois, Jesus aos judeus que nele creram: Se vós permanecerdes na minha palavra, verdadeiramente sois meus discípulos; e conhecereis a verdade, e a verdade vos libertará (João, 8.31,32).

³⁶⁹ Sobre esta expressão “a verdade vos libertará”, na obra *A Trindade* (IV. XVIII.24) Agostinho faz a seguinte reflexão: [...] “por isso, cremos que o mesmo acontecerá conosco quando a fé atingir a verdade. Eis como ele fala aos que crêm para que permaneçam na palavra da fé e passem à verdade, e, conduzidos à eternidade sejam libertados da morte: Se permanecerdes em minha palavra, sereis em verdade meus discípulos. E como lhe fosse perguntado: “Qual é a vantagem?”, diz em seguida: conhecereis a verdade. E de novo, como lhe dissessem: “Que aproveita aos mortais a verdade?”, diz: e a verdade vos libertará (João, 8.31,32). De que? Da morte, da corrupção, da mutabilidade. Pois a verdade é sempre imortal, incorruptível e imutável. Mas a verdadeira imortalidade, a verdadeira incorruptibilidade, a verdadeira imutabilidade é a eternidade.”

palavra *alétheia* (καὶ γνώσεσθε τὴν ἀλήθειαν, καὶ ἡ ἀλήθεια ἐλευθερώσει ὑμᾶς (João 8.32), com todos aqueles sentidos subjacentes a este termo verdade. É possível conjecturar que o apóstolo Paulo reúne as aplicações da alegoria de Platão com os ensinamentos de Jesus, como fundamentação de seus ensinamentos aos cristãos de Corinto, pois na base de seu discurso tornam-se possíveis outras leituras, na constitutividade do interdiscurso. Assim, os discursos constituintes se entrecruzam no ponto em que o discurso religioso se apoia no discurso filosófico para auxílio na compreensão da exposição do tema “o amor”.

Alguns pontos da aplicação desta alegoria de Platão podem ir ao encontro do que Paulo parece aproveitar em seu discurso. Platão fala da dificuldade para se enxergar a realidade, e por causa do aprisionamento na caverna, é impossível a captação da verdadeira imagem. Em Paulo, a impossibilidade para o ser humano é de ver a imagem de Deus e conhecê-lo plenamente, pelo motivo do ser humano estar acorrentado pelo pecado, em um corpo corruptível na escuridão das trevas. Para os leitores familiarizados com os textos de Platão, o efeito da intertextualidade se realiza pela aplicação da analogia da metáfora da caverna com partes dos ensinamentos que Paulo quer transmitir aos seus destinatários. E assim, as imagens validadas na memória dos leitores, quando trazidas para a enunciação, funcionam como recurso argumentativo.

A questão de que no presente, “vemos por espelho”³⁷⁰ em enigma” é interpretada por Agostinho (*A Trindade*, XV. 4. 15-16) na perspectiva de que espelho e enigma são dois termos usados por Paulo, representando uma mesma ideia, ou seja, a forma imperfeita de se ver Deus. Mas Paulo transpõe o presente apontando para a esperança do futuro: “agora conheço em parte, mas então conhecerei plenamente, como também sou plenamente conhecido”. É nessa perspectiva do futuro que Paulo conclui: Agora pois permaneça a fé, a esperança e o amor, mas o maior destes é o amor. Kierkegaard³⁷¹ (2005, p.280) compreende que o amor se encarrega da fé e da

³⁷⁰ Possivelmente, a superfície da água inspirou a criação do espelho. No livro de *Êxodo* há uma descrição da construção do tabernáculo e as peças que foram colocadas nos compartimentos. O espelho é citado como um utensílio para uso das mulheres. “Fez também a pia de cobre com a sua base de cobre, dos espelhos das mulheres que se reuniam, para servir à porta da tenda da congregação” (*Exôdo* 38.8)..

³⁷¹ Na segunda parte do livro “*As obras do amor*”, Kierkegaard (2005) explora o texto de 1 *Coríntios* 13 que pertence ao discurso constituinte religioso. A partir do discurso primeiro, o comentário é distribuído em capítulos com títulos distintos, transformando-se em discurso segundo, em relação ao discurso religioso. Porém, sua função no discurso constituinte filosófico passa a ser exercida como discurso primeiro, como resultado da dinâmica que ocorre no intercâmbio entre discursos

esperança, pois quem ama confia e espera. A ideia de permanecer remete ao amor que sustenta toda a existência, concluindo-se que a fonte deste amor vem de Deus, pela sua própria natureza de eternidade. Então, o fechamento da exaltação ao amor coloca este amor originário em Deus, e, quando praticado pelo indivíduo, apresenta todas essas características e qualidades identificadas e detalhadas pelo apóstolo Paulo. Na finalização da segunda epístola, no antepenúltimo versículo, Paulo apresenta uma síntese de todos os seus conselhos nas duas epístolas dirigidas à igreja de Corinto, sinalizando em sua conclusão³⁷² que a eficácia do amor é a base para o viver cristão.

Quanto ao mais, irmãos, regozijai-vos, sede perfeitos, sede consolados, sede de um mesmo parecer, vivei em paz; e o Deus de amor e de paz será convosco (2Cor. 13.11).

Na totalidade da escritura das duas epístolas de Paulo à igreja de Corinto, verifica-se uma superposição de vários discursos que são apreendidos de um já dito, apropriados para fortalecimento da escrita que revela a formação de discursos verdadeiros. Nessa perspectiva, Foucault esclarece que:

[...] não se trata de constituir para si um mosaico de proposições de diferentes origens, mas de constituir uma trama sólida de proposições que valham por prescrições, discursos verdadeiros que sejam ao mesmo tempo princípios de comportamento (FOUCAULT, 2010a, p. 320).

O tema religioso-filosófico “o amor” é norteador das epístolas de Paulo aos Coríntios, sendo a enunciação atravessada pelo discurso religioso, na vertente judaico-cristã, e também o filosófico-literário, que, em conjunto, cooperam para o robustecimento argumentativo da concepção de amor que ele quer passar para os destinatários de suas epístolas.

constituintes. Na análise de Almeida e Pires Jr. (2013, p. 78) há uma aproximação entre Foucault e Kierkegaard quando este com base em 1Coríntios 8.1 afirma: “O amor edifica”. Foucault remete a questão da edificação e da interioridade onde descer o mais profundo de si mesmo é instalar-se sobre si mesmo [...] e depois de edificado esse si mesmo, promove a reduplicação entre o si mesmo e o próximo.

³⁷² Kruse (2008, p. 215), em sua finalização da análise da segunda epístola aos Coríntios, conclui que essa exortação de Paulo, no fechamento da epístola, pressupõe uma grande dose de encorajamento para os cristãos que estão dispostos a ouvir e obedecer, como também uma indicação de que a fonte do poder para conduzir as ações está em Deus que representa toda a síntese do significado do amor.

15 CONSIDERAÇÕES FINAIS DA PARTE III

Esta terceira parte da pesquisa tem como pressupostos teóricos a abordagem da análise do discurso de base enunciativa, que toma como base as três provas do discurso, *ethos*, *pathos* e *logos*, a partir da concepção da retórica antiga. O discurso é considerado como *logos* pela forma de expressar o raciocínio pelo uso da palavra e a retórica exerce a função de organizar esse discurso de tal forma que possa atingir o *pathos*. De acordo com os postulados desta análise do discurso em foco, o enunciador manifesta seu *ethos* no discurso, posicionando-se discursivamente no ato enunciativo. O coenunciador é o receptor do discurso e seus sentimentos (*pathos*) são alcançados pelo efeito do discurso. Assim, o recurso do uso do *tópos* “falar franco” é determinante para a enunciação do discurso verdadeiro nas epístolas de Sêneca e Paulo, pois a franqueza é marca de sinceridade e afeto, estando diretamente relacionada ao *tópos* da amizade. Portanto, o “falar franco” está interligado a outros *tópoi*, de acordo com o contexto em que é usado.

Nas epístolas de Sêneca, a *parresía* como modalidade da verdade é perceptível na manifestação do *ethos* e é interligada à modalidade filosófica de como tratar a verdade, no gênero epistolar. Na análise das epístolas de Paulo, o *ethos* parresiástico se revela por meio de sua franqueza em transmitir a verdade profética que ele assume como missão evangelizadora e a manutenção da *koinonia*, comunhão entre os participantes da *ekklesía*, assembleia dos santos reunidos.

Entre as possibilidades de identificação de recursos perceptíveis como fonte para argumentação, nas epístolas selecionadas, são identificados os exemplos, como especificados por Aristóteles. Ao constatar o uso de exemplos no gênero epistolar nota-se que seu uso não se limita ao campo do exemplo histórico, que funciona como uma fonte eficaz na estratégia argumentativa. O exemplo pessoal no gênero epistolográfico, além da força persuasiva da importância da experiência pessoal do remetente, como meio de convencimento, gera uma oportunidade do Eu abrir-se diante do Tu, na escrita de si. O exemplo pessoal, por parte do remetente, é sinal de experiência em um determinado plano, que pode servir de fundamento para os ensinamentos. Este fato é observável nas epístolas de Sêneca e de Paulo. Assim, no *corpus* de análise o uso de exemplos históricos, ou seja, os retirados de uma fonte já reconhecida fornecem uma discursividade distinta daqueles exemplos resultantes da vivência do próprio remetente.

Nesse mesmo campo semântico, as citações também exercem uma função persuasiva no discurso, podendo ser tratadas como lugares comuns, regidos pela dedução, semelhante ao funcionamento da máxima em seu papel de proximidade com o entimema. As citações diferem dos exemplos pela forma de sua penetração no discurso, pois a voz que se introduz na enunciação exerce uma função de autoridade para fortalecer o posicionamento discursivo do enunciador. O apoio de uma voz externa causa o efeito de intertextualidade que permite o atravessamento de outros discursos no nível dialógico da linguagem.

Quanto ao uso de metáforas, Alexandre Júnior, em seus comentários na tradução da *Retórica* (2005, p. 48), conclui que existe uma correlação entre raciocínio metafórico e silogístico. Isso é indicado pela própria semelhança entre o uso retórico de metáfora e o de entimema, ou seja, parte-se do conhecido para o desconhecido, ou do concreto para o abstrato. Além desses fundamentos herdados de Aristóteles, quanto ao valor da metáfora no campo da argumentação, pode-se pensar também a metáfora conceitual como um indício da elaboração cognitiva do raciocínio na construção de conceitos metafóricos que se manifestam pela linguagem, pois a sede da metáfora é o pensamento.³⁷³

O uso da metáfora como argumento retórico, como indicado por Aristóteles (*Ret.* III. 11. 1412a) tem a função de indicar “as coisas apropriadas ao objeto em causa, mas não óbvias, tal como na filosofia é próprio do espírito sagaz estabelecer a semelhança mesmo com entidades tão diferentes”. Pode-se pensar que na Antiguidade, a imagem do atleta tornou-se um símbolo metafórico que ocupou relevância em um lugar comum de onde poderiam ser retiradas analogias variadas, com aplicações das mais diversas no campo da retórica. Sêneca e Paulo recorrem a este *tópos* do “cuidado do corpo”, representado pela figura do atleta, dando significados de acordo com o discurso constituinte que norteia a cada um. Este *tópos* é recorrente nas epístolas de Sêneca com diferentes aplicações. Na epístola catorze, Sêneca afirma: “Admito que é inata em nós a estima pelo próprio corpo, admito que temos o dever de cuidar dele” (*Ep.* 14.1). Com o uso da metáfora do atletismo, especialmente usada na epístola aos Coríntios, Paulo aproveita-se do

³⁷³ Segundo Lakoff e Johnson (2002) a sede da metáfora é o pensamento e não a linguagem. Uma abordagem da metáfora conceitual torna-se importante por mostrar como o homem pensa o mundo e o conceitualiza, manifestando na linguagem sua elaboração mental do mundo que o cerca. Sendo assim, o comportamento cotidiano do indivíduo identifica a forma de compreensão de suas experiências. Nesses termos, a herança cultural é fundamental na formação de conceitos.

favorecimento do ambiente, pois Corinto se situa como sede dos jogos ístmicos. Assim, Paulo demonstra sua inter-relação com a cultura local e também sua liberdade em salientar suas próprias tribulações, sem ser derrotado, com a imagem do atleta em seus cuidados e preparação, na meta para o alcance da vitória.

O que se pode observar na produção das epístolas de Sêneca a Lucílio e de Paulo aos Coríntios é a presença de um tema que se desenvolve na enunciação de acordo com o lugar e momento que cada um deles ocupa no ato enunciativo. Se Sêneca admite sua própria velhice, o tema sobre o tempo é essencial para o desenvolvimento de uma filosofia moral que ele desenvolve a partir da concepção estoica sobre a vida. Alguns *tópoi* são identificados no tratamento dos tópicos retirados do tema e o recurso da metáfora favorece a localização dos lugares comuns.

Na situação de Paulo, ele constata a desunião que havia se estabelecido na igreja de Corinto, assim, o assunto de sua epístola se desenvolve em torno do tema o amor. Nas duas epístolas à igreja de Corinto, Paulo orienta as suas instruções em torno de várias facetas ligadas ao tema amor, lançando mão de recursos originários de um lugar comum que abriga opções variadas na composição do tema, fornecidos pelo discurso religioso, filosófico e literário.

O *tópos* “falar franco”, os argumentos retóricos e os temas desenvolvidos nas epístolas de Sêneca e de Paulo se revestem de uma discursividade originária no discurso constituinte que determina o posicionamento discursivo que cada enunciador ocupa na composição do gênero epistolográfico.

Em Sêneca, o tema amor tem algumas aproximações com os ensinamentos paulinos, mas as referências ao tema se limitam à ideia de amizade e gratidão entre os humanos, com base na aquisição da sabedoria.

A amizade estabelece entre nós uma comunhão total de interesses; nem a felicidade nem a adversidade são fenômenos individuais: vivemos para a comunidade. (*Ep.* 48.2) [...] apenas o sábio sabe amar e sabe ter amizade. Ora, manifestar gratidão é um componente do amor e da amizade (*SÊNECA, Ep.* 81.12).

Embora o tema amor não esteja no primeiro plano do discurso de Sêneca, ele faz algumas referências ao seu valor, defendendo que a amizade é um instinto natural (*Ep.* 9.18). Assim, ele cita uma máxima para servir de conselho a Lucílio: “Se que queres ser amado, ama”. Para Sêneca, a sabedoria capacita a condição de amor.

Nesse sentido, ele afirma: “a filosofia ensina-nos a respeitar o divino e amar o humano” (*Ep.* 90.3). Como pode ser percebido, o conceito de deus em Sêneca não concebe uma relação pessoal, pois ele está presente na natureza, mas não dispõe de uma forma de relacionamento individual com o homem. Sêneca admite que no âmbito da filosofia estoica o valor do respeito está vinculado à divindade, mas o amor somente se presentifica nas relações humanas. Isto se explica pela concepção da imanência de Deus.

Sêneca afirma textualmente: “apenas o sábio sabe amar, apenas o sábio sabe ter amizade” (*Ep.* 81.12). Essa premissa é resultante de suas confabulações sobre gratidão e ingratidão, ao longo da epístola oitenta e um, que ele finaliza construindo a seguinte máxima: “Não há ódio mais violento do que o proveniente de um benefício não honrado” (*Ep.* 81.32). Sêneca admite o amor no plano material e o liga à virtude que se alcança pela sabedoria, que na epístola de Paulo é referida como sabedoria deste mundo. Assim, virtude e vício para Sêneca são concebidos no campo material, enquanto Paulo se refere à virtude como frutos do espírito e vícios como frutos da carne. Nesses termos, Segurado e Campos (1991, p. xxxiv) em seus comentários da tradução, comenta que é inegável o materialismo dos estoicos, por entenderem que tudo é de natureza material, inclusive o espírito, de acordo com a teoria dos corpóreos e incorpóreos.

Nos ensinamentos de Paulo, o cuidado de si tem um caráter apocalíptico, ou seja, preparação para a volta de Cristo que pressupõe a ressurreição. É nesse contexto que na construção das epístolas são identificados dois pilares de sustentação: amor e ressurreição. Esses dois temas têm pontos de interligação, pois ao falar de ressurreição toca-se nos significados do amor de Deus que fornece o canal de acesso à salvação e seus efeitos no acontecimento da ressurreição. Decerto, a compreensão do conceito de tempo interfere no entendimento do significado da ressurreição, resultando na abordagem do tempo linear e visão escatológica,³⁷⁴ no

³⁷⁴ Conforme exposição de Le Goff (1990, p. 344), “são de notar duas características – uma teórica, outra histórica – da escatologia do antigo Judaísmo. A primeira é ruptura com o tempo cíclico e exprime-se como crença num tempo final. De um modo diferente das religiões que a rodeiam, apoiadas apenas em mitos e em ritos, o judaísmo dá um certo sentido ao tempo e à história, que Deus conduz para um fim. O judaísmo é a religião da espera e da esperança, isto é, da própria essência da escatologia. No cristianismo, a ressurreição de Cristo é o sinal do domínio de Jesus sobre o tempo do fim, a antecipação da ressurreição futura dos homens e a instauração definitiva do reino de Deus. Este reino está aberto a todos. Deixa de existir privilégio para Israel. A partir daqui, escatologia judaica e cristã separam-se. O judaísmo espera sempre o Messias e a realização da

campo religioso. Entre os próprios participantes da igreja de Corinto existiam dúvidas sobre a ressurreição, então Paulo introduz o assunto, fazendo um relato de todos os acontecimentos da ressurreição de Cristo, mencionando as testemunhas que o encontraram, e por fim, dá seu próprio exemplo: “e por derradeiro de todos apareceu também a mim, como a um abortivo” (1Cor. 15.8). Paulo continua sua defesa e argumentos sobre a ressurreição, com o recurso da pergunta retórica e formulação entimemática da questão.

Ora, se prega que Cristo foi ressuscitado dentre os mortos, como dizem alguns entre vós que não há ressurreição de mortos? Mas se não há ressurreição de mortos, também Cristo não foi ressuscitado. E, se Cristo não foi ressuscitado, logo é vã a nossa pregação, e também é vã a vossa fé (1Cor. 15.12-14).

O exemplo da ressurreição de Cristo é a representação figurativa para o entendimento da ressurreição dos mortos. Paulo continua argumentando sobre o assunto relevante para o entendimento daquela comunidade, ou seja, a separação corpo e alma. Ele usa a metáfora da semente para ilustrar a ideia de que a semente precisa morrer para depois nascer e brotar. Com o recurso dessa imagem, Paulo explica que é necessário morrer para perder o corpo material e adquirir o corpo espiritual pela ressurreição: “E, assim como trouxemos a imagem do terreno, traremos também a imagem do celestial” (1Cor. 15.49). Essa ideia pressupõe a manutenção da identidade de cada um, em oposição às ideias dos pitagóricos³⁷⁵ que defendiam a teoria da vida cíclica pelo meio da reencarnação. Esses postulados marcam diferenças entre concepção do tempo circular para os estoicismo e tempo linear para o cristianismo.³⁷⁶

promessa. O cristianismo defende que com Jesus a escatologia entrou na história e começou a realizar-se.”

³⁷⁵ Sêneca faz algumas referências a Pitágoras, relatando para Lucílio certos detalhes: “Uma vez que comecei a descrever-te o entusiasmo enorme, depois mitigado pela idade, com que eu jovem me dediquei à filosofia, não sentirei vergonha em revelar-te também a paixão que Pitágoras despertou em mim. [...] Pitágoras, por seu lado, afirmava o parentesco absoluto em todos os seres vivos, a ligação entre todas as almas e a respectiva transmigração de corpo para corpo. A crer o que ele diz, nenhuma alma perece nem cessa de agir senão o breve espaço de tempo em que passa de um corpo para outro. Ao fim de quanto tempo e através de quantas moradas transitórias a alma volta a encarnar num ser humano é assunto que deixo em suspenso. Para já, Pitágoras incutiu nos homens o medo de cometerem um crime, um parricídio, pois é possível inadvertidamente darmos com a alma de um parente e violar, matando-o ou comendo-o, o corpo em que de momento se alberga o espírito de nosso familiar” (*Ep.* 108. 17,19).

³⁷⁶ A respeito dos postulados pitagóricos sobre o tempo circular, o poeta Borges (2011, p.12) observa que a ideia do tempo cíclico foi “refutada por Santo Agostinho em *A cidade de Deus*. Santo Agostinho diz com uma bela metáfora que a cruz de Cristo nos salva do labirinto circular dos estoicos.”

Na segunda epístola aos *Coríntios*, Paulo aborda novamente o tema sobre a morte: “Porque sabemos que, se a nossa casa terrestre deste tabernáculo se desfizer, temos de Deus um edifício, uma casa não feita por mãos, eterna, nos céus (2Cor. 5.1). Paulo começa usando o recurso retórico da metáfora, para voltar ao assunto sobre corpo e alma, ligando corpo com a perenidade e alma com a eternidade.

Pois o amor de Cristo nos constrange, porque julgamos assim: se um morreu por todos, logo todos morreram; e ele morreu por todos, para que os que vivem não vivam mais para si, mas para aquele que por eles morreu e ressuscitou (2Cor. 5.14,15).

Paulo interliga o amor de Cristo à sua morte e ressurreição e se expressa através de um raciocínio entimemático para argumentar que a humanidade está fadada à morte, mas se Cristo ressuscitou, logo a morte foi vencida.

Sêneca também concebe a morte como um inimigo ameaçador e reconhece que “a vida nos foi dada com a morte como termo para o qual caminhamos (*Ep.* 30. 10-17). Assim, pode notar-se que em Paulo o tratamento do tema sobre a morte se diferencia do de Sêneca com base exatamente no tema sobre o amor. Paulo postula que através da demonstração do amor de Cristo, a humanidade pode ser liberta da morte eterna.

De acordo com as análises de partes de conteúdos das epístolas de Sêneca e de Paulo, nota-se que o cristianismo se aproxima do estoicismo no campo da moral e da ética, mas se afasta no campo da física quanto à concepção de Deus e sua relação com o mundo.

CONCLUSÃO

A trajetória da proposta da pesquisa aqui desenvolvida chega ao seu final, e alguns pontos devem ser destacados para apresentar algumas questões de relevância a respeito do que foi observado e analisado. O paralelo realizado entre os dois autores de epístolas, Sêneca e Paulo, não é um tema novo, pelo contrário, desde a Patrística, autores como Tertuliano, Agostinho e Jerônimo, dentre outros, são apontados como os que fizeram menção a uma possível aproximação entre Sêneca e Paulo. Em sua pesquisa intitulada *The apocryphal correspondence between Seneca and Paul*, Mitchell (2010, 28) avalia que as conjecturas de que Sêneca teria se convertido ao cristianismo não procedem. Mitchell (2010, p. 248) chama a atenção para o fato de que Sêneca e Paulo viviam em posições sociais opostas. Sêneca era um aristocrata a serviço da corte e Paulo, rejeitado por seus próprios compatriotas. Os textos dos dois se aproximam quando o tema em questão é direcionado às virtudes e aos vícios, pois a ética tão valorizada pelos estoicos também é conveniente para a escrita de Paulo.

Comparando o posicionamento discursivo na escrita das epístolas de Sêneca e de Paulo notam-se características bem distintas entre os dois, pelos próprios propósitos que os diferenciam. A escolha do gênero epistolar é comum a eles, mas os objetivos são bem diferenciados. Sêneca tem experiências em lidar com outros gêneros no âmbito da literatura, sendo talvez, o gênero epistolar o espaço mais favorável para discussão de seu pensamento estoico, pois os outros gêneros usados são caracterizados por uma circulação peculiar, como no caso da tragédia e da sátira. Segundo Long (2013, p. 213) “Sêneca usa a forma epistolar como meio de pensar os princípios morais estoicos e de avaliar os progressos de seu autor e de seu destinatário.” Sêneca, também, expressa-se a respeito da oportunidade de ao mesmo tempo ensinar e aprender. “Eu não desejo outra coisa senão transmitir-te toda a minha experiência: aprender dá-me sobretudo prazer porque me torna apto a ensinar.” (*Ego vero omnia in te cupio transfundere, et in hoc aliquid gaudeo discere, ut doceam, Ep. 6.4*).

Na situação de Paulo, o objetivo é atender a necessidade de sua comunicação com as comunidades cristãs destinatárias, pelo motivo principal da distância. Na enunciação que permite identificar a elaboração das epístolas de Paulo, a *dêixis*

discursiva revela um enunciador que se situa em uma topografia discursiva que se biparte em dois espaços distintos: judeu e cristão. Ao mesmo tempo, existe um ponto de união entre estes espaços: o período Helenístico. A cronografia discursiva permite a identificação de um novo tempo no qual Paulo está inserido em consequência de sua conversão, ao tornar-se judeu-cristão.

O ponto crucial de afastamento entre os textos de Sêneca e Paulo é a concepção que cada um deles tem a respeito do conceito de deus. Em várias partes das epístolas de Sêneca a Lucílio é reafirmada a convicção da existência dos deuses e a necessidade da prestação de culto a eles, sendo a referência focada com recorrência, no plural. E mesmo a ideia de deus uno assume diferentes designações como natureza, providência, entre outras. O que se observa é que por parte de Sêneca há um reconhecimento do poder e majestade dos deuses, pois eles cuidam do universo. Como visto, há certos conceitos que impõem uma diferença fundamental entre estoicos e cristãos, como mostra a declaração de Sêneca: “os deuses velam pela segurança da espécie humana, mesmo quando não se preocupam com cada homem individualmente” (*Ep.* 95.50). Dos postulados retirados da citação mencionada, dois pontos básicos podem ser identificados entre os posicionamentos discursivos de Seneca e Paulo: pluralidade de deuses e distanciamento deles com a individualidade humana, fato que implica o conceito monoteísta e politeísta de deus e a noção de imanência / transcendência.

A colocação de Sêneca ao afirmar que os deuses não se preocupam com cada homem individualmente, indica uma concepção antiga dos gregos a esse respeito. Foucault (2008) analisa que na Antiguidade ocidental, a recorrência à metáfora do piloto do navio, como aquele que está no controle da cidade, deixa implícita a ideia de que o alvo de atenção para o que governa não são os indivíduos. O capitão do navio não governa os marujos, governa o navio. Em oposição a essa ideia, entre os hebreus, o tema do pastorado se intensificou e a metáfora do pastor como guia do rebanho adquiriu uma importância fundamental para a religiosidade na cultura hebraica. A Bíblia está atravessada pelas metáforas do pastor de ovelhas, desde o Velho até o Novo Testamento, como expresso no verso “O Senhor é meu pastor e nada me faltará” (*Salmos* 23.1). Foucault faz um levantamento de várias ocorrências da importância da figura do pastor no texto bíblico, apontando para as dimensões que o poder pastoral atingiu com o advento do cristianismo.

Portanto, pode-se notar que as noções de deus e de governo do mundo estão inteiramente relacionadas, tanto para a cultura greco-romana quanto para a hebraica, que se expande para o cristianismo.

O posicionamento discursivo de Paulo na escrita de suas epístolas identifica seu lugar na enunciação como judeu-cristão. Dessa posição, ele traz para a comunidade dos pertencentes à igreja de Corinto exemplos que evidenciam a concepção monoteísta de Deus, indicando sua soberania na sustentação do universo, mas também a sua atenção individualizada para com o povo hebreu, na caminhada para a terra prometida. Por meio do exemplo, Paulo apresenta a prova contundente da relação do cuidado de Deus para com o povo, pela manutenção da porção diária do maná para alimentá-los e a água fornecida pela rocha que os acompanhava. A partir da base doutrinal deste exemplo, Paulo faz uma aplicação alegórica como forma de transmitir à igreja algumas lições retiradas da imagem da travessia do mar vermelho, o maná e a rocha como símbolos a serem aplicados às situações que aquela comunidade estava vivenciando em relação ao memorial da ceia e do batismo. O ponto central pode ser visto como a revelação do amor de Deus através de seu cuidado. Com o exemplo exposto, Paulo desenvolve o *tópos* “cuidado de Deus”, apontando várias facetas aplicáveis à igreja de Corinto. Com esses ensinamentos, Paulo combate a idolatria, ou seja, a veneração a diferentes deuses e também as considerações filosóficas do estoicismo sobre as concepções de deus e deuses.

A leitura da coleção *Epistolae Morales* permite observar que em determinados momentos Sêneca parece distanciar-se das concepções estoicas de deus e aproximar-se do pensamento judaico-cristão, mas na realidade essa posição não se sustenta. A respeito desse fato, Reale (1994b, p.71) faz as seguintes observações: “Sêneca é certamente um dos expoentes do Pórtico no qual são mais evidentes a oscilação a respeito do pensamento sobre deus, a tendência a sair do panteísmo”. Reale avalia que o posicionamento de Sêneca em manter-se fiel ao estoicismo prevalece sobre todas as questões dúbias, pois ele tem alguns vislumbres filosóficos intuitivos, mas não há disposição para elaborar categorias que possam substituir os postulados estoicos.

Sêneca se posiciona favorável à separação entre corpo e alma e critica certos estoicos que pensam o contrário, sem citar nenhum nome: “não faço minhas as palavras daqueles estoicos para quem a alma de um homem esmagado sob uma

massa de grande peso não poderia permanecer una” (*Ep.* 57.8). Apesar de sua concordância a respeito da imortalidade da alma, quanto ao seu destino ele diverge em seu próprio posicionamento: “após a morte a alma, ou passa a uma forma superior de vida ascendendo à esfera divina, ou pode confundir-se no todo da natureza” (*Ep.* 71.16). Percebe-se que Sêneca não se mostra seguro em suas convicções sobre o destino da alma, basta para ele saber que ela é imortal.

Em algumas epístolas de Sêneca pode ser identificado o conceito metafórico A VIDA É UMA VIAGEM. Este conceito implica a ideia da separação corpo e alma. Uma forma desta expressão está assim registrada: “Estou preparado para partir, e assim gozo tanto mais a vida quanto menos me preocupa saber quanto tempo o futuro ainda me reserva” (*Ep.* 61.2). Este conceito metafórico que permeia o discurso de Sêneca sinaliza seu posicionamento discursivo em relação à sua expectativa sobre a morte. Se a vida é análoga a uma viagem ela é uma passagem por este mundo e nesse sentido, ele reforça que a vida é uma caminhada para a morte, ou o caminho de volta. A velhice é um processo que se instaura desde o nascimento como preparação para a morte. Nesse contexto de perspectiva de vida que se manifesta no discurso de Sêneca, o cuidado de si tem o significado de fortalecimento para o enfrentamento da morte. Foucault (2010a, p. 70) nota que em Sêneca, o cuidado de si é a preparação para a velhice como completude da vida. Sêneca postula que a fundamentação para este posicionamento se encontra na filosofia, como ele declara: “Somente a filosofia poderá acordar-nos de um sono pesado: dedica-te inteiramente a ela!” E ele ainda complementa esta convicção: “Para repelir todas as violências do acaso a filosofia possui um incrível poder” (*Ep.* 53. 8,12).

A noção de separação entre corpo e alma é identificada nas epístolas de Paulo, de acordo com a base do discurso constituinte religioso. “Mas temos confiança e desejamos antes deixar este corpo, para habitar com o Senhor” (2Cor. 5.8). Na percepção de Paulo não há dúvida quanto ao destino da alma redimida, pois a expressão habitar com o Senhor indica o céu como essa morada. A ideia de habitação da alma depois da separação do corpo é colocada na obra de Platão, *A República*,³⁷⁷ como desenvolvimento da noção de julgamento entre justos e injustos.

³⁷⁷ Platão relata a história de um homem que morreu em um combate e depois de dez dias seu corpo foi encontrado sem se decompor. Quando foram colocá-lo na pira ele se levantou e narrou que havia morrido e presenciado a seguinte cena: [...] “alguns juízes que, depois de enunciarem a sentença, mandavam os justos subirem pelo caminho da direita, rumo ao céu, depois de fixar-lhes na frente um

Na parábola do rico e Lázaro, narrada no evangelho de *Lucas* (16. 1-31) o céu é citado como o paraíso e o hades, como lugar do sofrimento.

É possível perceber na análise das epístolas de Sêneca e de Paulo que os instrumentos usados como recursos retóricos são retirados de um lugar comum como fornecedor de tópicos adequados ao gênero epistolar. Os exemplos, citações e metáforas são acionados como recursos argumentativos que dão sustentação aos *tópoi* como elementos dos entimemas que formam os conteúdos dos discursos, por meio da formação das ideias que são desenvolvidas. O que diferencia a utilização destes é o posicionamento que cada enunciador ocupa na construção do discurso, de acordo com seus objetivos e interesses, a partir dos discursos constituintes. Os meios estabelecidos em forma de exemplos, citações e metáforas funcionam como facilitadores da circulação dos discursos constituintes, na cena enunciativa.

Mesmo retirando tópicos dos temas sobre o tempo e amor de reservatórios que contêm *tópoi* que caracterizam um lugar comum, Sêneca e Paulo tratam estes assuntos explorando facetas distintas em alguns aspectos, mas com pontos de semelhanças entre outros, pela herança da influência helenística. Esse fato pode ser notado no uso do *tópos* “em uma comunhão consiste a amizade”, mencionado por Aristóteles, na obra *Ética a Nicômaco* (VIII. 1159b) e ele cita o provérbio: “os amigos possuem tudo em comum”. A partir desta identificação, pode-se inferir que “o amor promove a união”, como um *tópos* que subjaz ao tema amor, se destaca como lugar comum na cultura helenística, pelas próprias circunstâncias da integração cultural entre diferentes povos ou situação social. Nesse contexto, Paulo declara: “Pois em um só Espírito fomos todos nós batizados em um só corpo, quer judeus, quer gregos, quer escravos quer livres; e a todos nós foi dado beber de um só Espírito” (1Cor. 12.13). Paulo usa a metáfora da imagem do corpo e seus membros em suas diversas funções, sendo cada parte importante para a unidade do corpo. “Porque também o corpo não é um membro, mas muitos” (1Cor. 12.14). O amor exerce a função de ligar, metaforicamente, as partes do corpo para que haja união. Este é um princípio que norteia o *tópos* “o amor promove a união”, pois o ser humano é por natureza social e tem necessidade de viver em grupo. Por esta razão, Sêneca afirma: “Não é mesmo possível alguém viver feliz se apenas preocupar consigo, se

escrito com o teor da sentença, e os injustos pelo caminho da esquerda, ladeira abaixo, os quais, também, levavam nas costas o relato de quanto haviam praticado” (*A Rep.* X, 614c).

reduzir tudo às suas próprias conveniências: tem de viver para os outros quem quiser viver para si mesmo” (*Ep.* 48.2). Como visto, o *tópos* identificado em Aristóteles “em uma comunhão consiste a amizade” é recorrente nas gerações posteriores, mesmo tendo aplicações distintas a cada situação em que se envolve o tema amor.

Um ponto comum que pode ser observado na escrita de Sêneca e Paulo é a visível ameaça e exposição à morte. Nesse aspecto, *parresía* em Sêneca e Paulo significa também a coragem de enfrentar o final da vida, pois a origem da ameaça de morte aos dois poderia estar fundada em um lugar comum, ou seja, no poder imperial. Veyne (1995, p. 181) pondera que a morte de Sêneca não foi uma imitação da de Sócrates que morreu agradecendo a Esculápio por livrar sua alma do corpo. Sêneca se inspirou no estoicismo, agradecendo ao deus estoico por ter lhe dado meios intelectuais de morrer voluntariamente. Como relata Veyne, Nero ordenou ao oficial a retornar ao local onde estava Sêneca para indicar-lhe que deveria matar-se. Sêneca já havia manifestado, na epístola setenta, a opção do suicídio como significado de liberdade. “Nenhuma meditação é tão imprescindível como a meditação da morte” (*Ep.* 70. 18). Sêneca se fortalece com o exemplo de Catão, lembrando como voluntariamente ele optou pela morte. “Catão arranhou-se de modo a que a ninguém coubesse o direito de matá-lo ou a possibilidade de salvá-lo” (*Ep.* 24.6). Em um mesmo contexto histórico de ameaças políticas e religiosas, Paulo se mostra corajoso diante da morte. “E assim nós, que vivemos, estamos sempre entregues à morte por amor de Jesus, para que a vida de Jesus se manifeste também na nossa carne mortal” (2*Cor.* 4.11).

De acordo com o discurso constituinte que rege a enunciação das epístolas de Sêneca e Paulo, o discurso filosófico dá sustentação ao *ethos* de Sêneca como guia para o corajoso enfrentamento das circunstâncias, tanto no embate da vida quanto no da morte. Em Paulo, o discurso constituinte religioso quebra a oposição vida e morte que se unificam por uma razão específica: “por amor de Jesus.” Conclui-se então, que, entre a escrita das epístolas de Sêneca e as de Paulo são observados elementos que funcionam ora como aproximação entre suas posições discursivas e ora como afastamento destas. Tais posicionamentos são evindecidos pela condução do discurso constituinte filosófico nas epístolas de Sêneca e o discurso constituinte religioso nas epístolas de Paulo.

REFERÊNCIAS

Documentação primária

AGOSTINHO. **A Trindade**. Trad. Frei Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1994.

AGOSTINHO. **A cidade de Deus**. Vol. I. Trad. J. Dias Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.

AGOSTINHO. **Confissões. Livros VII, X e XI**. Trad. Arnaldo do Espírito Santo; João Beato e Maria Cristina de Sousa Pimentel. Covilhã: Lusosofia, 2001.

AGOSTINHO. **Comentário ao Gênesis**. Trad. Frei Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2005.

ANCHIETA, José. **Cartas: correspondência ativa e passiva**. Tradução e notas de Pe. Hélio Abranches Viotti. São Paulo: Loyola, 1984.

ARISTÓTELES. **Retórica**. Introdução, tradução e notas de Manuel Alexandre Júnior; Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2005.

ARISTÓTELES. **Retórica**. Trad. Marcelo Silvano Madeira. São Paulo: Rideel, 2007.

ARISTÓTELES. **Tópicos**. Trad. J. A. Segurado e Campos. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2007.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Trad. Eudouro de Souza. São Paulo: Nova Cultural, 2011.

ARISTÓTELES. **Fragmentos dos diálogos e obras exortativas**. Trad. e textos Introdutórios de Antonio de Castro Caeiro. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2014.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Trad. Luciano Ferreira de Souza. São Paulo: Martin Claret, 2015.

BÍBLIA. Português. **Bíblia de estudos palavras chave**. Almeida revista e corrigida. 4 ed. Rio de Janeiro: Sociedade Bíblica do Brasil, 2009.

BÍBLIA. Português. **Bíblia de Jerusalém**. Nova edição, revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2012.

BÍBLIA. Português. **Bíblia hebraica**. Trad. David Gorodovits e Jairo Fridlin. São Paulo: Sêfer, 2008.

BÍBLIA. Português. **Bíblia sagrada**. Trad. João Ferreira de Almeida. Edição revista e corrigida. Imprensa Bíblica Brasileira, 2006.

BÍBLIA. Português. **Bíblia sagrada**. Trad. João Ferreira de Almeida. Edição Almeida Corrigida e Revisada Fiel. Sociedade Bíblica Trinitariana do Brasil – SBTB. 4.ed, 2011.

BÍBLIA. Sete versões para o português, nove versões para o inglês, textus receptus, grego koiné do Novo Testamento e nova Vulgata. **Bíblia online**. Disponível em: <https://www.bibliaonline.com.br/>

CAIO JÚLIO VÍTOR. *Ars rhetorica*. Trad. Thaís Moegato Martins. In: MARTINS, Thaís Morgato. **Tradução anotada e comentários da Ars rhetorica de Caio Júlio Vítor**. 2010. Dissertação (Mestrado em Letras Clássicas). Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas do Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP. São Paulo, 2010.

CÍCERO. **De Oratore. Book I, II**. Translation by E. W. SUTTON. Massachusetts: Harvard University, 1967.

CÍCERO. **A velhice saudável**. Trad. Luiz Feracine. São Paulo: Escala, 2006.

CÍCERO. **Tópicos a Cayo Trebácio**. Disponível em: <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/bk000428.pdf>. Consulta em 10 de janeiro de 2015.

[CICERO]. **Retórica a Herênio**. Tradução e introdução: Ana Paula Celestino Faria; Adriana Seabra. São Paulo: Hedra, 2005.

CICERÓN, Marco Tulio. **Tópicos**. Introd. Y notas de Bulmaro Reyes Coria. Mexico: UNAM, 2006.

DEMÉTRIO DE FALEROS. **Demetrius on style**. Introduction and translation by William Rhys Roberts. London: Cambridge University Press, 1902.

DEMÉTRIO DE FALEROS. *Sobre o Estilo*. Introdução e tradução de Gustavo Araújo de Freitas. In: FREITAS, Gustavo A. **Sobre o Estilo de Demétrio**. Um olhar crítico sobre a Literatura Grega. Dissertação (Mestre em Estudos Literários) Programa de Pós-graduação em Estudos Literários da Faculdade de Letras da Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2011.

DEMÓSTENES. **Filípicas I e II**. Trad. Elisabete Cação dos Santos. Coimbra: FLUC, 2002.

DIÓGENES LAÉRCIO. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. Trad. Mário Gama Cury. Brasília: UNB, 2008.

EPICTETO. **Discourses of Epictetus, with Encheiridion and fragments**. Translated by Gerge Long. Londres: Georg Bell and sons, 1888.

EUSÉBIO DE CESAREIA. **História eclesiástica**. Trad. Wolfgang Fischer. São Paulo: Novo Século, 2002.

FLÁVIO JOSEFO. **História dos Hebreus**. Trad. Vicente Pedroso. Rio de Janeiro: CPAD, 2004.

HERÓDOTO. **História**. Traduzido do grego por Pierre Henri Larcher (1726–1812). sBookBrasil, 2008.

HESÍODO. **Teogonia**. Trad. Jaa Torrano. São Paulo: Iluminura, 1995.

HESÍODO. **Os trabalhos e os dias** (primeira parte). Trad. Comentários e notas de Mary de Camargo Neves Lafer. São Paulo: Iluminura, 1996.

JOÃO CRISÓSTOMO. **Comentários das cartas de Paulo - vol. 2**. Trad. Mosteiro de Maria Mãe de Cristo. São Paulo: Paulus, 2010.

MARCO AURÉLIO. **Meditações**. In: **Os pensadores Epicuro, Lucrécio, Cícero, Sêneca, Marco Aurélio**. Tradução e notas de Jaime Bruna. São Paulo: Victor Civita, 1989.

MARCO AURÉLIO. **Meditações**. Trad. Luis Varela Pinto, versão portuguesa baseada na tradução inglesa do original, com o título *Meditations*, trad. de Maxwell Staniforth. Espinho, Portugal: versão eletrônica, 2002.

MENANDER. **The principal fragments**. Translation by Francis G. Allinson. London: William Heinemann, 1921.

OVÍDIO. **Metamorfoses**. In: PREDEBON, Aristóteles Angheben. **Edição do manuscrito e estudo das metamorfoses de Ovídio traduzidas por Francisco José Freire**. 2006. Dissertação (Mestrado em Letras) Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP. São Paulo, 2006.

OVÍDIO. **Metamorfoses em Tradução**. Trad. Raimundo Nonato Barbosa de Carvalho. In: CARVALHO, Raimundo, N. B. Relatório Final (pós doutoramento). Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP. São Paulo, 2010.

PHILON OF ALEXANDRIA. **The Works of Philo**. Translated by Charles Duke Yonge, 1855. Public Domain Edition, 1993.

PLATÃO. **Cartas**. Trad. Conceição Gomes da Silva; Maria Adozinha Melo. Lisboa: Estampa, 1989.

PLATÃO. **O Banquete**. Trad. Cavalcante de Souza. Rio de Janeiro: União de Editoras, 1997.

PLATÃO. **A República**. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUPPA, 2000.

PLATÃO. **Crátilo**. Tradução de Luciano Ferreira de Souza. In: Luciano Ferreira de Souza. **Platão. Crátilo. Estudo e Tradução**. 2010. 200 f. Dissertação (Mestrado em

Letras Clássicas). Pós-Graduação em Letras Clássicas da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP. São Paulo, 2010.

PLATÃO. **Górgias**. Versão eletrônica do diálogo platônico “Górgias”. Trad. Carlos Alberto Nunes. Homepage do grupo: <http://br.egroups.com/group/acropolis/>

PLATÃO. **Timeu-Crítias**. Trad. Rodolfo Lopes. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticas, 2011.

PLUTARCO. **Alexandre e César vidas comparadas**. Trad. Hélio Vega. São Paulo: Escala, s/ data.

QUINTILIANO. **The Institutio oratoria of Quintilian. Vol. I, II, Books I-VI**. English Translation BUTLER, H. E. USA: Harvard University, 1966.

QUINTILIANO. **Institutio oratoria livro X**. Trad. Antonio Martinez de Rezende. Belo Horizonte: Crisálida, 2010.

QUINTILIANO. **Institutio oratoria – A Retórica** - Parte do Livro II. Trad. Antonio Fidalgo. Disponível em: <http://bocc.ubi.pt/~fidalgo/retorica/quintiliano-institutio.pdf>. Acesso em: 10 de janeiro de 2014.

SÊNECA, L. A. **Cartas a Lucílio**. Tradução, prefácio e notas de José Antônio Segurado e Campos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1991.

SENECA, L. A. **Ad Lucilium epistulae morales. Vol. I, II, III**. English Translation by Richard M. Gummere. Massachusetts: Harvard University Press, 1927.

SENECA L. A. Ad Lucilium epistulae Morales. In: **The Latin Library**. www.thelatinlibrary.com/.

SÊNECA L. A. Consolação a minha mãe Hélvia. In: **Os pensadores Epicuro, Lucrécio, Cícero, Sêneca, Marco Aurélio**. Tradução e notas de Giulio Davide Leoni.. São Paulo: Victor Civita, 1989.

SÊNECA L. A. Medeia. In: **Os pensadores Epicuro, Lucrécio, Cícero, Sêneca, Marco Aurélio**. Tradução e notas de Giulio Davide Leoni.. São Paulo: Victor Civita, 1989.

SÊNECA L. A. Tratado sobre a clemência. Introdução, tradução e notas de Ingerborg Braren. In: SÊNECA / SALÚSTIO. **Tratado sobre a clemência. A conjuração de Catilina. A guerra de Jugurta**. Petrópolis: Vozes, 1990.

SÊNECA L. A. **Édipo**. Tradução, posfácio e notas de Ricardo Duarte. Lisboa: Artefacto e Centro de Estudos Clássicos da Universidade de Lisboa, 2012.

SUETÔNIO. **Roma galante. Chronica escandalosa da corte dos doze cézares**. Trad. Guilherme Rodrigues. Lisboa: João Romano Torres & Ca, s/data.

TÁCITO. **Anais**. Trad. Leopoldo Ferreira. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1964.

TITO LIVIO. **La historia de Roma (ab urbe condita)**. Traducion del inglês al castellano por Antonio D. Duarte Sánchez. Disponível em: <http://historicodigital.com/download/tito%20livio%20i.pdf>. Acesso em: 10/05/2016.

VERGÍLIO. **Eneida**. Trad. Carlos Alberto Nunes. Brasília: Universidade de Brasília, 1983.

Obras de referência

BLUTEAU, D. Raphael. **Vocabulário Portuguez e Latino, vols. 2 e 3**. Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de JESUS, 1712.

CHARAUDEAU, Patrick; MAINGUENEAU, Dominique. **Dicionário de análise do discurso**. Coordenação dos tradutores: Fabiana Romeu. São Paulo: Contexto, 2008.

DICIONÁRIO GREGO-PORTUGUÊS e PORTUGUÊS-GREGO. Porto, Portugal: Ed. Porto, 2008.

FARIA, Ernesto (org.) **Dicionário Latim-Português**. 4 ed. Rio de Janeiro: MEC, 1967.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Novo dicionário da língua portuguesa**. 2. ed. rev. e ampl. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

NOVO TESTAMENTO EM GREGO KOINÉ. London: The British and Foreign Bible Society, 1949.

NOVUM TESTAMENTUM GRAECE. Nestle-Aland 28th edition. Münster, Germany: Edited by the Institute for New Testament Textual Research, 2012.

O NOVO DICIONÁRIO DA BÍBLIA. Vol. I, II, III. Editor em português: SHEDD, Russel P. São Paulo: Edições Vida Nova, 1965.

RUSCONI, Carlo. **Dicionário do grego do novo testamento**. Trad. Irineu Rabuske. São Paulo: Paulus, 2012.

SEPTUAGINTA. Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 2006. Disponível em: www.academic-bible.com.

STERN, David H. **Comentário judaico do novo testamento**. Trad. Regina Aranha e outros. São Paulo: Atos Didática Paulista, 2008.

Bibliografia instrumental

AGNOLON, Alexandre. **A festa de saturno. O Xênia e o Apoforeta de Marcial**. 2013. 380 f. Tese (Doutorado em Letras Clássicas). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2013.

ALEXANDRE JÚNIOR, Manuel. **Cartas de consolação a Lucílio. Análise retórica da epístola 63 de Sêneca.** De Augusto a Adriano. Actas do Colóquio de Literatura Latina. Lisboa: Euphrosyne, Centro de Estudos Clássicos, 2002. p. 343-350.

ALEXANDRE JÚNIOR, Manuel. **Hermenêutica retórica.** Lisboa: Livraria Espanhola, 2004.

ALEXANDRE JÚNIOR, Manuel. **Introdução e notas da tradução de Retórica.** Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2005.

ALEXANDRE JÚNIOR, Manuel. **Argumentação retórica na literatura epistolar na Antiguidade.** Revista eletrônica em estudos integrados em discurso e argumentação, nº 8, p. 166-187. Ilhéus, 2015.

ALGRA, Keimpe. Stoic theology. In: INWOOD, Brad. **The Cambridge Companion to the stoics.** Cambridge: Cambridge University, 2003.

ALGRA, Keimpe. Cosmologia e Teologia. In: GOURINAT, J. B.; BARNES, J. (orgs.). **Ler os estoicos.** Tradução de Paula S. R. C. Silva. São Paulo: Loyola, 2013.

ALMEIDA, Jorge Miranda; PIRES JR., Hugo. **Subjetividade da subjetividade: A propósito da relação entre Kierkegaard e Foucault.** Sociedade Brasileira de Estudos de Kierkegaard, Vol. 1, No 1, 2013. Disponível em: http://periodicos.uesb.br/index.php/jieks/article/view/2068/pdf_14

ALVES, Marco Antônio S. **O autor e a obra como funções do discurso em Michel Foucault.** Disponível em: https://www.academia.edu/2543068/O_autor_e_a_obra_como_fun%C3%A7%C3%B5es_do_discurso_em_Michel_Foucault. Acesso em: 08 de maio de 2015.

AMOSSY, Ruth (org.). **Imagens de si no discurso.** Trad. Dilson Ferreira da Cruz; Fabiana Komesu e Sírío Possenti. São Paulo: Contexto, 2005.

AMOSSY, Ruth. As modalidades argumentativas do discurso. Trad. Glaucia Muniz Proença Lara. In: LARA, G. M. P, MACHADO, I. P. e EMEDIATO, W. (Orgs.) **Análises do discurso hoje.** Rio de Janeiro: Nova Fronteira, v.1, p. 231-254, 2008.

ANDRADE, Ricardo Henrique R. **A Verdade e retórica em Chaïm Perelman.** 2009. 98 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia, 2009.

AUBENQUE, Pierre. As filosofias helenísticas: estoicismo, epicurismo e ceticismo. In: CHATELET, François. **História da Filosofia, v. I.** Trad. Maria José de Almeida. Rio de Janeiro: Zaar, 1973.

AUHAGEN, Ulrike. Rhetorical style of the Ovidian corpus. In: DOMINIK, William. J. HALL, Jon. **A companion to Roman Rhetoric.** Malden, USA: Blackwell, 2007.

AUTHIER-REVUZ, Jacqueline. **Heterogeneidade (s) enunciativas (s)**. Trad. Celene M. Cruz, João Wanderley Geraldi. Campinas: Cadernos de Estudos Linguísticos n. 19 p. 25-42, jul/dez, 1990.

BAKHTIN, Mikhail. **Marxismo e filosofia da linguagem**. 11 ed. Trad. Michel Lahud, Yara Frateschi Vieira. São Paulo: Hucitec, 2004.

BAKHTIN, Mikhail. **Estética da criação verbal**. 4 ed. Trad. Paulo Bezerra. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

BALLA, Peter. II Coríntios. In: BEALE, G. K. ; GARSON, D. A. (orgs.). **Comentário do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2014.

BECKER, Jurgen. **Apóstolo Paulo. Vida, obra e teologia**. Trad. Irineu J. Raburke. São Paulo: Academia Cristã, 2007.

BENATOUIL, Thomas. A virtude, a felicidade e a natureza. In: GOURINAT, J. B. ; BARNES, J. (orgs.). **Ler os estoicos**. Trad. Paula S. R. C. Silva. São Paulo: Loyola, 2013.

BERGER, Klaus. **Hermenêutica do Novo Testamento**. Trad. Nélcio Schneider. São Leopoldo, RS: Sinodal, 2004.

BETTIOL, Maria Regina Barcelos. **A escritura do intervalo: a poética epistolar de Antonio Vieira**. 2008. Tese (Doutorado em littérature générale et comparée à l' université Sorbone Nouvelle Paris III). Programa de pós-graduação e letras da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2008.

BIBER, Douglas; CONRAD, Susan and TEPPEN, Randi. **Corpus linguistics. Investigating language structure and use**. New York: Cambridge University, 1998.

BIRD, Michael. **Reassessing a Rhetorical Approach to Paul's Letters**. Expository Times, vol. 119 number 8, p. 374–379. London: Sage, 2008.

BOEHNER, Philotheus; GILSON, Etienne. **História da filosofia cristã**. 5 ed. Trad. Raimundo Vier. Petrópolis: Vozes, 1985.

BOOT, Wayne. A metáfora como retórica: o problema da avaliação. Trad. Morisis Aranha Camargo. In: SACKS, Sheldon (org.). **Da Metáfora**. São Paulo: Pontes, 1992.

BORGES, Jorge Luis. **Borges, oral & sete noites**. Trad. Heloísa Jahn. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

BRAGA, Fábio W. L. **A carta de Caminha e o conceito de literatura na historiografia literária brasileira**. 2009. 105 f. Dissertação (Mestrado em Letras). Faculdade de Ciências e Letras de Assis – UNESP. Assis, 2009.

BRAGUE, Rémi. **O tempo em Platão e Aristóteles**. Trad. Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Loyola, 2006.

BRAKEMEIER, Gottfried. **A primeira carta do apóstolo Paulo à comunidade de Corinto**. São Leopoldo, RS: Sinodal, 2008.

BRAREN, Ingeborg. **Por que Sêneca escreveu epístolas?** Revista Letras Clássicas, São Paulo, USP, n. 3, p.39-44, 1999.

BRAUND, Susanna Morton. **Latin Literature**. London and New York: Routledge, 2001.

BRÉHIER, Émile. **A teoria dos incorporais no estoicismo antigo**. Trad. Fernando Padrão de Figueiredo; José Eduardo Pimentel Filho. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

BRUNO, Mário. A função etopoiética da escrita. In: QUEIROZ, André; VELASCO, Nina (orgs.). **Foucault hoje?** Rio de Janeiro: Viveiro de Castro, 2007.

CABRAL, Elienai. **Romanos o evangelho da justiça de Deus**. Rio de Janeiro: CPAD, 2013.

CAIRNS, Francis. **Generic composition in Greek and Roman poetry**. Michigan: Michigan Classical Press, 2010.

CANDIOTTO, César. **Subjetividade e verdade no último Foucault**. Revista de Filosofia TRANS/FORMAÇÃO, São Paulo, UNESP, v.31, n.1, p. 87-103, 2008.

CANDIOTTO, César. **Parrhesia filosófica e ação política: Platão e a leitura de Foucault**. Revista de Filosofia Aurora, Curitiba, v. 23, n. 32, p. 31-52, jan./jun., 2011.

CANDIOTTO, César. A prática da direção da consciência em Foucault: da vida filosófica à vida monástica cristã. In: CANDIOTTO, César ; SOUZA, Pedro de (orgs.). **Foucault e o cristianismo**. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

CARDOSO, Hélio Rebello. **Para que serve uma subjetividade? Foucault, tempo e corpo**. Psicologia: Reflexão e Crítica, vol. 18, núm. 3, setembro-dezembro, p. 343-349. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2005.

CARDOSO, Isabella Tardin. **Aspectos da liberdade em As Troianas de Sêneca**. Letras Clássicas, n. 3, p. 229-256, 1999. Disponível em: <http://www.revistas.fflch.usp.br/letrasclassicas/article/view/622>. Acesso em: 23 de janeiro de 2015.

CARDOSO, José Roberto C. **I Tessalonicenses: epístola e peça retórica**. Disponível em: http://www.mackenzie.br/epistola_pecaretorica.html. Consulta em 10 de janeiro de 2014.

CARDOSO, Zélia A. **A literatura latina**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

CARDOSO, Zélia A. **Sêneca: um educador na Roma imperial**. Disponível em: <http://proferlao.pbworks.com/f/S%C3%80NECA+UM+EDUCADOR+NA+ROMA+IMPERIAL>. Acesso: em 30 de abril de 2015.

CASSIN, Bárbara. **O efeito sofístico**. Trad. Ana Lúcia de Oliveira; Maria Cristina Flávio Ferraz e Paulo Pinheiro. São Paulo: Editora 34, 2005.

CHARAUDEAU, Patrick. **Discurso político**. Trad. Fabiana Komesu; Dilson Ferreira da Cruz. São Paulo: Contexto, 2006.

CHARAUDEAU, Patrick. **Linguagem e discurso: modos de organização**. Vários tradutores. São Paulo: Contexto, 2008.

CHARTIER, Roger. **A história cultural entre práticas e representações**. Trad. Maria Manuela Galhardo. Alges – Portugal: Difusão Editorial, S.A., 2002.

CHARTIER, Roger. **A história ou a leitura do tempo**. Trad. Cristina Antunes. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

CHARTIER, Roger e HANSEN, João Adolfo. **Debate Literatura e História**. Traduzido do original em castelhano por Ronald Polito. Revista Topoi, Rio de Janeiro, nº 1, pp. 197-216. Disponível em: http://www.revistatopoi.org/numeros_anteriores/Topoi01/01_debate01.pdf. Acesso em: 10 dezembro de 2013.

CIAMPA, Roy E.; ROSNER, Brian S. I Coríntios. In: BEALE, G. K. ; GARSON, D. A. (orgs.). **Comentário do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2014.

CLASSEN, Joachim. **St. Paul's epistles and ancient greek and roman rhetoric**. Rhetorica: A Journal of the History of Rhetoric, Vol. 10, No. 4, p. 319-344. University of California Press on behalf of the International Society for the History of Rhetoric, 1992. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/10.1525/rh.1992.10.4.319>. Acesso em: 07 de julho 2015.

CONNERY, Gabriel. **Analysis of the Philosophy of Lucius Annaeus Seneca**. A Thesis (Master of Arts). Chicago: Loyola University, 1941.

COSTA, Marco Antonio. **Cícero e a retórica do exílio: as figuras de repetição**. 2013. 140 f. Dissertação (Mestrado em Letras). Programa de Pós-Graduação em Estudos Literários da Faculdade de Letras da Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2013.

COSTRINO, Artur. **A lição dos declamadores: Sêneca, o Rétor, e as suasórias**. 2010. 126 f. Dissertação (Mestrado em Letras Clássicas e Vernáculas) Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas do Departamento de da FFLCH da USP. São Paulo, 2010.

CURTIUS, Ernest. **Literatura europeia e idade media latina**. Trad. Paulo Rónai. São Paulo: Edusp, 1996.

DEISSMANN, G. A. **Light from the ancient East**. Translation by L. Strachan. London: Cambridge University, 1927.

DETIENNE, Marcel. **Os mestres da verdade na Grécia arcaica**. Trad. Andréa Daher. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.

DIAS, Paula Barata. Paulo e a controvérsia sobre os alimentos permitidos aos cristãos: a mesa entre dois mundos. In: RAMOS, J.A; PIMENTEL, C.S; FIALHO, M.C.; RODRIGUES, N.S. (coords). **Paulo de Tarso: grego e romano, judeu e cristão**. Portugal: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, 2012.

DINTER, Martin. **Sententiae na épica latina**. Revista Letras Clássicas USP, Brasil, n.14, p. 51-62, 2010.

DINTER, Martin. Sententiae in Seneca. In: WILDEBERG, Julia and COLISH, Marcia (eds.). **Seneca philosophus**. Berlin/Boston: Walter de Gruyter GmbH, 2014.

DINUCCI, Aldo. **Apresentação e tradução da diatribe 1.1 de Epicteto**. Revista Archai, Brasília, Univ. Brasília, n.13, jul-dez, p. 143-157, 2014.

DINUCCI, Aldo. **Epicteto: seis diatribes teológicas**. Revista Anais de filosofia clássica, Rio de Janeiro, UFRJ, vol. VIII, n. 16, p. 106-118, 2014.

DOMINIK, William; HALL Jon (orgs). **A companion to Roman Rhetoric**. Malden, USA: Blackwell, 2007.

DOMINIK, William. As origens e o desenvolvimento da retórica. In: SANTOS SOBRINHO, José Amarante; SILVA, Luciene Lages (orgs.). **Mosaico clássico: variações acerca do mundo antigo**. Salvador: UFBA, 2012.

DUCROT, Oswald. **O Dizer e o Dito**. Revisão técnica da trad. Eduardo Guimarães. Campinas, SP : Martins Fontes, 1987.

DUGAN, John. Rhetoric and the Roman Republic. In: GUNDERSON, Erik. **Ancient Rhetoric**. New York: Cambridge University, 2009.

DUHOT, Jean-Joël. **Epicteto e a sabedoria estoica**. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2006.

EBBELER, Jennifer Valerie. **Pedants in the apparel of heroes? Cultures of Latin letter-writing from Cicero to Ennodius**. Dissertation (Doctor of Philosophy) Pennsylvania: Faculties of the University of Pennsylvania, 2001.

EDERSHEIM, Alfred . **The Life and Times of Jesus the Messiah**. Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, 1953.

EDWARDS, Catharine. Epistolography. In: HARRISON, Stephen. **A companion to latin literature**. Malden, USA: Blackwell, 2005.

EGGS, Ekkehard. *Ethos* aristotélico, convicção e pragmática moderna. In: AMOSSY, Ruth (org.). **Imagens de si no discurso**. Trad. Dilson Ferreira da Cruz, Fabiana Komesu e Sírío Possenti. São Paulo: Contexto, 2005.

EHRHARDT, Marcos Luis. **O arquiteto do social: Sêneca e a construção de modelos para a sociedade romana nos tempos do principado a partir da história *magistra vitae***. 2008. 228 f. Tese (Doutorado em História). Pós-Graduação em História, Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 2008.

ELÍADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. Trad. Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

FABRIS, Rinaldo. **Para ler Paulo**. Trad. Marcos Bagno. São Paulo: Loyola, 1996.

FAIA, Tatiana José Rodrigues. **Fílon de Alexandria – Flaco** –Tradução, Introdução e Notas. 2010. 154 f. Dissertação (Mestrado em Estudos Clássicos). Faculdade de Letras, Departamento de Estudos Clássicos da Universidade de Lisboa. Lisboa, 2010.

FAIRWEATHER, Janet. **Seneca the Elder**. New York: Cambridge University, 2007.

FANTHAM, Elaine. **Roman Tragedy**. In: HARRISON, Stephen. **A companion to latin literature**. Malden, USA: Blackwell, 2005.

FAVERSANI, Fábio. Estado e governo em Sêneca. In: ARAUJO, Sônia Regina; ROSA, Claudia; JOLY, Fábio (orgs). **Intelectuais, poder e política na Roma antiga**. Rio de Janeiro: Nau, 2010.

FERREIRA, Moisés Olímpio. **Hermes está entre nós! O discurso de S. Paulo em Lístia**. Revista eletrônica de estudos integrados em discurso e argumentação, Ilhéus, n. 1, p. 104-116, nov. 2011.

FERREIRA, Paulo Sérgio. Sêneca e Paulo de Tarso: conjecturas em torno de uma correspondência incerta. In: RAMOS, J.A; PIMENTEL, C.S; FIALHO, M.C. RODRIGUES, N.S. (coords). **Paulo de Tarso: grego e romano, judeu e cristão**. Portugal: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, 2012.

FOUCAULT, Michael. **A ordem do discurso**. 5 ed. Trad. Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Loyola, 1996.

FOUCAULT, Michael. O que é um autor? In: _____. **Estética: literatura e pintura, música e cinema**. Trad. Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001, p. 264-298.

FOUCAULT, Michael. A escrita de si. In: _____. **Ditos e Escritos vol. V**. Organização e seleção dos textos: Manoel Barros de Mota. Trad. Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

FOUCAULT, Michael. **A verdade e as formas jurídicas**. Rio de Janeiro: Nau, 2005.

FOUCAULT, Michael. **A arqueologia do saber**. 7 ed. Trad. Luiz Felipe Baeta Neves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

FOUCAULT, Michael. **Segurança, território, população**. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FOUCAULT, Michael. **A hermenêutica do sujeito**. 3 ed. Trad. Márcio Alves da Fonseca; Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2010a.

FOUCAULT, Michael. **O governo de si e dos outros**. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2010b.

FOUCAULT, Michael. **A coragem da verdade – o governo de si e dos outros II**. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

FRANGIOTTI, Roque. **Cristãos, judeus e pagãos: acusações e conflitos no cristianismo antigo**. São Paulo: Ideia Letras, 2006.

FRANGOULIDIS, Stavros. **Generic Interfaces in Latin Literature**. Berlin/Boston: Deutsche Nationalbibliothek, 2013.

FREDRICKSON, David. **Free speech in pauline political theology**. ELCA, USA: Word & World, 2002.

FREITAS, Gustavo Araújo. **Sobre o Estilo de Demétrio**. 2011. 177 f. Dissertação (Mestrado em Letras) Programa de Pós-graduação em Estudos Literários da Faculdade de Letras da Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2011.

FURTADO, Rodrigo. Paulo de Tarso: em torno da origem. In: RAMOS, J.A; PIMENTEL, C.S; FIALHO, M.C.; RODRIGUES, N.S. (coords). **Paulo de Tarso: grego e romano, judeu e cristão**. Portugal: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra Edição: 1ª/ 2012.

GAZOLLA, Rachel. **O ofício do filósofo estoico**. São Paulo: Loyola, 1999.

GAZOLLA, Rachel. Cosmologia do estoicismo antigo: existência, “sub-existência” e destino. In: _____. **Cosmologias cinco ensaios sobre filosofia da natureza**. São Paulo: Paulus, 2008.

GIBSON, Roy K.; MORRISON A. D. What is a letter? In: MORELLO, Ruth e MORRISON, A.D. (orgs). **Ancient letters. Classical and late antiquity epistolography**. Oxford: Oxford University, 2007.

GIBSON, Roy K. Letters into autobiography the generic mobility of the ancient letter collection. In: PAPANGHELIS, Theodore D.; HARRISON, Stephen J. e FRANGOULIDIS, Stavros (eds.). **Generic Interfaces in Latin Literature**. Berlin/Boston: Deutsche Nationalbibliothek, 2013.

GIESEN, Kátia Regina. **O epidítico como recurso para a representação dos contemporâneos na epistolografia de Plínio, o Jovem**. 2016. 214 f. Dissertação (Mestrado em Letras) Programa de Pós-Graduação em Letras do Centro de Ciências Humanas e Naturais, da Universidade Federal do Espírito. Vitória, 2016.

GOLDSCHMIDT, Vitor. **Os diálogos de Platão**. Trad. Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 2002.

GOURINAT, J. B. e BARNES, J. (orgs.). **Ler os estoicos**. Trad. de Paula S. R. C. Silva. São Paulo: Loyola, 2013.

GOURINAT, Jean-Baptiste. A sabedoria e os exercícios filosóficos. In: GOURINAT, J. B. e BARNES, J. (orgs.). **Ler os estoicos**. Trad. de Paula S. R. C. Silva. São Paulo: Loyola, 2013.

GREEN, Roger P. H. **Latin epics of the New Testament**. Oxford, UK: Oxford University, 2006.

GRIFFIN, Miriam T. **Seneca on society. A guide to *De beneficiis***. Oxford: University Press, 2013.

GRIMAL, Pierre. **O século de Augusto**. Trad. Rui Miguel Oliveira Duarte. Edições 70, 2008.

GRIMAL, Pierre. **O Império Romano**. Trad. Isabel Saint-Aubyn. Lisboa: Edições 70, 2011.

GUARNIERI, Felipe de Medeiros. **A correspondência entre São Jerônimo e Santo Agostinho: Tradução e estudo**. 2016. 584 f. Dissertação (Mestrado em Letras Clássicas). Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas da Universidade de São Paulo, 2016.

HABINEK, Thomas. **The politics of Latin Literature**. New Jersey: Princeton University, 1998.

HABINEK, Thomas. **Ancient rhetoric and oratory**. Malden: Blackwell, 2005.

HADOT, Pierre. **O que é a filosofia antiga?** Trad. Dion Davi Macedo. 2 ed. São Paulo: Loyola, 2004.

HADOT, Pierre. **Elogio da filosofia antiga**. Trad. Flávio Fontenelle Loque; Lorraine Oliveira. São Paulo: Loyola, 2012.

HALE, Broadus. **Introdução ao estudo do Novo Testamento**. Trad. Cláudio Vital de Souza. Rio de Janeiro: Junta de Educação Religiosa e Publicações, 1983.

HANSEN, João Adolfo. Lugar Comum. In: MUHANA, Adma; LAUDAMA, Mayara e BAEOLIN, Luiz Armando (orgs.). **Retórica**. São Paulo: Annablume, 2012.

HANSEN, João Adolfo. **Instituição retórica, técnica retórica, discurso**. Rio de Janeiro: Revista Matraca. v. 20, n. 33, jul/dez. 2013.

HARRIS, Harold Arthur. **Sport in Greece and Rome**. New York: Cornell University, 1972.

HAVELOCK, Eric A. **La musa aprende a escribir**. Trad. Luis Bredlow Wenda. Barcelona: Paidós, 1986.

HEIL, John Paul. **The rhetorical role of scripture in I Corinthian**. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2005.

HEYER, J. C. Den. **Paulo, um homem de dois mundos**. Trad. Luiz Alexandre Solano Rossi. São Paulo: PAULUS, 2009.

HINDS, Stphen. **Allusion and intertext**. New York: Cambridge University, 1998.

HIRSCHBERGER, Johannes. **História da filosofia na Antiguidade**. Trad. Alexandre Correia. São Paulo: Herder, 1969.

HÖRSTER, Gerhard. **Introdução e Síntese do Novo Testamento**. Trad. Valdemar Kroker. Curitiba: Evangélica Esperança, 1996.

HUSSON, Suzanne. O conveniente, as paixões, o sábio e a cidade. In: GOURINAT, J. B. e BARNES, J. (orgs.). **Ler os estoicos**. Trad. Paula S. R. C. Silva. São Paulo: Loyola, 2013.

HUTCHINSON, Gregory. Genre and super-genre. In: PAPANGHELIS, Theodore D.; HARRISON, Stephen J. e FRANGOULIDIS, Stavros (eds.). **Generic Interfaces in Latin Literature**. Berlin/Boston: Deutsche Nationalbibliothek, 2013.

INWOOD, Brad. **The stoics**. New York: Cambridge University, 2003.

INWOOD, Brad. The Importance of Form in Seneca's Philosophical Letters. In: MORELLO, Ruth e MORRISON, A.D. (orgs.). **Ancient letters. Classical and late antiquity epistolography**. Oxford: Oxford University, 2007.

JAEGER, Werner. **Cristianismo Primitivo y paidea griega**. Trad. Elsa Cecilia Frost. México: Fondo de Cultura Economica, 1965.

JAEGER, Werner. Paideia. **A formação do homem grego**. Trad. Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

JOHNSON, William A. **Readers and Reading culture in the high roman empire**. Oxford, UK: Oxford University, 2010.

JOLY, Fábio Duarte. **Libertate opus est. Escravidão, manumissão e cidadania à época de Nero**. 218 f. 2006. Tese (Doutorado em História) Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade Estadual de São Paulo. São Paulo, 2006.

JOLY, Fábio Duarte. **Ética, retórica e poética no diálogo dos oradores e a concepção de história em Tácito**. Anos 90, v. 16 n. 30 p. 19-43. Porto Alegre, 2009.

KENNEDY, George A. **New Testament interpretation through rhetorical criticism**. North Carolina: The University of North Carolina, 1984.

KENNEDY, George A. **A new history of classical rhetoric**. New Jersey: Princeton University, 1994.

KER, James. Outside and Inside: Senecan Strategies. In: DOMINIK, W. J.; GARTHWAITE, J.; ROCHE, P. A. **Writing Politics in imperial Rome**. Leiden, Boston: Brill, 2009.

KIERKEGAARD, Søren Aabye. **As obras do amor**. Trad. Álvaro L. M. Valls. Petrópolis: Vozes, 2005.

KRUSE, Colin G. **2 Corinthians**. Illinois: IVP Academic, 2008.

LAKOFF, George e JOHNSON, Mark. **Metáforas da vida cotidiana**. Trad. Grupo de Estudos da Indeterminação da Metáfora. São Paulo: Educ, 2002.

LEE, Witness. **An Autobiography of a Person in the Spirit**. Disponível em: <http://www.ministrybooks.org/books.cfm?xid=11KY938L0H9XJ>. Acesso em: 12 de janeiro de 2015.

LE GOFF, Jacques. **História e memória**. Trad. Bernardo Leitão. Campinas: Unicamp, 1990.

LEITE, Leni Ribeiro. **Marcial e o livro**. Vitória: Edufes, 2011.

LÉVÊQUE, Pierre. **O mundo helenístico**. Trad. Teresa Meneses. Lisboa: Edições 70, 1987.

LIGHTFOOT, Joseph Barber. **Dissertations on the apostolic age**. London: Macmillan Company, 1892.

LIMA, Sidney Calheiros. **Aspectos do gênero dialógico no De finibus de Cícero**. 2009. 652f. Tese (Doutorado em Linguística) Instituto de Estudos da Linguagem, da Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 2009.

LONG, Anthony R. A ética: continuidade e inovações. In: GOURINAT, J. B. e BARNES, J. (orgs.). **Ler os estoicos**. Tradução de Paula S. R. C. Silva. São Paulo: Loyola, 2013.

LOPES, Hernandes Dias. **1 Coríntios**. São Paulo: Hagnos, 2008a.

LOPES, Hernandes Dias. **2 Coríntios**. São Paulo: Hagnos, 2008b.

LUFT, Lya. **O tempo é um rio que corre**. Rio de Janeiro: Record, 2014.
MACEDO, Tatiana S. C. L. **A citação como recurso de afiliação acadêmica**. 2006. 212 f. Tese (Doutorado em Linguística Aplicada) Programa de Pós-Graduação em Estudos Linguísticos da Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2006.

MAINGUENEAU, Dominique. **O contexto da obra literária**. Trad. Marina Appenzeller. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

MAINGUENEAU, Dominique. **Novas tendências em Análise do Discurso**. 3 ed. Trad. Freda Indursky. São Paulo: Pontes, 1997.

MAINGUENEAU, Dominique. **Analisando discursos constituintes**. Trad. Nelson Barros da Costa. Revista do **Gelne** - Grupo de Estudos Linguísticos do Nordeste, Vol. 2, No. 2, 2000.

MAINGUENEAU, Dominique. Ethos, Cenografia, incorporação. Trad. Dilson Ferreira da Cruz, Fabiana Komesu e Sírío Possenti. In: AMOSSY, Ruth (org.) **Imagens de si no discurso**. São Paulo: Contexto, 2005.

MAINGUENEAU, Dominique. **Gênese dos discursos**. Trad. Sírío Possenti. Curitiba: Criar Edições, 2007.

MAINGUENEAU, Dominique. **Cenas da Enunciação**. Sírío Possenti e Maria Cecília Pérez de Souza-E-Silva (orgs.). Trad. Vários. São Paulo: Parábola, 2008a.

MAINGUENEAU, Dominique. Cenografia epistolar e debate público. Trad. Décio Rocha. In: **Cenas da Enunciação**. Sírío Possenti e Maria Cecília Pérez de Souza-E-Silva (orgs.). Trad. Vários. São Paulo : Parábola, 2008a.

MAINGUENEAU, Dominique. Polifonia e cena de enunciação na pregação religiosa. In: LARA, Glaucia M. P.; MACHADO, Ida Lúcia e EMEDIATO, Wander. **Análises do discurso hoje**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008b.

MAINGUENEAU, Dominique. **Discurso literário**. Trad. Adail Sobral. São Paulo: Contexto, 2012.

MANUWALD, Gesine. Editing roman (republican) tragedy: challeng and possible solutions. In: HARRISON, George. **Brill's Companion to roman tragedy**. Boston: Brill, 2015.

MARCUSCHI, Luiz Antonio. **Gêneros textuais: definição e funcionalidade**. In: DIONÍSIO, Angela Paiva; MACHADO, Anna Paiva e BEZERRA, Maria Auxiliadora (orgs.). **Gêneros textuais & ensino**. Rio de Janeiro: Lucerna, 2002.

MARCUSCHI, Luiz Antonio. **Gêneros textuais emergentes no contexto da tecnologia digital**. In: MARCUSCHI L. A. e XAVIER, A. C. (orgs.) **Hipertexto e gêneros digitais**. Rio de Janeiro: Lucerna, 2004.

MEECHAN, Henry G. **Light from ancient letters: private correspondence in the non literary**. Oregon: Wipf and Stock Publishers, 2004.

MELO, José Joaquim Pereira. **Sêneca e o cristianismo**. ANPUH – XXIV Simpósio nacional de História. São Leopoldo, 2007.

MENDES, Simone Rezende. **Paulo e a Ekklesia de Corinto: conflitos sociais e disputas de autoridade no período paleocristão**. 2009. 182 f. Dissertação (Mestrado em História Social das Relações Políticas). Faculdade de História da Universidade Federal do Espírito Santo. Vitória, 2009.

MIRANDA, Marcos Vinícius Fernandes; MELO, José Joaquim Pereira. **O filósofo e o apóstolo: a correspondência entre Sêneca e Paulo de Tarso**. Anais do I Encontro do GT Nacional de História das Religiões e das Religiosidades / ANPUH, p. 1-6, Maringá, 2007

MIRANDA, Marcos Vinícius Fernandes. **Do vício à virtude: uma proposta educativa em Sêneca**. 2008. 115 f. Dissertação (Mestrado em Educação). Programa de Pós-Graduação em Educação, Área de Concentração História e Historiografia da, da Universidade Estadual de Maringá. Maringá, 2008.

MITCHELL, David. **Legacy: the apocriphal correspondence between Seneca and Paul**. Bloomington, UEA: Xlibris Corporation, 2010.

MOMIGLIANO, Arnaldo. **Os limites da helenização**. Trad. Claudia Martinelli Gama. Rio de Janeiro: Jorge Zaar. 1991.

MORELLO, Ruth ; MORRISON, A.D. (orgs). **Ancient letters. Classical and late antiquity epistolography**. Oxford: Oxford University, 2007.

MOSCA, Lineide do Lago Salvador. Velhas e novas retóricas: convergências e desdobramentos. In: MOSCA, Lineide do Lago Salvador (org.). **Retóricas de ontem e de hoje**. São Paulo: Humanitas, 2004.

MOTA, Jorge Cesar. **A estrutura formal da argumentação de São Paulo e as suas possíveis relações com a lógica estoica**. Disponível em: <http://www.ultimato.com.br/revista/artigos/275/nomes>. Acesso em: 18/03/2016.

MUCHAIL, Salma Tannus. **A propósito do título a hermenêutica do sujeito**. Rev. Filos., Aurora, Curitiba, v. 21, n. 28, p. 79-86, jan./jun. 2009.

MUHANA, Adma F. **O gênero epistolar diálogo per absentiam**. Revista Discurso, V. 31, USP, 2000.
Disponível em: <http://revistas.usp.br/discurso/article/viewFile/38043/40769>. Acesso em: 15 de janeiro de 2014.

MURPHY, James J. **Rhetoric in the Middle Ages**. London: University of California Press, 1981.

MURPHY, James J. e KATULA, Richard A.(orgs.) **A sinoptic history of classical rhetoric**. New Jersey: Lawrence Erlbaum associates, 2003.

NEIL, Bronwen; ALLEN, Pauline. **Collecting early Christian letters from the Apostle Paul to late Antiquity**. Cambridge: Cambridge University, 2015.

NEPOMUCENO L.A. **Linguagem e poder: notas sobre as cartas a Lucílio, de Sêneca**. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/fragmentos/article/viewFile/7757/7127>. Acesso em: 03 de janeiro de 2014.

NOVAK, Maria da Gloria. **Estoicismo e Epicurismo em Roma**. Revista Letras Clássicas, São Paulo, USP, n. 3, p. 257-273, 1999.

NOVELLO, Maria Silvana H. **Teoria da arte em Platão: o conceito de poesis**. Disponível em:

<http://www.unimep.br/phpg/mostraacadem/icaanaais/6mostra/4/196.pdf>. Acesso em 08 de maio de 2015.

OLIVEIRA, Érico Fumero. **A linguagem religiosa da bíblia a partir das teorias da metáfora e do texto de Paul Ricoeur**. 2007. Dissertação (Mestrado em Teologia). Departamento de Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Belo Horizonte, 2007.

OLIVEIRA, Érico Fumero. **A Metáfora Viva no discurso filosófico hermenêutico de Paul Ricoeur**. 2012. 135 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) Instituto de Letras e Ciências Humanas, Área de Filosofia Moderna e Contemporânea. Universidade do Minho, 2012.

ORLANDI, Eni P. **Discurso e texto. Formulação e circulação dos sentidos**. 2 ed. Campinas: Pontes, 2005.

OSBORNE, Grant R. **A espiral hermenêutica**. Trad. Daniel de Oliveira; Robinson Malkomes e Sueli Saraiva. São Paulo: Vida Nova, 2009.

PÉCORA, Antônio, A. B. **Máquinas de gênero**. São Paulo: Edusp, 2001.

PENA, Abel N. De Tarso na Cilícia à Roma imperial. In: RAMOS, J.A; PIMENTEL, C.S; FIALHO, M.C. e RODRIGUES, N.S. (coords). **Paulo de Tarso: grego e romano, judeu e cristão**. Portugal: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, 2012.

PENNER, Todd; STICHELE, Caroline Vander. Rhetorical practice and performance in early Christianity. In: GUNDERSON, Erik. **Ancient Rhetoric**. New York: Cambridge University, 2009.

PERELMAN, Chaim; OLBRECHTS-TYTECA, Lucie. **Tratado de argumentação: a nova retórica**. Trad. Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

PERNOT, Laurent. **Rhetoric in Antiquity**. Transl. by W. E. Higgins. Washington: The Catholic University of America, 2005.

PICCOLO, Alexandre Prudente. **O Homero de Horácio: Intertexto épico no livro I das Epístolas**. 2009. 476 f. Dissertação (Mestrado em Linguística). Pós-Graduação em Linguística do Instituto de Estudos da Linguagem da Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 2009.

POWELL, Jonathan. G. F. Dialogues and Treatises. In: HARRISON, Stephen. **A companion to latin literature**. Malden, USA: Blackwell, 2005.

PUENTE, Fernando Rey. **Ensaaios sobre o tempo na filosofia antiga**. Coimbra: Annablume, 2012.

RAGO, Margareth. A aventura de contar-se. Foucault e a escrita de si de Ivone Gebara. In: SOUZA, F.L.A, SABATINE, T.T; MAGALHÃES, B.B. (orgs.). **Michel Foucault: sexualidade, corpo e direito**. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2011.

RAMOS, José Augusto Martins. **O espaço do tempo, segundo o judaísmo**. Cultura, Revista de História e Teoria das Ideias, vol. 23, 2006.

REALE, Giovanni. **História da filosofia antiga. Os sistemas da era Helenística**. vol. III. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1994a.

REALE, Giovanni. **História da filosofia antiga. As escolas da era imperial**. vol. IV. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1994b.

REVEL, Judith. **Foucault: conceitos essenciais**. Trad. Carlos Piovezani Filho, Nilton Milanez e Maria do Rosário Gregolin. São Carlos: Claraluz, 2005.

REYNOLDS, Arthur, L. D. **Two notes on the manuscripts of Seneca's letter**. The classical review, vol. 7, issue 1, p. 5-12, 1957.

REZENDE, Antônio Martinez. **Rompendo o silêncio: a construção do discurso oratório em Quintiliano**. 2009. 280 f. Tese (Doutorado em Linguística). Faculdade de Letras, Estudos Linguísticos, UFMG. Belo Horizonte, 2009.

RICOEUR, Paul. **Metáfora Viva**. Trad. Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 2000.

ROBERTS, Michael. **Biblical epic and rhetorical paraphrase in late antiquity**. Liverpool: Francis Cairns, 1985.

ROCHA, Décio; AGUIAR, Denise. **Ritos Genéticos: uma abordagem discursiva do texto literário e suas contribuições para teoria da Análise do Discurso**. Londrina: Signum, Estudos Linguísticos, n. 18/2, p. 50-69, dez. 2015.

RUDEN, Sarah. **Apóstolo Paulo**. Trad. Marcelo Musa Cavallari. São Paulo: Benvira, 2013.

SANTALA, Risto. **Pablo el hombre y el maestro a la luz de las fuentes judias**. Traducido del Inglés por Darrell Clingan. Heinola, Finlandia: Bible and Gospel Service, 2005.

SANTOS, Zilda A. L. **Perspectivas discursivas da narrativa do nascimento de Jesus sob olhares plurais de Mateus e Lucas**. Cadernos do CNLF, Vol. XV, Nº 5, t. 3. Rio de Janeiro: CIFEFiL, 2011, p. 2362-2373.

SANTOS, Zilda A. L. **Construção discursiva na enunciação elocutiva**. In: VALENTE, André C. ; SALIM, Denise (orgs.). **Língua Portuguesa, descrição e ensino: diálogos**. Rio de Janeiro: Anais do X Fórum de Estudos Linguísticos da UERJ, Publicações Dialogarts, 2011, p. 700-709.

SARDINHA, Tony Berber. **Linguística de corpus: histórico e problemática**. D.E.L.T.A., Vol. 16, N.º 2, 2000 (323-367).

SARTORELLI, Elaine Cristine. **Tópica e loci communes no renascimento**. Contexto, Revista semestral do programa de pós-graduação em letras, UFES, N. 22, 2012/2, p. 255-275. Vitória: Edufes, 2012.

SCATOLIN, Adriano. **A invenção no Do Orador de Cícero: um estudo à luz de Ad Familiares I, 9, 23**. São Paulo, 2009. 313 f. Tese (Doutorado em Letras Clássicas) Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.

SCHNEIDER, Gary. **The culture of Epistolary: vernacular letters and letter writing in early modern England**. Newark: University of Delaware, 2005.

SCHOLZ, Vilson. **Princípios de interpretação bíblica: introdução à hermenêutica com ênfase em gêneros literários**. Canoas, RS. : ULBA, 2006.

SCHOPENHAUER, Arthur. **Sobre o ofício do escritor**. Trad. Luiz Sérgio Repa (alemão); Eduardo Brandão (italiano). São Paulo Martins Fontes, 2005.

SCHREINER, Thomas R. **Teologia de Paulo**. Trad. A.G. Mendes. São Paulo: Vida Nova, 2015.

SEDLEY, David. The school, from Zeno to Arius Didymus. In: INWOOD, Brad. **The stoics**. New York: Cambridge University, 2003.

SEDLEY, David. **A definição de Zenão da phantasia kataleptike**. Trad. Rodrigo Pinto de Brito e Valter Duarte. Revista Prometeus, vol. 7, ano 7, n 15. Janeiro/junho 2014.

SEGURADO E CAMPOS, José Antônio. Tradução, prefácio e notas de **Cartas a Lucílio**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1991.

SEGURADO E CAMPOS, José Antônio. Tradução, introdução e notas de **Tópicos, Aristóteles**. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2007.

SELVATICI, Monica. **Os judeus helenistas e a primeira expansão cristã: questões de narrativa, visibilidade histórica e etnicidade no livro dos Atos dos Apóstolos**. 2006. Tese (Doutorado em História). Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Campinas, 2006.

SHARPLES, R. W. **Stoics, epicureans and septsics**. New York: Routledge, 1996.

SHIAPPA, Edward; HAMM Jim. **A companion to Greek rhetoric**. London: Blackwell, 2007.

SHOTTER, David. **Nero**. Trad. Rui Miguel Oliveira Duarte. Lisboa: Edições 70, 2008.

SILVA, Gilvan Ventura. **Reflexões sobre a prática da caridade entre os cristãos, pagãos e judeus**. Revista Jesus Histórico e sua Recepção. Ano IV, v.6, 2011.

SILVA, Gilvan Ventura; LEITE, Leni Ribeiro (orgs.). **As múltiplas faces do discurso em Roma**. Vitória: Edufes, 2013.

SILVA, Maria de Fátima. **A fortuna de um autor chamado Menandro**. Revista Portuguesa História do Livro, n. 24. Lisboa, 2009.

SOEIRO, Maria Evangelina. **A epístola LXX de São Jerônimo**. Alfa, 18/19, (1972-1973), p. 313-320.

SOUZA, Luciano Ferreira de. **Platão. Crátilo. Estudo e Tradução**. 2010. 200 f. Dissertação (Mestrado em Letras Clássicas). Pós-Graduação em Letras Clássicas da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP. São Paulo, 2010.

SPINELLI, Miguel. **Sobre as diferenças entre éthos com épsilon e éthos com eta**.: Revista Trans/Form/Ação vol.32 no.2, 9-44. São Paulo, 2009. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/trans/v32n2/v32n2a01.pdf>. Acesso em 10 de março de 2015.

THIELMAN, Frank. **Teologia do Novo Testamento**. Trad. Lena Aranha ; Rogério Portella. São Paulo: Shedd, 2007.

THOM, John C. The mind is its own place. Defining the topos. In: FITZGERALD, John T.; OLBRICHT, Thomas H. e WHITE, Michael. **Early Christianity and classical culture**. Boston: Brill, 2003.

THOMPSON, Edward Maunde. **Handbook of greek & latin paleography**. New York: D. Appleton and Company, 1893.

TRAPP, Michael. **Greek and latin letters an anthology, with translation**. New York: Cambridge University, 2003.

TROBISCH, David. **Paul's letter collection: tracing the origins**. Missouri: Quiet Waters, 2001.

VEILLARD, Christelle. A marca do estoicismo na política romana. In: GOURINAT, J. B. e BARNES, J. (orgs.). **Ler os estoicos**. Tradução de Paula S. R. C. Silva. São Paulo: Loyola, 2013.

VENTURINI, Renata Lopes Biazotto. **Amizade e política em Roma: o patronato na época imperial**. *Acta Scientiarum*, Maringá, v. 23, n.1, p. 215-222, 2001.

VEYNE, Paul. **Séneca y el estoicismo**. Trad. Monica Utrilla. México: Fondo de Cultura Económica, 1995.

VEYNE, Paul. **Quando o nosso mundo se tornou cristão**. Trad. Artur Mourão. Lisboa: Albin Michel, 2007.

VEYNE, Paul (org.). **História da Vida Privada I. O Império romano**. Trad. Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

WALTON, Michael. Commodity: asking the wrong question. In: MACDONALD, Marianne; Walton, Michael. **The Cambridge Companion to greek and roman theatre**. Cambridge: **Cambridge University**, 2007.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. Trad. de José Marcos Mariane. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

WILSON, Marcus. Seneca's epistles reclassified. In: HARISSON, S. J. **Texts, ideas, and the classics: scholarship, teory and classical literature**. Oxford: Oxford University, 2001.

WILSON, Marcus. Rhetoric and the Younger Seneca. In: DOMINIK, William. J.; HALL, Jon. **A companion to Roman Rhetoric**. Malden, USA: Blackwell, 2007.

WINTER, Bruce. **After Paul left Corinth**. Michigan: William B. Eerdmans Publishin Co., 2001.

YONGE, Charles Duke. **Translations of the works of Philo Judaeus**. London: Public Domain Edition, 1993.

YOUNG, Frances. Introduction: the literary culture of the earliest Christianity. In: YOUNG, F; AYRES, L.; LOUTH, A. **The Cambridge history of early christian literature**. Cambridge, UK : Cambridge University, 2004.