

AS LISTAS PAULINAS DE OBRAS DA CARNE E DE FRUTO DO ESPÍRITO EM GÁLATAS 5,13-26: RELAÇÕES COM OS CONCEITOS ESTOICOS DE VÍCIO E VIRTUDE

THE PAULINE LISTS OF WORKS OF THE FLESH AND FRUIT OF THE SPIRIT IN GALATIANS 5,13-26: RELATIONS WITH THE STOICS CONCEPTS OF VICE AND VIRTUE

*Luiz Antonio Faverversani**
*Fabrizio Zandonadi Catenassi***

Resumo: No conteúdo da perícopé paulina de Gl 5,13-26 os temas teológicos e morais estão profundamente imbricados. Por um lado, isso é devido à consideração paulina de que teologia e moral fazem parte de um único conteúdo de fé. Por outro lado, tendo em vista o cenário que compunha o mundo paleocristão, isso pode significar a inculturação paulina de alguns elementos pagãos helenísticos. Nesse artigo, o objetivo geral é verificar a relação entre as listas paulinas de obras da carne e de fruto do Espírito na perícopé de Gl 5,13-26 e os conceitos estoicos de vício e virtude. Para tanto, a metodologia é marcadamente bibliográfica, considerando elementos do método histórico-crítico. Os resultados inicialmente tematizaram a composição da perícopé e seu conteúdo exegético-teológico, cujo teor parenético parece fundamentar a tese paulina da liberdade cristã. Em seguida, considerou-se o contexto das sabedorias helenísticas, especificamente o estoicismo em seus conceitos de vício e virtude. Por fim, relacionando os resultados anteriores, buscou-se refletir sobre a congruência da hipótese de aproximar a moral estoica da moral-teológica de Paulo.

Palavras-chave: Paulo de Tarso. Estoicismo. Virtudes. Vícios. Gálatas.

Abstract: In the content of the pauline pericope of Gal 5,13-26, theological and moral themes are deeply interwoven. On the one hand, this is due to the pauline consideration that theology and morals are part of a single content of faith. On the other hand, considering the scenario that made up the paleocristan world, this can mean the pauline inculturation of some Hellenistic pagan elements. In this article, the general objective is to verify the relationship between the pauline lists of works of the flesh and fruit of the Spirit in the pericope of Gal 5,13-26 and the Stoic concepts of vice and virtue. The methodology is markedly bibliographic, considering some elements of the historical-critical method. The results initially focused on the composition of the pericope and its exegetical-theological content, whose parenteral content seems to support the pauline thesis of Christian freedom. Then, the context of Hellenistic wisdom was considered, specifically Stoicism in its concepts of vice and virtue. Finally, in keeping with the previous results, we sought to reflect on the congruence of the hypothesis of bringing the stoic morality to Paul's theological moral.

Keywords: Paul of Tarsus. Stoicism. Virtues. Vices. Galatians.

* Graduado em Filosofia (PUCPR) e Teologia (PUCPR). E-mail: faverversani5@hotmail.com

** Doutor em Teologia (PUCPR). Docente do curso de Teologia na PUCPR. E-mail: fabriziocatenassi@gmail.com

1. Introdução

O paleocristianismo situa-se em um contexto social, político e de pensamento, diretamente influenciado pela filosofia helenística. Paulo, em sua formação, é receptor de ideários oriundos desta filosofia e também as comunidades destinatárias do epistolário paulino se encontram em um ambiente permeado por ideais helenísticos. Dentre as principais escolas desse tempo, a tradição filosófica parece observar que a mais próxima do cristianismo é o estoicismo (PENNA, 2009, p. 64).

Essa escola de pensamento possui um amplo arcabouço conceitual, no qual se destacam os temas da virtude e do vício. Listas de virtudes e de vícios aparecem em quase todas as cartas de Paulo, exceto 1 e 2 Ts e Fm. Na carta aos Gálatas (Gl 5,13-26), encontra-se um elenco semelhante, o qual, apesar de não apresentar os termos vício e virtude, contém as listas de obras da carne (Gl 5,19-21) e de fruto do Espírito¹ (Gl 5,22-23), que semanticamente aproximam-se das noções estoicas de vício e virtude.

Considerando esse cenário, o presente artigo tem como objetivo apresentar as relações entre as listas paulinas de obras da carne e de fruto do Espírito na perícope de Gl 5,13-26 e os conceitos estoicos de vício e de virtude. A metodologia da pesquisa é marcadamente qualitativa e bibliográfica, valendo-se de alguns elementos do método exegético histórico-crítico. Esta abordagem, ao propor um diálogo entre as noções teológicas paulinas e os temas da moralidade estoica, deseja contribuir para o desenvolvimento da reflexão acerca da composição do discurso paulino e, em última análise, perceber como a cosmovisão da época influenciou as pregações paleocristãs.

2. Tradução, unidade e estrutura de Gl 5,13-26

Apresentamos a tradução e segmentação de Gl 5,13-16 utilizando como base o texto grego da 28ª edição revisada da versão de Nestle-Aland (2012). A tradução segue o método de correspondência formal. A não apresenta variantes textuais significativas para a interpretação do texto; a maior parte delas são pequenas alterações em desinências, tempos verbais, pequenas inclusões e substituições, justificadas por manuscritos mais novos e de menor qualidade textual.

¹ A expressão fruto do Espírito é usada no singular em congruência com o texto grego. O significado desse singular expressa que o fruto tem origem e fonte no Espírito. De qualquer forma, trata-se de um fruto multiforme.

Quadro 1: tradução e segmentação de Gl 5,13-26

13a	Pois vós para liberdade fostes chamados, irmãos.
13b	Somente não [se torne] a liberdade em oportunidade para a carne,
13c	mas mediante o amor
13d	servi uns aos outros.
14a	Pois toda a Lei em uma palavra é cumprida,
14b	nesta: amarás o próximo teu como a ti mesmo.
15a	Mas se uns aos outros mordeis
15b	e devorais,
15c	vede que não uns pelos outros
15d	sejais destruídos.
16a	Mas digo, pelo Espírito andai
16b	e o desejo da carne não, não cumprireis.
17a	Pois a carne deseja contra o Espírito, e o Espírito contra a carne,
17b	Pois estas coisas se opõe[m] umas às outras,
17c	para que não as coisas que desejardes
17d	estas façais.
18a	Mas se pelo Espírito sois guiados,
18b	não estais sob [a] Lei.
19a	E manifestas são as obras da carne,
19b	as quais são imoralidade sexual, impureza, lascívia,
20	idolatria, feitiçaria, inimizades, contenda, ciúme iras, discórdias, dissensões, facções,
21a	invejas, bebedeiras, orgias e as coisas semelhantes a estas
21b	as quais digo antecipadamente a vós como disse anteriormente
21c	que os que tais coisas praticam
21d	[o] reino de Deus não herdarão.
22	Mas o fruto do Espírito é amor alegria paz, loganimidade benignidade bondade, fidelidade
23a	mansidão autodomínio
23b	Contra as tais coisas não existe Lei.
24	Mas os de Cristo [Jesus] crucificam a carne com as paixões e os desejos.
25a	Se vivemos pelo Espírito,
25b	pelo Espírito andemos.
26a	Não nos tornemos presunçosos
26b	provocando uns aos outros
26c	tendo inveja uns aos outros.

Para considerar Gl 5,13-26 como perícopo, é necessário observar elementos de coesão e unidade de sentido. Ao analisar o v. 12, imediatamente anterior ao início da perícopo demarcada, o termo *ὄφελον* (“tomara”) indica a intenção de censura que conclui a reflexão paulina sobre a liberdade em relação à circuncisão, tema esse da perícopo anterior. Schlier (1999, p. 279) observa a existência de uma conexão entre os vv. 12 e 13, especialmente expressa pelo termo *γὰρ* (“pois”) que, precedido pelo termo *ὁμοίως* (“vós”), iniciam o v. 13 e indicam uma conexão causal e explicativa entre a maldição do v. 12 (“tomara até que se castrassem”) e o conteúdo subsequente do v. 13. Contudo, apesar de identificar esse vínculo, o v. 13 insere uma nova reflexão, vinculada

ao conteúdo próprio da discussão, isto é, uma nova concepção em relação ao tema da liberdade. Pode-se dizer também que as expressões υμεις γαρ (“vós pois”) indicam uma retomada de assunto, mostrando, portanto, a abertura de uma nova perícope (FERREIRA, 2005, p. 164).

Ainda considerando esse pressuposto, o v. 26 também pode ser aceito como demarcação final, pois o versículo posterior, Gl 6,1, inicia-se com um substantivo no vocativo demarcando o chamado de Paulo aos gálatas para atentarem-se à sua exortação. É certo que há conexão semântica entre 5,26 e 6,1, contudo, é evidente que o nexos comunicativo segue, a partir de 6,1, o desenvolvimento de uma subsequente reflexão. De acordo com Engberg-Pedersen (2008, p. 544), a exortação em 5,13-26 possui um caráter geral, enquanto a subsequente, isto é, 6,1-10 marca-se por um caráter particular.

Tomando como análise um critério de cunho estilístico, a partir da retórica discursiva da carta, percebe-se que o contexto da perícopa anterior apresenta uma reflexão paulina empenhada em negar a importância crucial do nomismo judaico, entendido como aliança da Lei e da escravidão (DAS, 2001, p. 76). Apesar disso, em paradoxal contraste com o conteúdo até então dito, da oposição do nomismo judaico à liberdade cristã, o v. 13 fala da necessidade de se escravizar e o v. 14 apresenta o cumprimento da Lei. Esse paradoxo marca uma nova seção que retoma o tema da Lei, colocando-o em vista da liberdade cristã.

A estrutura da perícopa pode ser organizada de forma concêntrica, como segue:

A Exortação inicial (5,13-15).

B Proposta de andar de acordo com o Espírito (5,16).

C Oposição entre carne e Espírito: lista de obras da carne (5,17-21).

Oposição entre carne e Espírito: lista de fruto do Espírito (5,22-24).

B' Proposta de andar de acordo como Espírito (5,25).

A' Exortação final (5,26).

A perícopa é emoldurada no formato **AA'** por uma exortação no início (vv. 13-15) e outra no final (v. 26) que, além de delimitá-la evidenciam um núcleo temático entre o invólucro. A seção **B** apresenta a instrução de caminhar pelo Espírito e esse tema

é repetido em **B'**. A seção **C** é o núcleo temático de toda a perícopos pois apresenta o binômio das listas de obras da carne e de fruto do Espírito, a primeira nos vv. 17-21 e a segunda nos vv. 22-24. É nesse núcleo temático que se evidencia o principal conteúdo teológico-moral da perícopos.

3. Comentário exegético-teológico de Gl 5, 13-26

Havia alguns pregadores entre os gálatas que estavam condicionando a fé em Jesus e a própria salvação ao seguimento da Lei mosaica. Paulo é categórico diante dessa situação conflituosa e escreve sobre a necessidade da liberdade para a fé cristã (Gl 2,15-21). O embate entre os judaizantes e Paulo é fundamental para a compreensão da carta, pois esses opositores consideravam a observância da Lei judaica obrigatória para o seguidor de Cristo, o que exige de Paulo uma resposta que situe o papel da Lei judaica na ética cristã.

Assim, o apóstolo dos gentios reconhece em Gálatas a importância da Lei, especificamente quando a considera como aquela que define o que é o pecado, de forma que ela proponha a disciplina ao povo (DUNN, 2003, p. 201-202). Contudo, Paulo defende que a Lei tem um papel temporário, por estar vinculada à chamada “aliança da carne”, enquanto a libertação em Cristo propõe uma “nova aliança no Espírito”, que não mais obriga os seus seguidores a se submeterem à Lei mosaica (GONZAGA, 2015. p. 36). É no contexto dessa carta, de estilo apostrófico, que se encontra a perícopos de Gl 5,13-26, com características parenéticas.

A seção **A** é o invólucro exortativo inicial (vv. 13-15). O conteúdo dessa primeira seção visa tratar das contendas e rivalidades na comunidade. O ponto central de onde parte a reflexão do v. 13 é a constatação de que os gálatas foram chamados à liberdade pela nova aliança em Cristo. Contudo, é válido destacar que essa libertação, se por um lado traz a superação do nomismo judaico, por outro, se não for bem compreendida implica uma atitude de libertinagem (SCHLIER, 1999, p. 280). É nesse sentido, portanto, que a liberdade não pode se tornar, para os gálatas, “uma oportunidade para carne” (Gl 5,13b). Dito de outro modo, a liberdade oriunda da aliança pelo Espírito deve ser vivida com responsabilidade, uma vez que ela é vocação, pois os gálatas foram chamados a ela. Por isso, a vivência adequada da libertação, oriunda da ação oblativa de Cristo, implica amor, tema apresentado no v. 13c.

Paulo se esforça em toda a carta para negar o cumprimento pleno da Lei judaica. Contudo, o v. 14, paradoxalmente, mostra que a plenitude da Lei é manifesta no serviço de amor ao outro, o que acentua sua conexão veterotestamentária com a menção de Lv 19,18 (SCHLIER, 1999, p. 283). Ainda assim, no v. 15 a comunidade, mesmo sendo libertada por Cristo, marca-se pela escravização e pela destruição, oriunda das divisões e inimizades internas. Barbaglio acentua que, mesmo não apresentando as causas da divisão, Paulo potencializa os conflitos pois os adjectiva com caracterizações animalescas, expressas pelos termos “morder” e “devorar” (Gl 5,15) (BARBAGLIO, 1989. p. 107).

A seção **B** é formada apenas pelo v. 16 e realiza uma transição entre as seções **A** e **C**. Inicialmente, Paulo toma como base a realidade de disputas e contendias e exprime que o homem, liberto por Cristo, deve andar pelo Espírito e assim não cumprirá o desejo carnal. Destaca Engberg-Pedersen que nesse versículo surge uma exortação e uma promessa, unidas por um nexos causal. Caso o homem ande pelo Espírito, não cumprirá o desejo da carne. Por isso, ao propor o caminho do Espírito oposto às paixões carnis, Paulo insere o tema central da perícopes, isto é, o binômio obras da carne e fruto do Espírito.

A seção **C** é o centro da perícopes e tematiza dois núcleos centrais, as obras da carne e o fruto do Espírito. O v. 17 aponta justamente a oposição entre o desejo da carne e o Espírito. É necessário considerar que a noção de carnalidade é diferenciada da noção de corporeidade. A corporeidade é um dado essencial em toda a teologia paulina, tanto no aspecto eclesiológico quanto no antropológico. Já a noção de σὰρξ (“carne”) expressa o dado carnal de cunho pejorativo que, dentre outras coisas, fala do instinto concupiscente e da rebeldia humana (HAWTHORNE; MATIN; REID, 2008, p. 296). A menção à carnalidade diz respeito aos instintos egoístas vividos por alguns membros. Quando Paulo apresenta a noção de carne e a de Espírito, está se referindo a dois poderes opostos e externos ao homem, e afirmando que cada um impede a realização da obra do outro. Sobre esse dado, afirma categoricamente Schlier (1999, p. 289, tradução nossa):

[...] o cristão é, pois, ao mesmo tempo cenário e objeto, teatro e preço de batalha nas disputas entre carne e Espírito. Se se mantém firme no poder do Espírito, se se deixa guiar pelo Pneuma, então está decidida a luta a seu favor. Posto que o Espírito condena a impotência da vontade da carne, e dominará nas decisões e obras do homem, e a vida do cristão será a vida de quem destrói ‘no Espírito’ a práxis da carne.

Os vv. 17 e 18 são essenciais, pois mostram uma causalidade fundamental para a teologia moral paulina. Se o homem escolhe ser guiado pelas paixões da carne, então terá as obras da carne. Se escolhe andar de acordo com o Espírito, terá o fruto do Espírito. É de fundamental importância a compreensão de Schlier (1999, p. 288) de que a ação do Espírito não está com a existência, mas para a existência, pois é a força do Espírito de Cristo que atua no homem. Apesar de a Lei ser contrária à carne, ela não pode impedir as obras carnis, diferente do Espírito, dado que aquele que é guiado por ele não está sob a Lei e tampouco sob a carne.

O rol de obras da carne apresentado nos vv. 19-21a mostra os efeitos de se viver de acordo com a carnalidade. Paulo não pretende sistematizar uma lista exaustiva, sua intenção parece ser mostrar dados congruentes com a tradição parenética judaica e até mesmo grega. As obras da carne estão em quatro grupos. O primeiro diz respeito à sexualidade ilegítima; o segundo, à idolatria e práticas mágicas; o terceiro, a divisões na Igreja; o quarto, ligado ao primeiro, refere-se a pecados especialmente graves de intemperança carnal (BARBAGLIO, 1989, p. 108).

Paulo conclui essa lista indicando que aqueles que as praticam não herdarão o reino de Deus. Evidencia-se, aqui, uma forte exortação para que os discípulos de Cristo escolham andar segundo o Espírito. Ferreira (2005, p. 172) aponta que as obras da carne são desencontros com o outro, com Deus, com a sociedade e consigo mesmo. O homem dominado pelos impulsos carnis, mesmo que almeje uma vida diferente, possui um desejo fraco e não consegue traduzir seu desejo em ação. Resulta que esse homem deve ser libertado pela graça, dado de onde emerge o tema subsequente da perícopes, o fruto do Espírito (BARBAGLIO, 1999, p. 107).

Ainda na seção C é tematizado o fruto do Espírito nos vv. 22-24. Aqui é necessário considerar que Paulo diferencia o termo “obras” do termo “fruto”, justamente na intenção de indicar que, enquanto a obra advém da carnalidade, o fruto é expressão do dom. O fruto do Espírito são atitudes e estados de mentes, que, diferentemente das obras da carne, estão fora da jurisdição da Lei (ENGBERG-PEDERSEN, 2000, p. 547).

É sumamente importante perceber que Paulo não fala em “frutos”, mas em “fruto do Espírito”. O uso desse singular expressa que ele tem uma única fonte, qual seja, o Espírito. A enumeração do fruto do Espírito é apresentada em um esquema ternário. A lista inicia não fortuitamente com a menção do amor, dado que esse implica todos os outros e tem profunda relação com a liberdade. Em seguida, Paulo fala da

alegria e da paz, essas de forte caráter psicológico. Depois apresenta, na lista, a longanimidade, a benignidade e a bondade que, de acordo com Barbaglio, são próximas em seu significado. Por fim, menciona-se a fidelidade, a mansidão e o autodomínio (BARBAGLIO, 1989, p. 108-109).

Acerca do fruto do Espírito é preciso destacar que este não é submetido ao poder da Lei, por isso Paulo encerra a lista reiterando a afirmação do v. 18a de que “contra as tais coisas não existe Lei”. Isso não significa que o fruto do Espírito é adverso à Lei e sim superior a ela. Além disso, aquele que vive de acordo com o fruto do Espírito supostamente já cumpriu a Lei em Cristo e por isso não está submetido a ela. Ferreira (2005, p. 175) aponta que o fruto do Espírito produz o encontro com o irmão, com Deus e consigo mesmo. Barbaglio (1989, p. 105) observa a hipótese de os gálatas terem encontrado dificuldades ao viver a liberdade cristã, e por isso terem cedido às teses judaizantes que marcam o início da carta. Dizer que não há Lei para a vida segundo o fruto do Espírito é reafirmar que a liberdade cristã supera o nomismo judaico.

O encerramento da seção **C** é feito com a expressão do v. 24: “os de Cristo [Jesus] crucificaram a carne com as paixões e os desejos”. Tal sentença expressa que os que andam pelo Espírito crucificam, isto é, põem fim à carne e não mais satisfazem os desejos carnis. Se por um lado o homem carnal não é senhor de suas escolhas, não é livre perante sua própria vontade, por outro lado o homem liberto e que anda de acordo com o Espírito, apesar de não estar sujeito à Lei, ainda assim tem impulsos concupiscentes. Barbaglio (1989, p. 107) observa, nessa acepção, que o homem é um ser que vive em fortes tensões e contradições:

[...] a luta não desaparece nem mesmo no homem libertado, que sente impulsos (= a concupiscência) contrários à dinâmica do Espírito. Explica-se, assim, a surpreendente frase: ‘assim vocês não podem fazer o que querem’ (v. 17b). Não que o homem seja reduzido a um campo de batalha, a espectador passivo, a vítima predestinada de um ou de outro vencedor. Ele é, porém, um sujeito pleno de tensões e contradições. [...] o próprio fiel que recebeu o dom do Espírito não está desprovido de estímulos da ‘carne’. O egocentrismo continua sendo uma ameaça [...]. Só que não é mais predominante. Pode ser combatido e vencido. Basta a pessoa entregar-se ao Espírito, para que as concupiscências da ‘carne’ não atuem.

A seção **B'**, isto é, o v. 25, retoma a tese apresentada no v. 16b (seção **B**) e conclui que andar pelo Espírito é o modo de superar os desejos carnis. Por fim, a seção **A'**, composta pelo v. 26, faz parte do invólucro exortativo final, e retoma a expressão

dos vv. 13-15 segundo o qual a divisão e a contenda entre a comunidade são desaconselhadas para aqueles que anseiam viver pelo Espírito, uma vez que foram libertados (ENGBERG-PEDERSEN, 2008, p. 547).

4. A noção estoica de vício e virtude

No período em que o paleocristianismo avançava pelo mundo gentio, em boa parte devido ao trabalho de Paulo, propondo sua elementar identidade doutrinal e moral, o mundo greco-romano vivia o chamado período helenístico. Essa fase foi marcada pela constituição de uma renovada Paideia, em que o brilho glorioso dos clássicos deu lugar a outra modalidade cultural e de pensamento, que influenciou as civilizações da época, chegando ao cristianismo e, em última análise, ao próprio pensamento ocidental (BERA, 2001, p. 9-10). Paulo encontra-se inserido nesse tempo e cultura. Assim como o judaísmo da diáspora, ele possivelmente se influenciou pelos pressupostos culturais e de pensamento desse tempo.

A presente seção pretende investigar o contexto geral das sabedorias helenísticas e, mais especificamente, os estoicos, cujo conteúdo moral parece se aproximar, em alguns aspectos, do cristianismo.

4.1. O contexto das sabedorias helenísticas

O período helenístico pode ser caracterizado como o momento no qual a clássica tradição, cultura e filosofia grega veem seu ocaso e cedem seu lugar para uma cultura e um pensamento de natureza bem mais eclética, no campo das filosofias, das artes e das retóricas. Pode-se dizer que esse período se inicia com Alexandre Magno em 323 a.C. e perdura até aproximadamente 146 a.C com o início da dominação romana na Grécia. O conceito “sabedorias helenísticas” não pode ser confundido com o conceito “sabedoria helênica”. O primeiro fala desse supracitado período específico da história greco-romana, o segundo é uma expressão genérica sobre a ampla filosofia grega. Mesmo que o período helenístico tenha declinado juntamente com os selêucidas, sua influência de pensamento permaneceu no Império Romano.

Em um viés histórico, a própria característica do regime de dominação de Alexandre Magno é essencial para a compreensão do universo helenístico. A política expansionista alexandrina, ao invés de ser destruidora e totalitária, que aniquilasse toda

a cultura grega, preservou-a e valeu-se de muitos elementos dessa tradição. Por assim dizer, o império de Alexandre marcou-se por certa ecumenicidade cultural que rompeu o paradigma reservado da pólis grega e abriu, de certo modo, as sabedorias helênicas para o vasto império macedônico (GIULIANI, 1976, p. 194). Esses dados são fundamentais para a compreensão do universo helenístico, pois é nesse período que a sua filosofia, um tanto eclética em seus valores, consolida-se como forte base de pensamento. Contudo, a noção de uma tal filosofia não é unívoca, pois assim como o helenismo se estabeleceu na história de um modo multifacetado, também essa linha de pensamento possuiu várias escolas e caracterizações (KOESTER, 2005, p. 44).

As quatro principais escolas filosóficas helenísticas são o estoicismo, o epicurismo, o ceticismo e o cinismo. Cada uma delas possui sua doutrina própria; todavia parece convergir na consideração do indivíduo e na tematização de questões morais (REALE; ANTISERI, 2004, p. 252). O homem helenístico, situado na convergência dessa cosmovisão, se por um lado perde sua identidade política da pólis, por outro lado, ganha uma concepção de pensamento notoriamente mais espiritualizada e marcada pela noção de liberdade e pelo olhar filosófico de interioridade. No lugar de buscar saber a origem externa e metafísica das coisas, busca-se compreender o percurso interior do indivíduo para sua realização, sua interioridade, sua universalidade, seu “bastar-se a si mesmo” e sua liberdade (WENDLAND 1986, p. 71).

4.2. Pressupostos fundamentais da filosofia estoica

O termo estoicismo tem sua origem etimológica no substantivo grego Στοά (*stoá*) literalmente traduzido como “pórtico”. Com efeito, a filosofia estoica, também chamada de filosofia do pórtico, tem sua origem com Zenão de Cítio, o qual, influenciado pelo cinismo, desenvolve os pressupostos daquilo que posteriormente será chamado de filosofia estoica (BERA, 2002, p. 12).

O estoicismo não é uma escola monolítica, uma vez que pode ser compreendido em três grandes fases: a antiga estoá, a média estoá e a estoá romana. Em comum, essas fases parecem conceber uma organicidade entre a lógica, a física e a ética. Uma noção importante do estoicismo é a necessidade do uso da razão para alcançar a apatia, isto é, a libertação das paixões, para então se superar o vício e alcançar a virtude. O estoicismo considera a existência de um Deus, próximo da ideia de razão, e após a morte o estoico acredita retornar ao Uno (SILVA, 2010, p. 38-39).

A primeira fase do estoicismo, chamado de estoicismo antigo, ou antiga estoá, é a fase que propriamente representa o fundador da escola, Zenão de Cítio. O principal pressuposto desse momento é certa harmonização com a filosofia clássica e, ao mesmo tempo, uma ética fundada na racionalidade, na qual a busca pela liberdade das paixões é uma máxima. Um conceito fundamental do estoicismo antigo, bem como das outras fases, é a ideia de universalidade, conceito que considera o homem não mais como cidadão restrito a uma cidade (“*pólis*”), mas como cidadão do mundo (“*cosmópolis*”) (BERA, 2002, p. 22).

A segunda fase do estoicismo, chamada de *estoicismo médio*, ou média estoá, é especialmente caracterizada por certo ecletismo, pelo qual o radicalismo da primeira fase é minimizado. Um grande representante dessa fase é Panécio de Rodes que, com um estoicismo mais otimista, reconhecia que a dor não é totalmente indiferente ao homem. Outro elemento importante introduzido por Panécio é a consideração da noção de dever, que pode ser entendida como as ações dos homens direcionadas pela racionalidade (ABBAGNANO, 1999, p. 265). O estoicismo médio não traiu os pressupostos fundamentais do estoicismo, mas o abriu de modo eclético.

A terceira fase do estoicismo, chamada de estoicismo romano, é marcada por certa retomada de alguns elementos da escola antiga. O novo estoicismo tem uma preocupação essencialmente moral, minimizando, mas não excluindo, o papel da dialética e da física. A natureza moral dessa fase certamente se deve às inquirições que o Império Romano ditou. Os principais representantes dessa fase do estoicismo são Sêneca, Marco Aurélio, Epiteto e Mussonio.

4.3. Noção de virtude e vício no estoicismo

Todo o sistema moral da estoá funciona a partir de oposições simétricas, ou seja, o bem e o mal, a liberdade e a escravidão, a felicidade e a infelicidade, a virtude e o vício. Por sua vez, o conceito de *virtude* ocupa um lugar central nesse sistema moral: para o estoicismo só há bem onde há virtude, dado que implica a virtude ser o próprio sumo bem (BERA, 2002, p. 209).

Para viver a virtude, o homem deve buscar uma conduta em conformidade com a natureza, uma vez que não existe bem em desacordo com a natureza. Contudo, viver dessa forma não significa uma vida de acordo com os prazeres e instintos, pois a natureza não conduz ao mal e à destruição. Pelo contrário, sempre conduz o homem,

desde seu nascimento, à autopreservação e ao bem. Sendo a virtude o sumo bem, a natureza, por essência, encaminha o homem a ela.

É importante perceber que a prática da virtude vem pela razão, visto que faz parte da natureza humana ser racional. Dito de outro modo, para viver a virtude é preciso viver de acordo com a natureza, no entanto, conformar-se à natureza é uma tarefa que exige o uso da razão, capacidade própria do homem e que o distingue dos animais (LAERCIO, 1949, p. 60).

O homem que vive conforme a virtude torna-se sábio, e somente o sábio pode alcançar a felicidade, pois viver a virtude é um processo adstrito à própria razão de ser do homem. Vale destacar que o sábio, ao praticar a virtude torna-se livre, enquanto os ignorantes, ao viverem em desacordo com a natureza, dando-se aos prazeres, escravizam-se. Sobre a virtude, ainda é necessário dizer que, mesmo havendo várias virtudes, para o estoicismo todas são expressão de uma por excelência, una em sua identidade (SILVA, 2013, p. 89).

Depois de considerar positivamente a definição de virtude, é preciso lembrar que o sistema moral estoico sempre compreende o oposto. No caso da virtude, é necessário considerar o vício. Esse dado é necessário, pois a caracterização apodítica da virtude requisita a compreensão do conceito de paixão, conceito esse diametralmente oposto ao de virtude e essencialmente vinculado ao de vício.

Se a virtude consiste em viver conforme a natureza, o *vício*, para o estoicismo, é uma anormalidade à própria natureza. De qualquer forma, se os homens são racionais e a natureza os conduz à virtude, por que existem vícios? O próprio Sêneca indica que os vícios não são naturais ao ser humano: “[...] a natureza não nos inclina a nenhum vício. Ela nos engendrou puros e livres.” (*apud* BERA, 2002, p. 209). A resposta para essa importante questão já está na estoá antiga, com Zenão, quando se fala dos movimentos irracionais da alma, chamados de paixões.

O conceito de paixão é essencial para compreender toda a moral estoica, porquanto as paixões são expressões de irracionalidade e, portanto, contrárias à natureza. Acerca disso, afirma Laercio (1949, p. 75): “[...] das coisas falsas provém perversão na mente, e dela brotam muitas paixões ou perturbações e motivos de inconstância. Segundo Zenão, a perturbação ou paixão é um movimento na alma, irracional e contrário à natureza”. Diferentemente da moralidade aristotélica, para a qual as paixões devem ser moderadas, na moral estoica é preciso evitá-las, uma vez que são tidas como enfermidades.

Os vícios, como atesta Sêneca, não são naturais ao homem e tampouco são conformes à natureza. Diferentemente da virtude, que é considerada una, os vícios são entendidos por Sêneca como múltiplos e coadunados em destruir o homem. Alguns até se passam por virtudes, contudo intoxicam e infectam. Todavia, os vícios podem ser curados, pois não são inerentes à natureza humana. Para isso, Sêneca afirma que é preciso que sejam reconhecidos em sua identidade vil e cedam o lugar para a razão e a virtude (BERA, 2002, p. 163).

Por fim, vale destacar que as consequências do vício são diversas: a ignorância, em contraposição à sabedoria; a irracionalidade, em contraposição à disposição natural do homem; e a escravidão, em contraposição à liberdade oriunda da virtude. A clara oposição entre virtude e vício pode indubitavelmente ser expressa pela sentença senequiana: “[...] a virtude é conforme a natureza; os vícios são hostis e contrários” (SÊNECA *apud* BERA, 2002, p. 180). Com efeito, a busca pela virtude, em detrimento do vício, consiste em um âmbito teleológico, isto é, de que o homem cumpra sua natural finalidade como indivíduo.

5. Relações entre as obras da carne e o fruto do Espírito (Gl 5,13-26) com os conceitos estoicos de vício e virtude

Paulo de Tarso, por sua formação cultural, social e religiosa, localiza-se na ambiência do universo helenístico. Bornkamm (2009, p. 43) observa que esse elemento, por si só, já caracteriza uma possível assimilação de ideais gregos helenísticos. Efetivamente, o próprio judaísmo contemporâneo de Paulo, chamado de “judaísmo da diáspora”, inculturou elementos helenístico-pagãos. Como judeu da diáspora, Paulo recebeu um conhecimento elementar do estoicismo e das sabedorias helenísticas de forma geral. Analisamos, a partir de agora, pressupostos morais de Paulo em relação com o estoicismo estabelecendo relações entre a Gl 5,13-26, especificamente na lista de obras da carne e de fruto do Espírito, e os conceitos de vício e virtude, tidos como centrais na moral estoica.

5.1. A estrutura de Gl 5,13-26 e as listas morais estoicas

A seção C (Gl 5,17-24) constitui o centro da perícopa paulina em análise. Nesse recorte, Paulo apresenta listas que, ainda que não sejam chamadas pela categoria de

vícios e virtudes, assemelham-se semanticamente a estas. Há outras listas paulinas semelhantes, tais como Rm 1,29-31; 13,13, 1Cor 5,9-11; 6,9-10; Fl 4,8, entre outras.

Outrossim, no universo grego, no interior das discussões morais, era relativamente comum o uso de listas de virtudes e vícios com finalidade parenética e os estoicos, de especial modo, destacam-se na tradição moral pelo uso delas. Um exemplo disso é Andrônico de Rodes, o qual transcreve, segundo atesta a coletânea *Stoicorum Veterum Fragmenta*, uma grande lista de virtudes e vícios composta pelo estoico Crísipo (ARNIM, 1964, p. 65-66).

Comparando vários desses elencos de virtudes e vícios, alguns autores atestam certa similitude entre os escritos paulinos e essas listas estoicas. Fabris (1989, p. 124) afirma que listas semelhantes às encontradas em Paulo podem ser conhecidas desde os platônicos até aos estoicos. A mesma ideia é desenvolvida por Malherbe (2002, p. 82): “[os estoicos] delinearão a virtude e o vício em extensas listas. Paulo faz uso de listas estoicas, muitas das quais lhe chegaram por meio do judaísmo helenístico, como listas de virtudes e vícios e de sofrimentos. Paulo cristianiza essas listas”. Esse tipo de listas éticas é encontrado de Homero à estoá e “nas mãos dos escritores do Novo Testamento, o catálogo ético constitui uma parte importante da parênese cristã primitiva.” (CHARLES, 2000, tradução nossa).

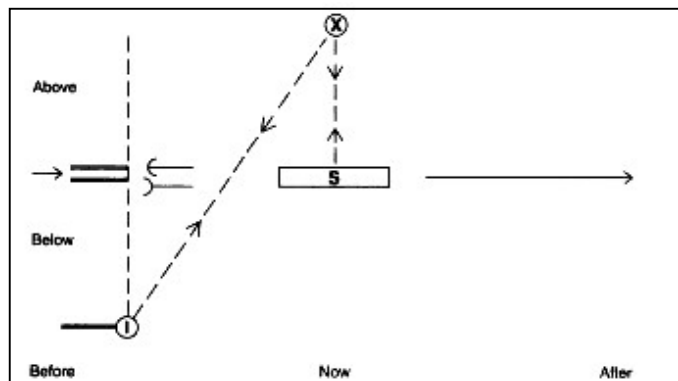
Nesse sentido, em vista da assimilação de estruturas de pensamento e conceitos helenísticos pelo pensamento paulino, há fortes indícios de que Paulo possa ter sido influenciado por listas parenéticas estoicas, algumas das quais já se inseriam no discurso moral do próprio judaísmo. Diante disso, partimos para uma compreensão semântica sobre a similitude conceitual entre a moralidade estoica e a moral paulina apresentada na perícopes de Gl 5,13-26.

5.2. Aproximação semântica entre a moral estoica e Gl 5,13-26

Para além de uma aproximação de estilo, o pensamento moral paulino parece ter semelhanças conceituais com a moralidade do estoicismo. Engberg-Pedersen, em sua obra *Paul and the Stoics* desenvolve uma ampla comparação conceitual entre essa similitude. Para tanto, o autor apresenta o pressuposto fundamental de que teologia e ética não são categorias passíveis de serem separadas, tanto em Paulo quanto nos estoicos; a teologia de Paulo necessariamente considera o pressuposto ético. Também a moralidade estoica não negligencia o dado teológico. Para estabelecer uma comparação

conceitual, Engberg-Pedersen (2000) apresenta um modelo em forma de fluxograma que, de acordo com sua tese, rastreia os estágios do indivíduo na moral estoica:

Fluxograma 1: Os estágios do indivíduo na moral estoica.



Fonte: (Engberg-Pedersen, 2000, p. 34)

Três estágios morais são considerados no fluxograma, identificados pelas letras I, X e S. O estágio I representa o indivíduo que, segundo a concepção estoica, não vive de acordo com a razão, estando, portanto, em desacordo com a natureza, isto é, no vício. O estágio X representa a própria racionalidade, que no estoicismo tem uma identidade “divina”, que transforma o indivíduo, mostrando-lhe o caminho conforme a natureza e a virtude. O estágio S é a expressão dessa vivência racional e virtuosa para o âmbito comunitário. Ainda em relação ao fluxograma, o autor caracteriza as setas que indicam do estágio I para o X, do X para o I, do X para o S e do S para o X. Essas setas significam, de acordo com o autor, a dinamicidade dos estágios que se relacionam mutuamente. Para o modelo, o que está no plano “antes e abaixo” é ruim e vicioso, o que está no plano “depois e acima” é bom e virtuoso.

De fato, o pressuposto de todos esses elementos encontra-se na perícopa de Gl 5,13-26. A seção **A** da perícopa tematiza a liberdade em Cristo (estágio X) que incide no serviço e amor aos outros (estágio S). A seção **B**, em um imperativo, tematiza o andar pelo Espírito (setas de dinamicidade multilateral). A seção **C** tematiza as obras da carne (estágio I), e o fruto do Espírito (estágio X). A seção **B'** retoma a necessidade de andar pelo Espírito (setas de dinamicidade multilateral). A seção **A'**, por sua vez, retoma o compromisso comunitário que surge do andar pelo Espírito (estágio S) (ENGBERG-PEDERSEN, 2000, p. 166-167).

Dentro da compreensão desse sistema, Engberg-Pedersen considera o importante conceito estoico de οικείωσις, cujo sentido é ligar o indivíduo consigo mesmo, ou familiarizar-se na identificação do próprio sentido do bem e de seu escopo na natureza (BERA, 2002, p. 53). Segundo esse conceito, o indivíduo estoico vicioso pode identificar o seu escopo diante da natureza, abandonando as paixões e dispondo a vida moral na justiça comunitária. Essa ideia parece ser assimilada pela moral paulina no âmbito da identificação a Cristo como conversão do estado de pecado e submissão à Lei, para o estado de liberdade, que culmina na vivência altruísta da justiça na vida comunitária (BERA, 2002, p. 53), isto é, a vivência do estágio estoico S.

Todavia, diante da compreensão desse processo emerge um problema já indicado por Bultmann: se os cristãos são libertados por Cristo e são livres em relação ao pecado e à Lei, por que Paulo precisa dirigir a eles uma exortação imperativa?² Engberg-Pedersen, observando mais um elemento de parença com o estoicismo, postula que o processo de ascendência entre os estágios I – X – S não é dado definitivamente, isto é, o processo é gradual (ENGBERG-PEDERSEN, 2000, p. 36). Os cristãos, mesmo libertados, ainda não chegaram à plena vivência de sua liberdade. Primeiro, o indivíduo no estágio de pecado (I) é libertado por Cristo (X), percorre um caminho de “ascese das paixões”, segundo o Espírito, e somente assim poderá estabelecer-se em seu viés comunitário de liberdade e altruísmo (S). Outra similitude formal se estabelece à medida que, para o estoicismo, este caminho, guiado pela razão, culmina na formação do homem sábio e, em última análise, na felicidade.³ Na moralidade paulina este caminho, guiado pelo Espírito, conduz à liberdade e, por fim, à justificação.

Efetivamente, uma tese central que objetivamente evidencia um relacionamento entre os estoicos e Paulo, mediante a categoria de vícios e virtudes, do lado estoico, e obras da carne e de fruto do Espírito, do lado paulino, é a cruz. De fato, a cruz na cultura judaica, grega e romana era sinal de maldição. Todavia, o estoico Sêneca faz uso do tema da crucifixão no escrito *Vita Beata* para identificar o destino da vida segundo as paixões irracionais:

² Bultmann considera o clássico problema do imperativo e do indicativo paulino, que se manifesta na presente perícope. A problemática da tese é central no tema da ética-teológica paulina e considera, de modo geral, que pelo indicativo de que os cristãos são livres da Lei, o imperativo paulino (por vezes parenético) surge como problema interpretativo (DUNN, 2003, p. 708).

³ “Ninguém pode levar a uma vida feliz, nem sequer suportável, sem a aplicação à sabedoria” (SÊNeca *apud* BERA, 2002, p. 218, tradução nossa).

Embora eles se esforcem para se libertar de suas cruces - aquelas cruces nas quais cada um de vocês se prega com a sua própria mão - eles ainda, quando levados à punição, penduram cada um deles em um suplício; mas esses outros que impõem seu próprio castigo são estendidos em tantas cruces quanto desejavam (SÊNECA *apud* DODSON; BRIONES, 2017, p. 251, tradução minha).

Paulo, na perícope em análise, considera de igual forma a crucifixão das paixões carnis como elemento característico de quem anda pelo Espírito, abandonando as obras da carne e vivenciando o fruto do Espírito, cujo fundamento é o amor (v. 22: ἀγάπη). Acentua-se de modo significativo a similitude com o sistema estoico de livrar-se das paixões viciosas para o alcance da virtude. De modo análogo em Paulo, é crucificando essas mesmas paixões que o indivíduo alcança a virtude. Em contradição a isso, o vicioso, tanto para os estoicos, como para Paulo, é aquele que tem a “vontade fraca” (ἀκρατής), portanto é movido pelas obras ou desejos carnis (SAMPLEY, 2008, p. 548). Para os estoicos esse indivíduo vicioso está contra a natureza e privado de ser sábio e feliz, enquanto para Paulo, esse pecador vicioso está desconsiderando o caminho do Espírito e privado da liberdade e da justificação.

Por fim, vale reiterar que a perícope de Gl 5,13-26 é central na carta, uma vez que fundamenta o argumento paulino contra os nomistas. Ao assimilar a ideia da moral estoica de eliminação das paixões, Paulo transmite uma moral que supera o legalismo de uma obrigação externa, pois o cristão, identificado a Cristo, não age pelas obras da carnalidade, mas encontra no Espírito a razão de sua liberdade.

6. Considerações finais

A presente pesquisa, ao propor uma análise da hipótese da relação conceitual entre as listas paulinas de obras da Carne e de fruto do Espírito, contidas em Gl 5,13-26, e os conceitos estoicos de vício e virtude, considerou uma análise comparativa entre o conteúdo bíblico e os pressupostos filosóficos helenísticos. Dentro do universo dos estudos teológicos, o presente tema é relevante, visto que busca compreender a formulação dos pressupostos morais e teológicos paulinos à luz das influências pagãs, observando o incipiente processo de desenvolvimento doutrinal do cristianismo, e sua respectiva inculturação.

O objetivo geral da pesquisa, de verificar a relação entre as listas paulinas de obras da carne e de fruto do Espírito na perícopes de Gl 5,13-26 e os conceitos estoicos de vício e virtude, efetivou-se a partir da proposição dos objetivos específicos de analisar a perícopes, conceituar a noção estoica de vício e virtude e propor a relação entre a perícopes e o estoicismo. Relacionados a esses objetivos, os resultados se desenvolveram em quatro seções.

A primeira analisou a forma do texto bíblico, considerando sua tradução, segmentação, crítica textual e delimitação. A segunda seção propôs um comentário exegetico-teológico, que apontou o escopo central da perícopes de fundamentar a liberdade cristã e o caminho moral para o cristão livrar-se das paixões carnis e andar pelo Espírito. Uma vez que o objetivo era relacionar a perícopes com a filosofia estoica, a terceira seção analisou o contexto geral da filosofia estoica, especialmente seus conceitos de virtude e vício, cujo sentido indica para uma moralidade racional e que visa superar as paixões carnis. A quarta seção, central para o objetivo da pesquisa, analisou as relações entre a perícopes e a filosofia estoica, e concluiu que tanto na forma quanto no conteúdo, as listas paulinas de obras da carne e de fruto do Espírito relacionam-se com a ideia estoica de vício e virtude.

Embora seja de cunho teórico, a presente pesquisa é certamente congruente com a inquirição teológica hodierna. O paleocristianismo situava-se em um período de “mudança de época” na qual a moral e a doutrina cristã estavam sendo definidas. Paulo, diante desse processo, inculturou a mensagem do Evangelho com os pressupostos da cosmovisão de seu tempo. Outrossim, o apóstolo dos gentios é modelo para o cristianismo atual, também situado em um período de “mudança de época”. Nesse sentido, o aprofundamento do processo de inculturação da perene mensagem do evangelho mostra-se urgente, atual e necessário.

Referências

- ABBAGNANO, N. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- ARNIM, I. A. *Stoicorum veterum fragmenta*. Stuttgart: Teubner, 1964. v. 3.
- BARBAGLIO, G. *As cartas de Paulo II*. São Paulo: Loyola, 1989.
- BERA, E. G. (Org.). *Pensamiento estoico*. Barcelona: Edhasa, 2002.
- BORNKAMM, G. *Paulo: vida e obra*. Santo André: Academia Cristã, 2009.
- CHARLES, J. D. Vice and virtue Lists. In: PORTER, S.; EVANS, C. A. *Dictionary of new testament background: a compendium of contemporary biblical scholarship*. Illinois: InterVarsity Press, 2000.

- DAS, A. A. *Paul, the law, and the covenant*. Massachusetts: Hendrickson Publishers, 2001.
- DODSON, J. R.; BRIONES, D. E. *Paul and Seneca in dialogue*. Boston: Brill, 2017.
- DUNN, J. D. G. *A teologia do apóstolo Paulo*. São Paulo: Paulus, 2003.
- ENGBERG-PEDERSEN, T. *Paul and the stoics*. Louisville: T&T Clark, 2000.
- FABRIS, R. *As cartas de Paulo III*. São Paulo: Loyola, 1989.
- FERREIRA, J. A. *Gálatas: a epístola da abertura de fronteiras*. São Paulo: Loyola, 2005.
- GIULIANI, M. F. *Paulo de Tarso e o helenismo: vida, obra, ambiente e influências*. Santa Maria: S.C.P., 1976.
- GONZAGA, W. *Os conflitos na Igreja primitiva entre judaizantes e gentios em Gl 2*. São Paulo: Academia Cristã, 2015.
- HAWTHORNE, G; MATIN, R.P.; REID, D.G. (Orgs.). *Dicionário de Paulo e suas cartas*. São Paulo: Loyola, 2008.
- KOESTER, H. *Introdução ao novo testamento: História, cultura e religião do período helenístico*. São Paulo: Paulus, 2005. v. 1.
- LAERCIO, D. *Vidas de los filosofos mas ilustres*. Madrid: Espasa-Calpe, 1949.
- MELO, J. P. *O sábio senequiano: um educador atemporal*. 2007. 247 f. Monografia (Pós-Doutorado em História - Universidade Estadual Paulista Julio Mesquita Filho, Assis, 2007).
- MALHERBE, A. Estoicismo. In: METZGER, B.; COOGAN, M. (Orgs.). *Dicionário da Bíblia: as pessoas e os lugares*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002. v. 2. p. 82
- NESTLE, E.; ALAND, B.; ALAND, K.; KARAVIDOPOULOS, J.; MARTINI, C. M.; METZGER, B. M. *Novum testamentum graece*. 28. ed. Barueri: SBB, 2012.
- PENNA, R. Paulo de Tarso e os componentes gregos de seu pensamento. *Atualidade Teológica*, Rio de Janeiro, v.13, n. 31, p. 55-91, 2009.
- REALE, G; ANTISERI, D. *História da filosofia: filosofia pagã antiga*. São Paulo: Paulus, 2004. v.1.
- SAMPLEY, J. P. *Paulo no mundo greco-romano*. São Paulo: Paulus, 2008.
- SCHLIER, H. *La carta a los Galatas*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1999.
- SILVA, A. W. C. O panorama histórico-filosófico no tempo de Paulo: o helenismo. *Revista de Cultura Teológica*, São Paulo, v. 18, n. 72, p. 23-53, 2010.
- SILVA, C. M. F. O conceito de virtude nos estoicos e em Kant: uma abordagem ao seu paralelismo. *Revista da Faculdade de Letras*, Porto, v. 30, p. 83-104, 2013.
- WENDLAND, P. *La cultura ellenistico-romana nei rapporti con giudaismo e cristianesimo*. Brescia: Paideia, 1986.

Recebido em: 12/05/2021

Aprovado em: 30/09/2021